

INTUITIO

PPGFil/UFFS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <https://doi.org/10.36661/1983-4012.2025v18n1.14513>

SEÇÃO: Varia

SE A INTENCIONALIDADE REVELA TUDO, COMO ELA SE REVELA? A ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

If intentionality reveals everything, how does it reveal itself? The essence of manifestation in Hermeneutic Phenomenology

Arthur de Oliveira Machado¹

<https://orcid.org/0000-0001-8490-5453>

prof.filoorthur@gmail.com

Resumo: O presente artigo aborda o problema fenomenológico do fundamento da intencionalidade como essência da manifestação, particularmente no âmbito da ontologia hermenêutica. Explora-se, de maneira específica, a acusação de que a fenomenologia hermenêutica, ao se dedicar à análise das estruturas constituintes da fenomenalização em geral, deixa indeterminada a essência tanto da intencionalidade quanto do fenômeno da verdade. O propósito central é elucidar a interdependência entre os temas mencionados e como eles compõem a problemática em discussão. Nesse contexto, busca-se demonstrar como a ontologia fundamental, alinhada à orientação hermenêutica, indica uma opacidade inerente à existência humana. Isso é alcançado preservando a arquitetura conceitual de uma remissão genética a qualquer dimensão da imanência subjetiva como a base última da significatividade. Contrapondo-se a essa perspectiva, e rejeitando qualquer resolução imanentista, argumenta-se que, como uma determinação do caráter de ser do existente humano, no estrato mais básico da experiência significativa está possibilitada uma abertura intencional. Nessa abertura vinculadora, os sentidos de ser são projetados pela compreensão e constituem normativamente as condições de possibilidade para a identidade, individuação e fenomenalização dos entes com os quais nos relacionamos nos comportamentos qualificados.

Palavras-Chave: Transcendência. Imanência. Intencionalidade. Verdade. Possibilidade.

Abstract: This article addresses the intricate phenomenological problem of the ground of intentionality as the essence of manifestation, particularly within the realm of hermeneutic ontology. It specifically examines the accusation that hermeneutic phenomenology, in its analysis of the constitutive structures of phenomenalization, fails to definitively establish both the essence of the intentionality and the essence of the phenomenon of truth. The central purpose is to elucidate the interdependence between the mentioned themes and how they compose the discussed problematic. In this context, it seeks to demonstrate how fundamental ontology, aligned with its hermeneutic orientation, indicates an inherent opacity in human existence. This is achieved by preserving the conceptual architecture of a genetic remission to the dimension of subjective immanence as the basis of meaningfulness. In contrast to this perspective, and rejecting any immanentist resolution, it is argued that, as a determination of the character of being of human existence, at the most basic level of significant experience, intentional openness is enabled. In this binding openness, the

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Intuitio, Chapecó-SC, v. 18, n. 1, p. 1-27, jan.-dez. 2025 (p. 1)

senses of being are projected by understanding and normatively constitute the conditions of possibility for the identity, individuation, and phenomenalization of the beings which we engage in qualified behaviors.

Key words: Transcendence. Immanence. Intentionality. Truth. Possibility.

1 Introdução

O que nos interessa neste trabalho é realizar uma reconstrução da problemática ontológica do fundamento, a fim de verificar a plausibilidade da crítica feita desde a recente orientação fenomenológica imanentista à ontologia hermenêutica. A referência feita aqui é com relação à crítica fenomenológica encabeçada por Michel Henry. A fim de exemplo, tomamos dois dos mais célebres textos que, exemplificando os dois períodos teóricos do pensador, veiculam a crítica à fenomenologia heideggeriana e sua suposta insuficiência². Contudo, não será examinado a contraproposta que a crítica henriana estabelece. A reprodução da crítica henryana será aqui limitada, em razão dos objetivos e do escopo deste artigo, à acusação de que a ontologia hermenêutica revela-se insuficiente na tarefa de tematizar a possibilidade interna da fenomenalização em geral. Em interpretações convergentes, fundamentadas na fenomenologia material de Michel Henry, sustenta-se que a fenomenologia heideggeriana deixa indeterminada a essência da intencionalidade, precisamente aquela que, ao revelar todo ente possível, tem pouco êxito em explicitar como ela própria se revela enquanto condição fenomenológica originária. Dentro dos limites deste espaço, é possível oferecer uma complementação à contextualização da crítica que move as respostas e reconstruções deste trabalho: *“Num gesto típico de Henry, no seu modo de afrontar verdades estabelecidas, o fenomenólogo pergunta pelo modo de apreensão da própria intencionalidade: se a intencionalidade revela tudo, como é que ela própria se revela?”* (Cardoso, 2010, p. 10).

Portanto, cabe ao escopo deste trabalho o retorno reconstrutivo à interlocução da ontologia fundamental de Martin Heidegger com um dos problemas fundamentais da

² O projeto filosófico de Michel Henry, formulado inicialmente em *A Essência da Manifestação* (1963), tem como um de seus motores centrais a crítica acima mencionada, voltada à suposta insuficiência da fundamentação heideggeriana. Ao longo de sua obra, Henry retorna com frequência a essa crítica, tratando-a como pressuposto metodológico para investigar as relações de dependência entre instâncias estruturais onto-fenomenológicas. Mais adiante, em *Encarnação* (2000), Henry retoma com maior detalhamento os pontos centrais já delineados em seu texto inaugural, reafirmando a centralidade da crítica à ontologia hermenêutica de Heidegger. Em síntese, a acusação dirigida a Heidegger, e ocupa um lugar decisivo na obra henryana, consiste na acusação de que sua ontologia permanece marcada por uma indeterminação quanto ao fundamento do fenômeno originário da verdade, bem como por uma indefinição estrutural do que fundamenta a própria transcendência.

ontologia fenomenológica do *Dasein*³: o problema da transcendência e da imanência da intencionalidade e outras determinações desta propriedade. A partir desta breve e limitada reconstrução, poderemos encaminhar algumas considerações sobre o tema.

Para isso, seguindo os objetivos gerais deste texto, deve ser feita uma reconstrução dos aspectos introdutórios mais importantes da ontologia da transcendência e o tema da intencionalidade a partir da fenomenologia hermenêutica. Ou seja, deve-se explicitar como o problema da intencionalidade se encontra envolvido, no texto heideggeriano, com a problemática da transcendência e do fenômeno da verdade. A seção dedicada à exposição dos pontos fundamentais do problema da transcendência na ontologia hermenêutica já deve, de modo preliminar — ainda que por via negativa —, iluminar as complexidades decorrentes da formulação de uma fenomenologia que se propõe não-intencional e não-transcendente, mas radicalmente imanente. É precisamente essa a contraposição teórica à proposta heideggeriana que se desdobra a partir da crítica já assinalada acima.

Os textos utilizados para desenvolver estes temas são: “*Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*” (GA 24⁴), composto por preleções do seminário de verão de 1927; e também faz-se uso do curto tratado de 1929 (conforme Heidegger⁵): *Da Essência do Fundamento* (GA 9). Ainda que não assegure o fio condutor deste trabalho, seguem-se algumas teses esboçadas em *Ser e Tempo* (SZ, GA 2). E, com relação à problemática da *liberdade*, devemos fazer referências breves a passagens desenvolvidas em *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*, que apresenta o texto de preleções do seminário de inverno de 1927-1928 (GA 25).

A discussão que gira em torno da problemática da transcendência tem como terreno a questão de interesse capital da fenomenologia: a problemática da intencionalidade. A discussão sobre a natureza da intencionalidade da consciência, como apresentada no projeto de Franz Brentano, ganha importantes considerações críticas na obra de Heidegger, mais

³ Optamos, assim como feito na recente tradução de *Ser e Tempo* ao português, manter o termo Ser-aí, que designa o ente que nós mesmo somos, na língua alemã.

⁴ Conforme o padrão adotado pela bibliografia especializada, as referências aos textos de Heidegger seguem a numeração da *Gesamtausgabe* (GA), a edição completa de suas obras, seguida pelo número correspondente à edição organizada. Para fazer menção ao texto de *Ser e Tempo* (GA 2), utiliza-se “SZ” (abreviação para *Sein und Zeit*). Neste texto, para padronizar de acordo com as normas exigidas, faremos referência ao sobrenome do autor seguido do ano de publicação pela *Gesamtausgabe*.

⁵ No prefácio à terceira versão, publicada em 1949, o filósofo afirma que a composição do seu texto é decorrente de uma preleção surgida no mesmo ano do texto *O que é metafísica?*, de 1928. Entretanto, só ganha publicação em um volume feito em ocasião da homenagem a Husserl, no ano seguinte (1929).

precisamente no que diz respeito ao caráter de ser da vivência intencional. Dois temas que tomarão atenção desta seção, e que suscitam a discussão sobre a essência e o fundamento das vivências intencionais, marcam o protagonismo na virada ontológica da fenomenologia promovida pelo autor de *Ser e Tempo*. O primeiro tema, bastante conhecido na literatura, é o que diz respeito à imanência da intencionalidade.⁶ O segundo problema, porém, integra-se diretamente ao quadro conceitual da ontologia hermenêutica, isto é, relacionando-se privilegiadamente com a questão da *compreensão de ser*. De alguma forma, os dois pontos conduzem suas discussões, na fenomenologia heideggeriana, situando a transcendência como elemento estrutural importante.

