

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**HEIDEGGER E KANT: O PROJETO ONTOLÓGICO
DE *SER E TEMPO* E A INTERPRETAÇÃO
FENOMENOLÓGICA DA *CRÍTICA DA RAZÃO
PURA***

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Jaderson Oliveira da Silva

**Santa Maria, RS, Brasil
2013**

**HEIDEGGER E KANT: O PROJETO ONTOLÓGICO DE
SER E TEMPO E A INTERPRETAÇÃO
FENOMENOLÓGICA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA***

Jaderson Oliveira da Silva

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS, Brasil

2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Oliveira da Silva, Jaderson

Heidegger e Kant:: o projeto ontológico de Ser e Tempo e a interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura / Jaderson Oliveira da Silva.-2013.

106 f.; 30cm

Orientador: Róbson Ramos dos Reis

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2013

1. Heidegger 2. Crítica da Razão Pura 3. Interpretação fenomenológica 4. Ontologia 5. Tempo I. Ramos dos Reis, Róbson II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A comissão examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**HEIDEGGER E KANT: O PROJETO ONTOLÓGICO DE *SER E*
TEMPO E A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA *CRÍTICA*
*DA RAZÃO PURA***

elaborada por
JADERSON OLIVEIRA DA SILVA

**Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia**

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Róbson Ramos dos Reis - UFSM
(Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Paulo Rudi Schnneider - Unijuí

Prof. Dr. Marcelo Fabri - UFSM

Santa Maria, 30 de outubro de 2013.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

HEIDEGGER E KANT: O PROJETO ONTOLÓGICO DE *SER E TEMPO* E A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

AUTOR: JADERSON OLIVEIRA DA SILVA
ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 30 de outubro de 2013

O objetivo do trabalho é reconstruir a interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* realizada por Heidegger ao final dos anos vinte à luz da tarefa de destruição da história da ontologia seguindo o fio condutor da problemática da temporalidade. A reconstrução é focada no livro *Kant e o problema da Metafísica* (1929), considerado em conexão com os cursos do período ao redor de *Ser e Tempo*, especialmente, *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* (1927-28) e *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927). Após o exame das orientações metodológicas centrais derivadas da tarefa de desenvolver uma *destruição* fenomenológica da história da ontologia, o trabalho apresenta a interpretação da tese kantiana sobre o ser e reconstrói o pano de fundo em que é formulada a tese segundo a qual a *Crítica* de Kant deve ser compreendida enquanto um projeto de fundamentação da metafísica. Estas considerações permitem reconstruir a interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* enquanto fundamentação da metafísica, a qual investiga o problema pela possibilidade de uma compreensão ontológica prévia que permite a manifestação do ente à razão humana finita. À luz das orientações do projeto ontológico de *Ser e Tempo*, a reconstrução centra o foco na problemática da natureza temporal do horizonte da objectualidade pura, desenvolvida por Heidegger mediante interpretações da doutrina do esquematismo e da dedução transcendental. Deste modo, o trabalho procura esclarecer a afirmação segundo a qual Kant foi “o primeiro e único que se moveu durante um trecho do caminho da investigação na dimensão da temporalidade”.

Palavras-chave: Heidegger; *Crítica da Razão Pura*; interpretação fenomenológica; ontologia; tempo.

ABSTRACT

Master Thesis
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

HEIDEGGER AND KANT: THE ONTOLOGICAL PROJECT OF BEING AND TIME AND THE PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF CRITIQUE OF PURE REASON

AUTHOR: JADERSON OLIVEIRA DA SILVA

ADVISOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Date and place of the defense: Santa Maria, October 30, 2013.