Por fim, a discussão final deve dar conta de considerações a respeito do fenômeno originário da verdade e sua constituição. Isto é, determinar quais são as condições em que Heidegger apresenta a verdade como um fenômeno e, decorrente disso, tratar da possibilidade interna da própria fenomenalização. O que, no contexto da fenomenologia hermenêutica, significa reafirmar o caráter finito da fenomenalização, ou seja: sua natureza ambígua como característica da conexão entre ocultamento e desocultamento, sua referência à estrutura modal de possibilidade (bem como, com o primado desta categoria modal na esfera existencial, a secundarização do princípio da realidade efetiva⁷) e, no contexto do substrato mais fundamental de sua essência, a abertura significativa, possibilitada por uma espontaneidade aperceptiva, como capacidade vinculante das possibilidades existenciais, de individuação e fenomenalização em geral.

2 O conceito de transcendência e o problema fenomenológico

⁶ A problemática a que se faz referência acima é demonstrada em uma passagem clássica da caracterização da consciência como intencional, como *consciência-de* : “Todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram por inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamamos, apesar de que com expressões não totalmente inequívocas, de referência a um conteúdo, a direção até um objeto (pelo qual não há que se entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem que não todos da mesma maneira. Na representação há algo representado; no juízo algo julgado; no amor, amado; no ódio, odiado; no desejo, desejado, etc.” (Brentano, 1973, p. 124, tradução própria). No Original: “*Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), so oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehr begehrt usw. J*”.

⁷ O que, obviamente, deflaciona o presentismo da imanência impressional (referente às vivências hyléticas) nos domínios da existência.

Uma consideração prévia deve ser feita como caracterização introdutória do problema da transcendência. Deve-se ter plena clareza, antes da reconstrução teórica do tema e suas particularidades técnicas, o que se entende, em geral, por tal conceito. Para Heidegger, como deve ficar mostrado, sua concepção de “transcendental” diz respeito à dinâmica transcendente, de ultrapassagem de algo. Assim, a partir de uma breve consideração do conceito de transcendental, e como ele é tomado, pelo autor de *Ser e Tempo*, priorizando a significância de transcendente na raiz do conceito, deve ficar assinalada a dificuldade de uma crítica fenomenológica ao seu modelo de fenomenologia transcendente:

Não existe, obviamente, um conceito de transcendental, pois esta palavra tem sido usada em vários sentidos. Ela significa “o que é ou vai além”. [...] Neste sentido, o transcendente tem, em primeira instância, um sentido ontológico, quer dizer, refere-se a um tipo de ente; mas, também, pode-se dizer que este uso tem um sentido psicológico-antropológico, isto é, que os seres humanos relacionam-se não somente com o mundo espaço-temporal, mas também com o que transcende este mundo. Neste segundo sentido, ou seja, no antropológico, pode-se dizer que a transcendência refere-se à relação dos seres humanos com o que está além. Transcender adquire assim um sentido dinâmico: refere-se às atividades dos homens que consistem em transcender (Tugendhat, 2002, p. 73).

Apesar das dificuldades da tentativa de caracterizar o que quer dizer transcendental/transcendente, no que se refere à filosofia em geral, uma significação óbvia se preserva sob um aspecto fundamental, mesmo na variação do significado do termo no âmbito do projeto fenomenológico. A noção de *transcendente* em que o termo *transcendental* se vê comprometido conceitua a base sobre a qual a relação comportamental com objetos intencionais, com entes dotados de significado, se dá. Assim, o caráter de transcendente precisa ser qualificado a partir desse quadro conceitual pós-epistemológico. Sobre isso, o autor prossegue:

[...] no início do século XX, tinha aparecido um novo sentido para a palavra “transcendência” na teoria do conhecimento. O problema parecia ser: como sai o sujeito de si mesmo e chega ao conhecimento de objetos da realidade? Esta relação do sujeito com o objeto foi chamada por alguns epistemólogos alemães daquela época de “transcendência”: o sujeito transcende a um objeto. Heidegger indicou — como Husserl já tinha feito — que isso era um falso problema. O sujeito não existe primeiro dentro de si e logo sai para o exterior, mas sempre já está em relação com objetos — intencionalmente, como expressava Husserl. Heidegger rechaça este problema epistemológico, mas não consegue prescindir completamente da terminologia. Mantém a expressão “transcendência” para a intencionalidade, para a relação do ser humano com os entes e a chama “abertura” (*Erschlossenheit*), mas estranhamente continua pensando que se tem de perguntar por um fundamento desta abertura. A sua tese é que só por ter uma relação de transcendência, tanto com

o futuro quanto com o passado, é que o homem está aberto diante dos entes (Tugendhat, 2002. p. 79, grifos nossos).

Dois pontos são abordados pelo parágrafo. O primeiro, já mencionado anteriormente, sobre o caráter imanente da relação epistemológica das filosofias da consciência: um sujeito que movimenta esforços cognitivos interiores *transcendendo* ao exterior para apreender epistemologicamente o objeto. Não será muito diferente o modo com o qual esse problema se dará na fenomenologia. Entretanto, circunscrito à fenomenologia, não se trata mais de esforços cognitivos, ou organização de estruturas interiores à razão pura, mas da intencionalidade da consciência ocupando esse lugar de comércio entre uma dimensão interior da consciência, portanto, imanente, e o exterior. Ainda que a intencionalidade obedeça a uma dinâmica transcendente, o esforço heideggeriano será de demonstrar uma *transcendência transcendente*, conforme será apresentado. Essa proposta deve resolver os problemas, já no interior do projeto fenomenológico, da imanência da intencionalidade. O que interessa salientar, por último, é como que a transcendência ainda permanece na arquitetura conceitual; bem como permanece também sua dinâmica, que é promotora da abertura dos contextos intencionais dentro dos quais um objeto pode ser intencionado.

Para, finalmente, oferecer uma alternativa a esse conceito, requer-se lidar com problemas muito fundamentais. Não se trata somente da simples possibilidade interna para projetos existenciais, ou de autocompreensão a partir da possibilidade última do *Dasein*,⁸ mas sim do que há de mais inconfuso: da lida cotidiana e da estrutura básica das diversas regiões de ser junto aos seus correlatos intuitivos. O primeiro ponto será o problema da imanência da intencionalidade⁹, tratado pela tradição fenomenológica. Para, ao fim, descobrir nela sua dinâmica transcendente.

2.1 Da intencionalidade à transcendência: a revelação do que tudo revela

No que diz respeito a alguns dos problemas citados recentemente, em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* encontra-se uma extensa discussão que retoma um clássico dilema do projeto fenomenológico. Nesse texto, em diversas passagens, o filósofo procura tematizar a intencionalidade que, aparentemente suprimida de Ser e Tempo, agora integrará

⁸ Optamos por manter na língua original o termo '*Dasein*'.

⁹ A fim de evitar equívocos: essa noção é surgida de um mal entendido dos escritos brentanianos, conforme ficará claro. E se torna tarefa das primeiras gerações da fenomenologia.

explicitamente ao quadro conceitual da ontologia fenomenológica em sua plena transformação em hermenêutica. As discussões que se seguem, da exposição da natureza da intencionalidade e sua transformação hermenêutica, têm como objetivo responder à pergunta central deste artigo: Como a intencionalidade, que revela cada coisa, revela a si mesma?. Defendemos que a fenomenologia heideggeriana, ao contrário das acusações, elabora uma tematização própria do assunto. Trataremos de apresentar a primeira etapa da resposta.

A integração da problemática da intencionalidade da consciência ao quadro da fenomenologia hermenêutica, para o filósofo, requer se ocupar com “os mais perigosos e insistentes” (*die gefährlichsten und hartnäckigsten*) dos problemas a serem resolvidos (cf. Heidegger, 1989, p. 82), isto é, a natureza dela (suas complexidades horizonte-temporais) e seu “fundamento”. O ponto de partida, entretanto, é mais simples. Com a ambição de liberar o terreno e desfazer mal-entendidos teóricos, Heidegger arrisca tomar a intencionalidade a partir do paradigma epistemológico: de um sujeito que transcende ao objeto. Ao tema, ele oferece um tratamento cuidadoso, mas radical. Vejamos algumas considerações iniciais:

O fato de os comportamentos: representação, juízo, pensamento, vontade serem estruturados intencionalmente, não é um princípio que se possa notar e saber, a fim de retirar daí, por exemplo, conclusões, mas é uma instrução para nos conscientizarmos do significado subjacente, da estrutura dos comportamentos, para constantemente nos assegurarmos, de forma renovada, da correção desse enunciado junto aos fenômenos. (Heidegger, 1989, p. 92, tradução própria).¹⁰

As afirmações do filósofo defendem que o ato intencional deve ser tomado como um comportamento intencional. A intencionalidade determina comportamentos e não mais vivências (*Erlebnisse*). Ao contrário do que parece, com a associação da intencionalidade aos comportamentos e não mais às vivências, não há um privilégio originário do comportamento prático-operacional, mas sim que ele tem a mesma originariedade das atividades de tematização especulativas, desde que sejam igualmente compreendidas como comportamentos. Além disso, uma conclusão evidente é que os comportamentos intencionais definitivamente afastam o paradigma clássico de um deslocamento da esfera subjetiva do

¹⁰ Encontra-se assim no original (GA 24, p. 92): “Dass die Verhaltungen: Vorstellen, Urteilen, Denken, Wollen, intentional strukturiert sind, ist nicht ein Satz, den man sich merken und wissen kann, um daraus etwa Schlüsse zu ziehen, sondern ist die Anweisung, das damit Gemeinte, die Struktur der Verhaltungen, sich zu vergegenwärtigen und ständig neu an den Phänomenen sich der Rechtmäßigkeit dieser Aussage zu versichern.”

sujeito rumo ao objeto.¹¹ Por fim, uma determinação importante que ocorre em decorrência disso, é que a intencionalidade, agora comportamental, não pode ser característica redutível à *subsistência* entre dois entes *subsistentes*. Sobre isso, afirma Heidegger:

(...) A intencionalidade não é uma relação *subsistente* entre entes *subsistentes*, o sujeito e o objeto, mas uma estrutura que constitui o caráter de relação do comportamento do *Dasein* como tal [...] A estrutura intencional dos comportamentos não é algo que seja imanente ao chamado 'sujeito' e que precise primeiramente da transcendência, mas a constituição intencional dos comportamentos do *Dasein* é justamente a condição ontológica da possibilidade de qualquer transcendência. Transcendência, *transcender*, pertence à essência do ente, que (com fundamento nela) existe enquanto intencional, isto é, existe sob o modo de um manter-se junto ao ente subsistente (Heidegger, 1989, p. 91, tradução própria).¹²

Apesar das dificuldades inerentes à linguagem artificial elaborada por Heidegger, é possível afirmar, contudo, que o texto consegue ser claro. Se a intencionalidade não é uma propriedade, mas integra uma estrutura relacional, os comportamentos intencionais, portanto, não pertencem a uma esfera imanente da consciência que cabe *transcender* rumo ao objeto. Quer dizer, a intencionalidade não é uma relação subsistente (*eine vorhandene Beziehung*) entre dois entes, mas é o caráter estrutural da relação delimitada como um "manter-se junto ao ente subsistente". O filósofo argumenta que a intencionalidade enquanto o caráter relacional do comportamento do existente humano com os entes é a estrutura que constitui o caráter relacional de todos os comportamentos do existente humano. Ou seja, não

¹¹Servindo de complemento, n'Os *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger conclui: "A intencionalidade não é nem algo objetivo, subsistente como um objeto, nem algo subjetivo no sentido de algo que ocorre dentro de um chamado "sujeito", cujo modo de ser permanece completamente indeterminado. Intencionalidade não é nem objetiva, nem subjetiva no sentido usual, mas antes as duas coisas ao mesmo tempo em um sentido muito mais originário uma vez que a intencionalidade, pertencente à existência do *Dasein* (o ser humano enquanto existente), permite que este ente, o *Dasein*, se relate com entes subsistentes". No original encontra-se assim: "Die Intentionalität ist weder etwas Objektives, vorhanden wie ein Objekt, noch ist sie subjektiv im Sinne von etwas, das innerhalb eines sogenannten Subjekts, dessen Seinsart völlig imbestimmt bleibt, vorkommt. Intentionalität ist weder objektiv noch subjektiv im üblichen Sinne, wohl aber beides zumal in einem viel ursprünglicheren Sinne, sofern die Intentionalität, zur Existenz des *Daseins* gehörig, ermöglicht, daß dieses Seiende, das *Dasein*, existierend zu Vorhandenem sich verhält" (HEIDEGGER, 1989, p. 91).

¹² Segue o trecho conforme selecionado no original (GA 24, p. 91): "(...) *Die Intentionalität ist nicht eine vorhandene Beziehung zwischen Vorhandenem, Subjekt und Objekt, sondern eine Struktur, die den Verhältnischarakter des Verhaltens des Daseins als solchen ausmacht* (...) *Die intentionale Struktur der Verhaltungen ist nicht etwas, was dem sogenannten Subjekt immanent ist und allererst der Transzendenz bedürfte, sondern die intentionale Verfassung der Verhaltungen des Daseins ist gerade die ontologische Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz. Transzendenz, Transzendieren, gehört zum Wesen des Seienden, das (auf ihr als Grund) als intentionales existiert, d. h. das in der Weise des Sichaufhaltens bei Vorhandenem existiert.*"

é uma coisa, um subsistente, mas uma estrutura relacional que possibilita toda relação com um algo. É um caráter dos comportamentos. Mais que isso, e mais importante: o que constitui os comportamentos como intencionais é o que condiciona igualmente qualquer movimento de transcender. E rompendo a associação da intencionalidade com as vivências, Heidegger precavê o ato intencional do imanentismo de qualquer natureza.

Outro aspecto importante é apreendido na afirmação de que, além da intencionalidade ser o caráter estrutural da relação, Heidegger a define como a “(...) razão *cognoscendi* da transcendência” (Heidegger, 1989, p. 91). Em outras palavras, o comportamento intencional, nas suas diversas formas e modos de ser, é o que dá a conhecer que há transcendência. Além disso, enquanto uma forma derivada, a intencionalidade também possibilita o acesso à transcendência enquanto estrutura ontológica fazendo-o acessível à investigação fenomenológica. Heidegger chega a definir, complementando a primeira sentença, que na relação entre as duas, a transcendência ocupa o lugar de ‘*razão essendi*’ da intencionalidade.

Entretanto, mesmo que a intencionalidade seja mais adequadamente concebida, outro problema persiste. Afirmar que a intencionalidade é constituída pelo que fundamenta a transcendência não significa retornar à relação de transcendência do sujeito ao objeto. Para evitar essa interpretação, nesse texto (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), o caráter da intencionalidade enquanto uma estrutura relacional é repreendido a partir dos termos epistemológicos escolásticos que, inclusive, derivam no termo ‘intencionalidade’. Heidegger retoma as caracterizações da intencionalidade até então empreendidas pela fenomenologia de Brentano e defende que suas tematizações permaneceram insuficientes e extrínsecas (Heidegger, 1989, p. 224). A acusação de insuficiência é dirigida à caracterização da intencionalidade como determinada por *intentio* e *intentum*. Estes conceitos significam, respectivamente, o *comportamento-em-relação-a* (*intentio* ou *intendere*), ou seja, o estar em direção ao que ocorre na relação da consciência a algo. Além da *intentio*, denomina-se o que todo *comportar-se-em-relação-a* complementa, o momento caracterizado como o *em-relação-ao-que* daquele comportamento, o *para-que* do *estar-direcionado*, na terminologia medieval: *intentum*.

Avançando sobre o momento intencional formalizado como *intentum*, é possível chegar ao coração do enigma fenomenológico da intencionalidade e sua recepção na

ontologia hermenêutica. Ela pode ser expressa na seguinte pergunta: “Como é que algo pode pertencer em certa medida ao ente subsistente, sem ser um ente subsistente, e pertencer ao mesmo tempo como um ente subsistente ao ser-aí, sem significar algo subjetivo?” (Heidegger, 1989, p. 97-8, tradução própria).¹³ Assim, o ser percebido não se determina enquanto uma propriedade da coisa, tampouco pertenceria a um sujeito que, na percepção, projetaria-o no objeto intencional, não podendo atribuir, portanto, à determinação do *modo-de-dar-se* (*Gegebenheitsweisen*) do objeto, algo tal como uma subjetivação. Isto significa, tomando a percepção como exemplo, que o ser percebido é relativo a ela, mas de forma alguma é um traço ‘interno’ da percepção. Heidegger situa na própria revelação dos fenômenos, como a condição de sua significatividade, uma dinâmica que não se deixa reduzir ao paradigma sujeito-objeto, nem a qualquer filosofia da consciência: trata-se da *compreensão de ser*.

Na ocasião de um ente que é dado pela intuição percepiente, ou seja, que é *descoberto* através da percepção, não é somente o caso de uma *descoberta*; deve ocorrer algo a mais que a doação de um ente de maneira significativa (de algo enquanto algo qualificado) que não esteja assegurado por instâncias meramente subjetivas. Trata-se do *modo de ser* do ente dado que necessita também ser compreendido, ser *aberto*. Na *direção-para* — o momento da *intentio* —, já precisa residir algo do gênero de uma compreensão do modo de ser de *subsistência* que estruture o contexto intencional em que algo aparece como algo. Para que um ente seja descoberto como algo qualificado no comportamento, pertence à intencionalidade, e a seus momentos constitutivos, a compreensão do modo de ser daquele ente para o qual se tende no *intentum*:

Primeiro, deparamo-nos com a intencionalidade. A esta pertencem não apenas *intentio* e *intentum*, mas também, originariamente, um modo de *ter-sido-descoberto* [*Modus der Entdecktheit*] do *intentum*. Ao ente que é percebido na percepção não pertence apenas o fato de ser descoberto, o *ter-sido-descoberto* do ente, mas também o fato de que o modo de ser do ente descoberto seja compreendido, isto é, descerrado [*erschlossen ist*]. Portanto, fazemos aqui uma distinção não somente terminológica, mas também por razões substanciais [*sachlichen Gründen*] entre o *ter-sido-descoberto* de um ente e o *descerramento* de seu ser. O ente só pode ser descoberto, seja pela via da percepção, ou por outro modo de acesso, quando o ser do ente já se estiver descerrado — quando eu o compreendo (Heidegger, 1989, p. 102, tradução própria).¹⁴

¹³ No Original (GA 24, p. 97-8): “Wie kann etwas in gewisser Weise zum Vorhandenen gehören, ohne ein Vorhandenes zu sein, und zugleich als dieses zum Dasein gehören, ohne etwas Subjektives zu bedeuten?”

¹⁴ No original (GA 24, p. 102), encontra-se: “Zunächst stoßen wir auf die Intentionalität. Zu dieser gehören nicht nur *intentio* und *intentum*, sondern ebenso ursprünglich ein Modus der Entdecktheit des in der *intentio* entdeckten *intentum*. Zu dem Seienden, das in der Wahrnehmung wahrgenommen ist, gehört aber nicht nur, daß es entdeckt

Um dos momentos do comportamento intencional, que tende ao *intentum* da correlação, deve ter como pressuposto o que Heidegger classifica como um modo de *ter-sido-descoberto*. Quer dizer, *modos de ser* são pressupostos de natureza ontológica da intencionalidade. Eles condicionam a individuação do ente que ocupa o papel de objeto intencional. Mais que isso, são a estrutura mais fundamental e responsável por designar um conjunto de estipulações acerca do contexto intencional, discriminando assim não só a possibilidade diversa dos comportamentos (perceptivos, imagéticos, etc.), mas também possibilidades de individuação e determinação caractéricas, bem como possibilidades existenciais que sempre são autoimplicadas em um contexto significativo.¹⁵

Situada em um contexto mais geral, a análise heideggeriana da intencionalidade tem como propósito mostrar as determinações ontológicas presentes nos comportamentos intencionais, em especial da intuição percipiente, relacionando-a diretamente, dentro de um quadro de relações de dependência, com a questão da compreensão de ser e, não obstante, com o problema da verdade (em suas dimensões de descerramento e descoberta); conforme demonstrou-se obedecendo os propósitos desta exposição. Contudo, a fim de tornar evidente a conexão correlativa enunciada acima, uma consideração prévia é oferecida por Heidegger:

O perceber é o ato de deixar vir ao encontro o ente subsistente. *O transcender é um descobrir* [Das Transzendentieren ist ein Entdecken]. O *Dasein* existe como descobridor. A descoberta do ente subsistente é o que possibilita sua liberação como algo que vem ao encontro. O ter-sido-percebido [Wahrgenommenheit], ou seja, a *liberação* específica de um ente na percepção, é um modo da descoberta em geral. *Descoberta* também é a determinação da liberação de algo na produção ou no juízo sobre (Heidegger, 1989, p. 99, tradução e grifos nossos).¹⁶

ist, die Entdecktheit des Seienden, sondern auch, daß die Seinsart des entdeckten Seien-den verstanden, d. h. erschlossen ist. Wir scheiden deshalb nicht nur terminologisch, sondern auch aus sachlichen Gründen zwischen der Entdecktheit eines Seienden und der Erschlossenheit seines Seins. Seiendes kann nur entdeckt werden, sei es auf dem Wege der Wahrnehmung oder sonst einer Zugangsart, wenn das Sein des Seienden schon erschlossen ist, — wenn ich es verstehe.”

¹⁵ Para melhor entendimento da proposta interpretativa adotada aqui, ver REIS (2014, p. 162-178). Nas seções, o autor defende que os modos de ser condicionam os diversos contextos intencionais em sua estrutura modal de possibilidade. Mais que isso, é discutida a relação entre modos de ser, comportamentos intencionais, bem como o que se denomina problema normativo do descobrimento intencional.

¹⁶ No original (GA 24, p. 99): “Das Wahrnehmen ist freigebendes Begegnenlassen von Vorhandenem. Das Transzendentieren ist ein Entdecken. Das Dasein existiert als entdeckendes. Die Entdecktheit des Vorhandenen ist das, was dessen Freigabe als eines Begegnenden ermöglicht. Die Wahrgenommenheit, d. h. die spezifische Freigabe eines Seienden im Wahrnehmen, ist ein Modus der Entdecktheit überhaupt. Entdecktheit ist auch die Bestimmung der Freigabe von etwas im Herstellen oder im Urteil über...”.

O perceber, como as demais posturas do comportamento intencional, constitui-se de um '*deixar-ir ao encontro de*' cuja natureza é libertadora do ente subsistente. É como se o existente humano, enquanto um agente perceptivo, ao tomar em seu comportamento certo ente, tornasse saliente um conjunto significativo já existente de antemão, mas implícito. No sentido de um pluralismo alético, Heidegger assinala que a *descoberta* é, por sua vez, uma determinação específica da liberação (*spezifische Freigabe*), entendida enquanto um 'deixar-ser do ente'. O *transcender*, o filósofo assinala, é um *descobrir*. Por sua vez, a *descoberta* é a determinação da liberação: o modo de *descoberta* é sempre uma liberação que tem o caráter de um deixar vir ao encontro do ente. Essa passagem é decisiva. Dela é possível concluir um dos esforços centrais em qualquer ontologia fenomenológica, neste caso, individuar é *transcender*. Além disso, esse "transcender" constitui-se também através da compreensão dos modos-de-ser que deve se dar. São os passos básicos de uma ontologia de orientação fenomenológica em sua virada hermenêutica.

Ora, a afirmação de que o comportamento intencional é estruturado pela *compreensão de ser* significa constatar que os modos de ser são possibilidades internas reguladoras da determinação e da fenomenalização em geral. Mais que isso, que a intencionalidade é o 'relacionar-se-a' que se relaciona com tudo aquilo e que individua os objetos através da compreensão e do contexto intencional pressuposto aos entes significativos.

Por ora, já é possível verificar que a intencionalidade que revela tudo, na fenomenologia hermenêutica, não fica indeterminada, a despeito das acusações. O descobrir intencional, assegurado pela compreensão de ser, é um *transcender*. Para além do fundamento no qual a intencionalidade toma seu poder, o que se segue dá a dimensão da importância da transcendência e pode começar a ser justificada a enigmática frase de Ser e Tempo segundo a qual diz que "*Ser é o transcendentis por excelência*" [*Sein ist das transcendentis schlechthin*] (SZ [*Sein und Zeit*], p. 38). Assim é como Heidegger apresenta a tese que na transcendência do Dasein reside a *possibilidade* e a *necessidade* da mais radical *individuação*, condensada em uma frase em *Ser e Tempo* (cf. SZ, p. 38). Dessa forma, os imbricamentos temáticos entre intencionalidade, compreensão, transcendência e individuação resultam em uma complexa relação de dependência que envolve a categoria modal de possibilidade, característico da virada existencial na fenomenologia.

Finalmente é possível articular com mais clareza o que cabe aos interesses deste trabalho. Após a interconexão agora conquistada, entre a essência da verdade e o “transcender libertador”, torna-se possível responder, na ontologia fundamental de Heidegger, como é o modo essencial de revelação daquilo que tudo revela.

Em resumo, só há comportamentos intencionais significativos — comportar-se com algo enquanto algo — seja com outros existentes humanos, utensílios, ou entes naturais, imaginários, semânticos; porque há na normatividade inerente à descoberta proporcionada pela intencionalidade algo tal como compreensão de ser. Conclui-se que a compreensão, enquanto estrutura fundamental da existência, possui a função de abertura do campo significativo e, no que diz respeito ao comportamento intencional com entes, ela apanha o componente modal (dos modos-de-ser) da transcendência. Assim como, necessariamente, a própria individuação do *Dasein*, como possibilidade, radica na transcendência. A transcendência se torna um princípio racional da fenomenologia; em outras palavras, um fundamento.

3 *Principium rationis e verdade: possibilidade interna do fundamento*

Anteriormente, após um longo percurso acerca da natureza da intencionalidade, Heidegger a determinou como um ‘*relacionar-se-a*’ que, de natureza comportamental, relaciona-se com tudo, mas que em sua própria efetividade, para que um ente seja descoberto como um algo qualificado em tal comportamento, na base deve operar uma compreensão do modo de ser daquele ente para o qual se tende como *intentum*. Enquanto entes, o que é individuado é constituído através da compreensão de ser, assim como um objeto intencional é intuído categorialmente. Daí que, assim como a intuição categorial excede o que é sensivelmente intuído, o ser é ‘*transcendens*’ na medida em que é a condição de inteligibilidade de todo ente que, quando transcendido, é compreendido em seu ser. E assim ocorre inclusive para o ente que o próprio *Dasein* é. O caráter transcendente da compreensão de ser é o fundamento da intencionalidade. Daí que se atesta a radicalidade da transcendência na fenomenologia hermenêutica.

Agora, porém, a discussão exige um passo maior: qual é a essência do fundamento que tudo revela ao transcender da intencionalidade comprehensiva? A resposta não encontramos de modo adequado nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. O que ocupa grande

parte dos seminários de 1927 é a natureza da intencionalidade e a apreensão de temas clássicos da fenomenologia na arquitetura da Ontologia Fundamental e até mesmo dos problemas clássicos da metafísica, como sua interpretação da Estética Transcendental.

É pouco tempo depois, em *Sobre a Essência do Fundamento (Vom Wesen des Grundes)*, que o autor de *Ser e Tempo* oferece alguns caminhos importantes para pensar os temas apresentados anteriormente. Em especial, a conexão entre o descobrir transcendente e um tema caro à fenomenologia de Heidegger, já elaborado no trabalho do ano anterior, quando se ocupava da interpretação de aspectos do pensamento kantiano: o tema da liberdade. Por fim, todo esse exame se articula com um problema clássico na ontologia fundamental que desde *Ser e Tempo* tem centralidade; a saber, o problema do fenômeno originário da verdade e a determinação normativa desta segundo possibilidades em termos de comportamentos descobridores. A seguir, reconstruiremos alguns aspectos importantes dessa temática.

Em *A Essência do Fundamento* o filósofo defende que é a partir de Leibniz que o problema do fundamento toma forma como a questão do ‘princípio da razão suficiente’. O filósofo transcreve trechos do *Primae Veritatis*. No desenvolvimento, a explicação baseada no texto Leibniziano se dirige a dois pontos diferentes¹⁷: o primeiro diz respeito àquele princípio que defende em todo ente instanciação de uma razão suficiente para sua existência; o segundo, diz respeito ao que constitui a natureza das declarações verdadeiras. O fenomenólogo apresenta a alusão que Leibniz faz a Aristóteles no que diz respeito à essência da verdade. Ainda que injustificadamente, pois a referência toma como essência da verdade em geral o que caracteriza a essência da verdade da enunciação: a *identidade*. A verdade do enunciado reside na determinação positiva que apresenta uma unidade no sentido de harmonia e sem a qual a verdade enunciativa não é.¹⁸ Para além disso, Heidegger deve denunciar outros sentidos em que a verdade se dá. E se ela é fenomenalização, as estruturas que a compõem podem ser tidas como a resposta à pergunta diretriz deste trabalho.

A conquista das duas concepções de verdade, uma denominada ôntica e outra ontológica, caracteriza o momento prévio da exposição. Resultante dessa distinção analítica

¹⁷ Na direção do que Hans Ruin aponta em *Leibniz and Heidegger on Sufficient Reason*. (cf. RUIN, 1998, p. 50-67).

¹⁸ Conforme H. Ruin (1998), a noção analítica de verdade (Ruin, 1998, p. 51), também denominada com ‘noção de concordância’, pode ser considerada como o que constitui aquilo que a verdade é segundo o pensamento leibniziano.

da verdade ôntico-ontológica, algumas considerações sobre a diferença ontológica são feitas. Para fixar uma distinção, a noção de ‘verdade ôntica’ não pode ser confundida com o conceito ôntico de verdade, ainda que sejam redutíveis e a primeira mais básica em termos da relação de dependência. Pode-se entender que ‘verdade ôntica’ diz respeito à “*conexão de representações*” expressa mais superficialmente pela verdade proposicional, mas que não se resume a ela. Ela se dá na própria individuação pré-proposicional do ente enquanto um fundamento mais originário da verdade predicativa da relação proposicional (S é P). Por outro lado, no que diz respeito à verdade, seu ‘conceito ôntico’ é evidenciado no tratamento clássico da metafísica ao tema. Como, ao exemplo em questão, Leibniz a comprehende. Assim sendo, *verdade ôntica*, enquanto fenomenalização de um ente qualificado, é o fundamento da predicação em geral, diz Heidegger. Ela pode ser considerada enquanto o processo pelo qual, em um determinado modo de ser, os entes se individuam dotados de uma identidade caractérica e normativa.

A predicação deve, para se tornar possível, instalar-se em uma revelação [*Offenbarmachen*] que não tem caráter predicativo. A verdade da proposição está enraizada em uma verdade mais original (desvelamento [*Unverborgenheit*]), na revelação pré-predicativa do ente, que podemos chamar de verdade ôntica” (Heidegger, 1976, p. 139, tradução nossa).¹⁹

Por sua vez, a análise genética do fenômeno da verdade ainda busca algo mais originário que o desvelamento do ente que possibilita a tematização, a predicação e, por conseguinte, a articulação proposicional. O que permite todo e qualquer comportamento é, não mais o desvelamento do ente, mas o desvelamento do ser. Não é a asserção de algo enquanto algo, nem a simples percepção circunvisiva de um ente qualificado enquanto tal. O que permite todo e qualquer comportamento expresso na verdade ôntica e a partir dela é o que permite asserir algo sobre algo: a própria condição de asseribilidade²⁰. Desta dimensão originária procede a famosa compreensão de ser (fenomenologicamente expressa como o “entendimento” do *que-ser* do ente e *como-ser* dele). Eis o que ele entende como *Verdade Ontológica*.

¹⁹ No original, em alemão (GA 9, p. 139): “*Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das nicht prädikativen Charakter hat. Die Satzwahrheit ist in einer ursprünglicheren Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem gewurzelt, die ontische Wahrheit genannt sei*”.

²⁰ Esta interpretação do que sugere o jargão *verdade do ser* é formulada por Reis (2000, p. 231-248).

A análise da gênese ainda se radicaliza ao fazer-se avançar perguntando pelo fundamento desse *desvelamento do ser*. É importante salientar que os fins de distinção entre as duas estruturas da significatividade obedecem a uma natureza analítica típica da fenomenologia. Apesar da relação genética, em que esta última seja mais originária, essa relação é de dependência com aquele primeiro desvelamento, a verdade ôntica. Se dão relacionalmente ôntico-ontologicamente, em que uma forma de desvelamento pressupõe a outra, não havendo uma sem a outra. Ou seja, uma relação de dependência não vertical. Em uma passagem direta sobre o tema, encontramos:

O desvelamento do ser, no entanto, é sempre a verdade do ser do ente, este sendo real ou não. Ao contrário também, no desvelamento do ente já está contido o desvelamento de tal ser. As verdades ontológica e ôntica dizem respeito, de forma diferente, ao ente em seu ser e ao ser do ente. Elas pertencem essencialmente uma a outra devido a sua relação com a diferença entre ser e ente (diferença ontológica) (Heidegger, 1976, p. 133-134, tradução nossa).²¹

Novamente, ao contrário do esperado, o texto de Heidegger é claro em apresentar uma forma de relação de dependência não vertical. A *diferença ontológica* é a evidência de uma relação onde os relatas articulam-se em um vínculo essencial. Conforme vimos, o elemento característico determinante da individuação do existente humano é o comportamento intencional para com o ente que, por sua vez, é organizado conforme modos e maneiras. Afinal, nesse ‘*comportar-se intencionalmente*’, a natureza da intencionalidade é constituída pela compreensão do modo de ser dos entes em dada situação.

Ora, isso significa afirmar que a diferença ontológica já é fática à medida que, nos comportamentos, os entes são individuados enquanto entes qualificados em referência aos modos e maneiras pelos quais eles são individuados como tais. Assim, o fenômeno da verdade se bifurca na verdade ôntica da individuação e na verdade ontológica dos modos e maneiras possíveis. Dessa forma, a bifurcação da verdade somente se faz possível a partir do entendimento da diferença ontológica. Ou ainda mais: é com a incursão da diferença ontológica que a bifurcação da verdade pode se dar. E se, conforme o jargão da ontologia

²¹ No original, em alemão (GA 9, p. 134): “*Unverborgenheit des Seins aber ist immer Wahrheit des Seins von Seiendem, mag dieses wirklich sein oder nicht. Umgekehrt liegt in der Unverborgenheit von Seiendem je schon eine solche seines Seins. Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden Seiendes in seinem Sein und Sein von Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum Unterschied von Sein und Seiendem (ontologische Differenz)*”.

hermenêutica, “*Dasein* é na verdade”²² — ou seja, que só há verdade se houver *Dasein* —, então a diferença ontológica, enquanto um “possibilitar”, se enraíza no fundamento da essência do *Dasein*. Conforme o filósofo, o fundamento da existência e também o “[...] fundamento da diferença ontológica determinamos ser a transcendência do *Dasein*” (Heidegger, 1976, p. 135). Predicar algo sobre a essência do *Dasein* é predicar algo a respeito do ser-no-mundo. Aqui, portanto, a essência do *Dasein*, a transcendência do *Dasein* e a constituição das partículas que compõem a estrutura fundamental do ser-no-mundo precisam ser melhor analisadas.

3.1 Fundamento e Essência: poder-ser, mundo e transcender

Na literatura especializada, o tema da significância do conceito fenomenológico de mundo é amplamente conhecido. Não examinaremos à exaustão, mas é preciso ressaltar que mesmo as concepções de “totalidade de entes” e “conjunção de significado relacional” dos entes intramundanos correm o risco de serem tomadas a partir da configuração de algo subsistente, que abriga os demais entes em seu interior. Portanto, *Mundo* como totalidade não diz respeito ao *quê* de algo, ou uma substância que possui conteúdo quidativo. Mas, diz respeito a um *como* contextual que, por isso, é melhor caracterizado a partir de um *estado* de conjunção relacional entre significados que se apresentam enquanto possibilidades. Assim sendo, é a tal ‘*abertura*’ por excelência e sem a qual não há significatividade, nem experiência. O mundo, este ‘*como*’ de um ente em sua totalidade, é o horizonte para o qual a ultrapassagem transcendente, de que a compreensão toma sua essência; e que algo como algo deve se dar. Dessa forma, mundo como totalidade não “é” um ente. Mais fundamentalmente, trata-se daquilo a partir do qual o existente humano comprehende os outros entes, que pode se comportar intencionalmente em relação a eles e, não obstante, compreender a si mesmo. No mundo como horizonte do compreender, e só por ele, o ente que nós mesmo somos, o existente humano, tem sua determinação característica formada: o nosso próprio ser já é entregue a nós mesmos como possibilidades que se apresentam nesse horizonte significativo.

Daí que é melhor entendida a clássica afirmação de *Ser e Tempo* segundo a qual os entes que são *Dasein* não têm possibilidades, mas são “[...] primariamente ser possível. O

²² GA 2 / SZ, p. 221: “*Dasein ist in der Wahrheit*”.

Dasein é sempre o que pode ser e como ele é sua possibilidade” (SZ, p. 191). Afirmar que o *Dasein* “pode seu ser” não contém a prerrogativa de assumir propriedades, ou se individuar a partir de uma instanciação de propriedades — que o ser humano pode ser racional ou irracional, bípede ou implume. Ao contrário, Heidegger lança mão de uma terminologia artificial para situar o poder-ser como horizonte de individuação em modos, maneiras e comportamentos, conforme a determinação de caráter de ser do *Dasein*. Diz o filósofo: “*O poder ser é aquilo em-função-de-que o Dasein é cada vez como ele é factualmente.*” (SZ, p. 193).²³ O poder ser, portanto, surge como possibilidades existenciais instanciadas, não como propriedades, mas como disposições para certos comportamentos aos quais um indivíduo se lança projetivamente ou se comprehende capaz de desempenhar. O que organiza essas capacidades de alcançar uma individuação pessoal e de encontrar uma determinação em possibilidades é o artifício já mencionado “*em-função-de*” (*worum-willen*).

Agora, retornando ao texto e ao tema que estamos examinando detidamente, é possível identificar no artifício terminológico elaborado por Heidegger um caráter fundamental com relação ao conceito fenomenológico de mundo. Vejamos:

O *Dasein* se dá a significar a partir de seu mundo quer dizer que, neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo, o *Dasein* se temporaliza como um si-mesmo, isto é, como um ente cujo ser lhe é entregue. No ser deste ente está em jogo o seu poder-ser. O *Dasein* existe *em-função-de* si mesmo. Porém, se o mundo é o que, no processo de ultrapassagem, dá origem à mesmidade que se temporaliza pela primeira vez, então ele [mundo] se revela como aquilo em-função-de-que o *Dasein* existe. O mundo tem o caráter fundamental de ser *em-função-de...*, isso no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada *em-função-de* ti, *em-função dele*, *em-função disso* e assim por diante. O *Dasein* existe *em-função-dele* mesmo. (Heidegger, 1976, p. 157, tradução nossa).²⁴

Essa passagem é clara ao explorar a ideia heideggeriana de que mundo, para o *Dasein*, não é o simples um conjunto de objetos, tampouco um contexto neutro. Mas um contexto com o qual o *Dasein* necessariamente se importa, e que se apresenta na disposição comportamental *em-função-de*. Quando o filósofo também fala em ‘*ultrapassagem*’,

²³ No original, a terminologia artificial sinalizada na tradução pelo itálico é o artifício “*worumwillen*”.

²⁴ Do Original (GA 9, p. 157): “*Dasein gibt »sich« aus »seiner« Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein Selbst, d. h. als ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden geht es um dessen Seinkönnen., Das Dasein ist so, daß es umwillen seiner existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Unwillen von . . . und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt. Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst.*”

novamente retorna à ideia de que o mundo é experimentado como o conjunto de significados *em-função-de-que* o *Dasein* se projeta para além. Ou seja, é um horizonte que comporta um determinado contexto de significância e que é estruturado com relação ao “*em-função-de-que*” o *Dasein* se comporta. E isso ocorre até no caso do existente humano se projetar para além de si, por exemplo, ao comportar-se com relação a um ente que ele mesmo não é, ele está se projetando para um contexto intencional²⁵ determinado e normativamente estruturado: está se engajando com o mundo e desempenha um comportamento *em-função-de*.

A passagem conclui, por fim, que o *Dasein* depende do mundo para se engajar consigo mesmo. Ela é clara em afirmar que é o que ocorre sempre em primeiro: a mesmidade do *Dasein*. Isto significa que o *Dasein* não se situa no mundo simplesmente, mas ele é no mundo, ao fim e ao cabo, é *em-função-de-si*. As possibilidades que, no projeto, se desdobram em disposições para certos comportamentos com ente, inclusive em relação ao ente que ele mesmo não é, o individua existencialmente por auto-implicação. Nesse engajamento com o mundo, o *Dasein* se revela e se funda, autêntico ou inautenticamente, enquanto suas possibilidades que, não obstante, no mundo e pelo mundo se apresentam. Finalmente, o texto sugere que o mundo se revela como aquilo *em-função-de-que* o ser humano existe. É no encontro com o mundo que o *Dasein* se relaciona com os entes em função de seus propósitos, preocupações e projetos individuais.²⁶

Na nossa busca pelo fundamento que encontra na transcendência um movimento de ultrapassagem ao mundo (mais precisamente, o comportamento *em-função-de-que* o *Dasein* é), permanece necessário responder à questão que o próprio Heidegger situa na continuidade do texto: em que medida reside na transcendência a possibilidade interna para algo tal como fundamento em geral? Ou seja, como a transcendência é a essência do fundamento? E isto significa responder como a transcendência é a essência da fenomenalidade. Em uma longa passagem, Heidegger responde:

²⁵ A proposta de interpretação de mundo como “contexto intencional” é de Martel (cf. 2008). Com ela é possível, em partes, preservar o conceito ontológico de transcendência — já que “[...] da transcendência faz parte mundo” (*Zur Transzendenz gehört Welt als das*) (GA 9, p. 141) — sem a ameaça de interpretá-lo como algo que subsiste, ou como uma “esfera” de substâncias.

²⁶ Heidegger logo abaixo acrescenta que as considerações são neutras e de natureza ontológicas. É um tema bastante conhecido pela literatura especializada. Quer dizer que não podem ser tomadas como avaliações antropológicas e ônticas. Isso significa que mesmo que os projetos e preocupações sejam altruístas, é em função de um projeto determinado que o *Dasein* acaba individuando a si mesmo e sua própria identidade.

O mundo se apresenta ao Dasein como a totalidade do em-função-de-si-mesmo, ou seja, em-função-de um ente que é co-origiariamente: o ser-junto-do... ente subsistente; o ser-com... o Dasein de outros entes; e o ser-para... si mesmo. O Dasein só pode ser para si mesmo dessa maneira se ultrapassar-se no em-função-de. A ultrapassagem em-função-de ocorre apenas em uma “vontade” que, como tal, se projeta sobre as possibilidades de si mesmo. Esta vontade, que essencialmente sobreprojeta e, assim, adianta ao Dasein o *em-vista-de*, não pode, portanto, ser um desejo específico, um “ato de vontade” em contraste com outros comportamentos (por exemplo, imaginar, julgar, alegrar-se). *Todos comportamentos estão enraizados na transcendência*. Nessa “vontade”, porém, deve “formar” o próprio em-vista-de como ultrapassagem. Mas o que, segundo sua essência, antecipa adiantando o *em-vista-de*... enquanto tal, e não o produz apenas como realização de um eventual esforço, é o que chamamos de *liberdade*. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. Assim, a transcendência não se encontra com o *em-vista-de* como algo que possui um valor e um propósito em si mesmo, mas a liberdade mantém— e especificamente como liberdade — o em-função-de em-face-de-si. Neste ato de transcendência, onde mantém-em-face-de-si o em-vista-de, ocorre Dasein humano, de modo que ele está comprometido com a essência de sua existência, ou seja, pode ser um si mesmo livre. Aqui, porém, a liberdade se revela ao mesmo tempo como a possibilidade de comprometimento e responsabilidade em geral. Somente a liberdade pode permitir ao Dasein criar e deixar acontecer um mundo como mundo (*welten*). O mundo nunca é, mas mundeia (acontece *como* mundo [*weltet*]²⁷) (Heidegger, 1976, p. 163-4, tradução nossa).²⁸

A passagem é bastante relevante, nela é possível verificar o esforço do filósofo em precisar algumas significações chave. Em primeiro lugar, observamos a afirmação segundo a qual, a ultrapassagem em-função-de é decorrente de uma *vontade* (*Wille*). O conceito de vontade, porém, é empregado no texto para dar conta de prever uma experiência muito mais básica que o ato de vontade ou de desejo. O conceito de vontade é utilizado para caracterizar a manifestação da ultrapassagem *em-vista-de*, mas que não se confunde com ela.

²⁷ Na terminologia artificial elaborada por Heidegger, é difícil encontrar uma correspondência não composta para os termos “*weltet*” e “*welten*”. Na tradução brasileira em *Os Pensadores* (1989), Ernildo Stein opta por traduzir ambos vocábulos por “acontecer como mundo”.

²⁸ Do original (GA 9, p. 163-4): “*Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d.h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei Vorhandenem, das Mitsein mit... dem Dasein Anderer und Sein zu ... ihm selbst. Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es »sich« im Umwillen übersteigt. Der umwillentliche Überstieg geschieht nur in einem »Willen«, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft. Dieser Wille, der dem Dasein wesenhaft das Umwillen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein »Willensakt« im Unterschied zu anderem Verhalten (z.B. Vorstellen”, Urteilen, Sichfreuen). Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt. Jener »Wille« aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst »bilden«. Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Demnach stößt die Transzendenz nicht auf das Umwillen als auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck, sondern Freiheit hält sich — und zwar als Freiheit — das Umwillen entgegen. In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschena, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt. Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und weiten lassen. Welt ist nie, sondern weitet.“*

Trata-se de um termo que designa a instância que condiciona a transcendência para contextos intencionais significativos, é aquilo que possibilita internamente todo comportamento significativo que é em função de algo. Essa possibilidade interna, que o filósofo denomina '*vontade*', é antes uma capacidade de vincular-se às projeções e possibilidades, é o que chama também por *liberdade*. A possibilidade de engajamento e vinculação à significatividade que articula as disposições que sustentam comportamentos intencionais, bem como suas consequências normativas de individuação, é o que entendemos aqui por *liberdade*. Não depende de um esforço e tampouco se caracteriza por um arbítrio. Mas sim é a possibilidade interna e silenciosa de vincular-se em projetos *em-função-de* deixar o ente *ser* o que é, de deixar que o ente se fenomenalize de acordo com o contexto intencional.

4 A essência da manifestação

Até agora, o tema da verdade se estabelece sempre nas imediações das considerações feitas. A fim de esgotar as problemáticas, devemos investigar finalmente como ele aparece e se articula com os conceitos até então reconstruídos. Um ponto importante a se ressaltar é que a *verdade* é apresentada em *Ser e Tempo* como um fenômeno. Ora, nos resta, portanto, estabelecer as condições de fenomenalização desse fenômeno originário segundo o texto: se ele é entendido como um fenômeno, qual sua essência? Alguns elementos e a articulação de uma relação de dependência dos conceitos apresentados já se torna evidente. Ainda assim, vejamos o que ainda é possível considerar.

Uma primeira consideração acerca da problemática do fenômeno originário da verdade precisa ser feita. Ela diz respeito à afirmação de que a verdade, no sentido de *Aletheian* (*ἀλητείαν*), é um fenômeno. Qualquer crítica feita à suposta indeterminação da essência desse fenômeno da verdade não leva em consideração um aspecto central do texto heideggeriano. O significado do conceito fenômeno que é usado inicialmente em referência ao ente, é ampliado para além das concepções somente objetivas que o conceito de fenômeno poderia derivar. Levando em conta essas considerações, ao entendermos o conteúdo do termo “fenômeno” como é empregado por Heidegger ao predicar o conceito filosófico de verdade, também ficará mais cristalina a fragilidade da teoria que deduz uma indeterminidade no fundamento do ‘*fenômeno mais originário da verdade*’. Ora, se a pretensão de Heidegger, nos textos situados à época de *Ser e Tempo*, ainda se compromete

explicitamente com um projeto de ontologia orientado fenomenologicamente, um ponto de partida para apresentação do significado do termo fenômeno pode ser pelo entendimento do que ele pretende com uma ‘investigação fenomenológica’.

O conceito de *fenomenologia*, diz Heidegger, indica antes uma expressão²⁹ que pode ser formulada em grego: entendendo o λεγειν (que deriva o radical ‘logia’) como um discurso capaz de *deixar-ver* (*Sehenlassen*), portanto, sinônimo a αποφανεσθαι; fenomenologia (ou a expressão λεγειν τα φαινομενα) é em sua origem um esforço de αποφανεσθαι τα φαινομενα, deixar ver o que se revela nele mesmo como ele por si mesmo se revela (*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*) (SZ, p. 34). Ou seja, a visualização daquilo que se revela a partir de si mesmo. A fenomenologia pressupõe uma mostração do fenômeno assim como ele se mostra ao ser experimentado.

É importante mencionar o que Heidegger adverte. A saber, aquilo “que se mostra”, que garante a expressão fenômeno, não pode ser entendido como o ente que é acessível na intuição, o objeto intencional pura e simplesmente. Pelo contrário, mesmo que fenômeno sempre remeta a “aparecimento” (*Erscheinung*), ele se caracteriza mais precisamente ao que aparece como *algo-que-se-mostra-em-si-mesmo* e isso significa apreender o ocultamento das significações contextuais que garantem a identidade do ente que vem de encontro: o ente saliente no comportamento é ‘desocultado’ a partir de significações que permanecem ocultas e dissimuladas em segundo plano. O *descoberto* remete ao que mesmo encoberto se mostra como tal. Daí que fenomenologia não é uma orientação que se esgota em uma psicologia descritiva da experiência do ente que se mostra, mas que investiga aquilo que nessa mostração se garante em si mesmo enquanto condições do que se mostra, ainda que oculto. Dessa forma, o *ver* da fenomenologia é uma *desconstrução do evidente* capaz de visualizar o que permanece encoberto naquilo que é evidente. Em outras palavras, a ‘*mostraçāo*’ da fenomenologia é aquela que deve deixar ver que o evidente é apenas uma modificação das condições de sua evidência, as possibilidades normativas determinantes do comportamento.

É possível entender o que quer Heidegger ao pretender tematizar a verdade como um fenômeno. Tomar o descobrir como fenômeno requer evidenciar as conexões formais entre o que se mostra como descoberto, descobrir e a abertura. Quer dizer, requer demonstrar a

²⁹ Fazemos aqui uma brevíssima reconstrução dos aspectos centrais do §7 de Ser e Tempo. Como não é possível uma reconstrução na íntegra, indicamos SZ / GA 2, p. 34.

dinâmica de ocultamento e desocultamento. Ao fim e ao cabo, a descoberta pressupõe possibilidades de descoberta que permanecem encobertas na verdade como fenomenalização.

Em uma decomposição analítica, a colocação da pergunta pelo *fenômeno da verdade* tem como objetivo tematizar uma conexão originária do (1) comportamento para com o ente que vem ao encontro no interior do mundo, deixando-se ser o que é; a partir das (2) significações que são tomadas no *poder-ser* que dá referência ao comportamento; situados (3) na conjuntura de significações *em-função-do-que* se comporta de tal ou tal modo; que, em última instância, por auto-implicação, remetem à (4) identidade existencial individuada pelo agente no comportamento. A esse comportamento intencional, como vimos, diz respeito aos modos e maneiras pelos quais um ente é tomado, ou seja, remetem ao caráter de ser determinante do ente que nós mesmo somos (não por propriedades, mas por modos possíveis).

Mais fundamental a essa série, o filósofo sugere que deve haver uma estrutura determinante e habilitadora em geral da qual todos os modos de ser em suas variações comportamentais devem fazer referência. Concomitante ao período de preparação de *Ser e Tempo*, e apresentada no seminário no semestre de inverno de 1927-28, Heidegger chega a fazer referência a essa estrutura essencial.³⁰ O seu contexto é de discussão da doutrina da personalidade e da doutrina da *apercepção da consciência* interna transcendental. Assim sendo, como um análogo ao sentido interno do modelo kantiano, o autor de *Ser e Tempo* caracteriza essa estrutura essencial pelo ‘*Eu-posso*’, uma força silenciosa que se garante enquanto uma capacidade (*das Vermögen*), um ‘*eu-posso* como ‘*eu-consigo*’ (*ich-kann als ich-vermag*) por espontaneidade (*Spontaneität*) pressuposto no comportar-se. Se o *Dasein* não tivesse como seu tipo-de-ser (*Seinsart*) caracterizado pelo ‘*poder-ser*’, não haveria condição para abertura significativa pelas quais ocorrem comportamentos com entes qualificados.

Essa capacidade possibilitadora da abertura significativa é o que Heidegger também denomina como *vontade* (*Wille*), conforme vimos. A determinação do caráter de ser do *Dasein*, de estar determinadamente *capaz* e *aberto* sempre em modos e maneiras possíveis, que condicionam os comportamentos intencionais em geral, é o que se chama ‘*liberdade*’.

³⁰ Nas preleções de inverno do semestre de 1927-28, Heidegger oferece uma interpretação fenomenológica ao pensamento kantiano. Para ver mais sobre os aspectos da doutrina da apercepção transcendental e a “espontaneidade de ser livre” (cf. GA 25, p. 378-80).

Antes disso, em *Ser e Tempo*, quando o filósofo trabalha o problema da transcendência temporal do mundo, essa determinação sobre a natureza radical da liberdade já havia aparecido, aparentemente sem muita ênfase. Tudo que é descoberto (*entdeckt*) e aberto/descerrado (*erschließt*) pelo *Dasein*, concerne à *liberdade* do *Dasein*. Essa *liberdade* essencial e fundamentadora, enquanto um *deixar-ser*, conforme visto, não é o puro arbítrio. Ao contrário: ao *deixar-ser* do ente em sua totalidade, é que uma liberdade negativa ou positiva pode se manifestar como arbítrio. É somente após a abertura do aberto (a ultrapassagem ao mundo), possibilitada por essa *liberdade* essencial é que o *Dasein* pode onticamente se orientar conforme seu arbítrio. Porque antes de tudo ele é livre para poder seu ser.

Assim entendido, o *fenômeno da verdade* tem como possibilidade interna de sua complexa conexão algo tal como a *liberdade*. Ou seja, ele é a conexão do ente qualificado, em seu vir ao encontro, com o que, no fundo, nada além é senão a própria possibilidade de comportar-se.

Se por um lado, a crítica à indeterminação da essência da verdade se revela bastante frágil, a introdução, na arquitetura conceitual da ontologia fundamental, de um análogo à *apercepção transcendental* traz novos problemas. A saber: a natureza fenomenológica desse sentido interno e de sua autoafecção; bem como a situação dos elementos subjetivos da *doutrina da personalidade* na analítica do *Dasein*. Um conjunto de dificuldades que não cabem nesta investigação, mas suscitam dúvidas pertinentes à crítica aqui colocada. Em direção à tematização de um plano mais básico restaria assinalar como a *temporalidade ek-stática*, expressa na unidade do *cuidado*, tem conexão com a abertura significativa e o *poder-ser* que o *Dasein* toda vez se encontra capaz. Ainda assim, o prosseguimento na tarefa de resposta deve respeitar uma direção aqui estabelecida: o primado da categoria modal da possibilidade e de uma fenomenologia da possibilidade.

5 Conclusão

Uma série de dificuldades pode ser vislumbrada quanto à pergunta que governou nossa investigação: ‘se a intencionalidade revela tudo, o que revela a intencionalidade?’. Agora, ela pode ser respondida. Finalmente, é na *possibilidade* de revelação em geral que a transcendência revela os entes tomados em relação através do *comportar-se*. Mais que isso,

não podemos caracterizar uma essência da verdade não-transcendente porque: (1) nem essência, tampouco transcendência, se referem a algo de natureza substancial; (2) verdade não diz respeito à *vivência* que se funda na consciência, mas, antes disso, às dinâmicas de descobrimento/encobrimento na relação significativa com algo; (3) porque estão fundadas no *Dasein* enquanto seu ‘Aí’ (*Da*), diz respeito às condições de asseribilidade, ou condições de significatividade de um ente individuado segundo seu contexto significativo e normativo. Por fim, a única consideração acerca do caráter impressional, afetivo ou não-intencional — ou *hylético* — do *fenômeno da verdade* é que para este último se dar, qualquer ‘*vivência material*’ ou *hylética* precisa ser atravessada pela estrutura existencial da compreensão.

Primeiro tratamos especificamente do problema fenomenológico da imanência da intencionalidade. Ao associar o ato intencional com o comportamento, Heidegger promove uma modificação que liberta a intencionalidade de qualquer dependência às *vivências*. Isto significa dissociá-la também de sua subordinação à consciência. Em decorrência dessa dissociação, o filósofo *põe em liberdade* os comportamentos e suas determinações, isto é: a partir de modos e maneiras possíveis que são compreendidas, condicionam-se normativamente a certos comportamentos com relação aos entes. Assim sendo, quando o *Dasein* se comporta com um ente qualificado está pressuposto ao comportamento uma determinada compreensão de ser desse ente. Os comportamentos são sempre normativamente ajustados aos contextos intencionais determinados, ou seja, eles tornam salientes significados anteriormente apreendidos, mas que permanecem, como condição, em segundo plano.

Segundo, identificamos na interpretação heideggeriana de elementos da metafísica moderna, em especial no que diz respeito ao tema do ‘*princípio de razão suficiente*’, a remissão da verdade do enunciado à individuação de um ente qualificado, a verdade ôntica. Nessa direção, em um estrato mais básico das condições de fenomenalização de um ente, apresentamos o que é entendido como a abertura significativa que torna possível o comportamento em geral.

Em um terceiro momento, reconstruímos a relação de dependência entre o contexto intencional de descobrimento e o compreender. O primeiro foi apresentado como o horizonte para onde o transcender da compreensão visa toda vez que um ente é instanciado e tomado como algo por um comportamento. Assim sendo, o comportamento se dá sempre —

repetindo a terminologia artificial elaborada por Heidegger — *em-função-de* sua identidade e, por autoimplicação, individuando o existente humano existencialmente. Que, ao fim, captura uma estrutura fundamental: o *poder-ser* como uma condição formal que determina comportamentos, a partir de compreensão em modos, que individuam entes e singularizam o existente humano.

A fim de conclusão, algo em comum com os diversos tópicos apresentados nos dão não apenas uma conexão, mas a resposta final às perguntas. Mais precisamente, a intencionalidade, sendo sempre característica de um comportamento enquanto transcender *em-função-de*; a diferença ontológica e também a verdade descansam sobre o mesmo fundamento: a *liberdade*. Mais radicalmente, *transcendência* e *verdade ontológica* (condição de asseribilidade para a individuação ôntica) são determinadas pela *liberdade* enquanto tal (*Freiheit*). *Liberdade* essa que nada mais é senão um *Eu-posso* espontâneo em que ser é encontrar-se determinado pelo possível.

Referências

- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.
- CARDOSO, Adelino em KÜHN, Rolf. *Ipseidade e praxis subjectiva*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- _____. Gesamtausgabe, Band 2 (GA 2): *Sein und Zeit* (SZ). 16ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- _____. Gesamtausgabe, Band 24 (GA 24): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik der Reinen Vernunft*. In: HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe, Band 25 (GA 25): Abteilung II: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Vom Wesen des Grundes*. In: HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe, Band 9 (GA 9): Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 123-175.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- MARTEL, Christoph. *Heideggers Wahrheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin: Ed. Walter de Gruyter. 2008.

REIS. Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

_____. *Sentido e Verdade: Heidegger e a “Noite Absoluta”*. Veritas: Fenomenologia e Hermenêutica. Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-248, jun. 2000.

RUIN, Hans. *Leibniz and Heidegger on Sufficient Reason*. *Studia Leibnitiana*, vol. 30, n. 1, 1998, p. 49–67. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40694334>. Acesso em: 10 abr. 2024.

TUGENDHAT, Ernst. *Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: Editora Ulbra, 2002.

Recebido em: 14/07/2024.

Aprovado em: 27/05/2025.

Publicado em: 01/08/2025