The goal of this work is to provide a reconstruction of Heidegger's phenomenological interpretation of *Critique of Pure Reason* carried out in the late twenties in light of the task of a destruction of the history of ontology on the guideline of the problem of temporality. The reconstruction is focused on *Kant and the Problem of Metaphysics* (1930) regarded in connection with text-courses from the period around *Being and Time*, in particular *The Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason* (1927-28) and *The Fundamental Problems of Phenomenology* (1927). After an examination of the central methodological lines derived from the task of phenomenological destruction of the history of ontology the work presents the interpretation of Kant's thesis about being and the background in which it is formulated the thesis according to which Kant's Critique must be understood as a project to lay the foundations for metaphysics. By means of these considerations the work is able to reconstruct the phenomenological interpretation of *Critique of Pure Reason* as a laying of the foundation for metaphysics which inquires into the problem about the fore ontological understanding that enables entities to become manifest to finite human reason. In light of central orientations provided by the general ontological project of *Being and Time* the center of attention is the temporal nature of pure objectivity horizon which is developed by means of interpretations of transcendental schematism and transcendental deduction. Thus the work is intended to illuminate Heidegger's claim according to which Kant "is the first and only one who traversed a stretch of the path toward the dimension of temporality".

Keywords: Heidegger; *Critique of Pure Reason*; phenomenological interpretation; ontology; time.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O PROJETO DE DESTRUIÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA E A PROPOSTA DE UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA	12
1.1 Os trabalhos da “década kantiana” de Heidegger	12
1.2 Vias de abordagem à interpretação heideggeriana da <i>Crítica da Razão Pura</i>	15
1.3 As linhas diretrizes do projeto ontológico de <i>Ser e Tempo</i> e a proposta de <i>destruição da história da ontologia</i>	18
1.3.1 O “esquecimento” e a proposta de retomada da <i>questão pelo ser</i>	18
1.3.2 A estrutura da <i>Seinsfrage</i> enquanto busca pelo <i>sentido de ser</i>	20
1.3.3 As tarefas projetadas para a primeira parte de ST: <i>analítica do Dasein</i> e a problemática da <i>temporalidade do ser</i>	23
1.3.4 A tarefa de uma <i>destruição da história da ontologia</i> e a posição da CRP no interior desta proposta.....	26
1.3.5 O conceito preliminar de fenomenologia (ST, §7).....	31
1.3.6 O projeto do curso <i>Problemas Fundamentais da Fenomenologia</i> e os componentes do método fenomenológico: <i>redução, construção e destruição</i> . 35	
1.4 As linhas diretrizes da interpretação fenomenológica da CRP	41
2. A TESE ONTOLÓGICA DE KANT E O PROJETO DE FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA COMO CIÊNCIA	45
2.1 Existência, percepção e <i>diferença ontológica</i> : a tese kantiana sobre o ser 46	
2.1.1 A interpretação das formulações negativa e positiva da tese	46
2.1.2 A caracterização kantiana da efetividade/existência por recurso à percepção.....	50
2.1.3 A constituição intencional da percepção: <i>intentio, intentum</i> e <i>compreensão de ser</i>	53
2.1.4 Os resultados da interpretação da tese de Kant.....	59
2.2 O projeto de fundamentação da metafísica como ciência	60
2.2.1 Comportamento científico, objetificação e auto-fundação da ciência.....	61

2.2.2 Ontologia regional, ontologia fundamental e o projeto da CRP enquanto fundamentação da ontologia como ciência	66
3. ESQUEMATISMO E TEMPO: A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA ONTOLOGIA.....	70
3.1 O conceito dogmático de metafísica e a “revolução copernicana” de Kant	71
3.2 A natureza finita e intuitiva do acesso ao ente pela razão humana	75
3.3 Os elementos do conhecimento puro e o problema da sua unidade: a <i>síntese</i>	82
3.4 As duas vias da dedução transcendental e o papel fundamental da imaginação	85
3.5 O esquematismo como núcleo da fundamentação kantiana da ontologia..	88
3.6 A imaginação como “raiz comum” e a temporalidade como estrutura originária subjacente na fundamentação kantiana da metafísica	93
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

INTRODUÇÃO

A presente dissertação¹ tem por objetivo reconstruir a interpretação da *Crítica da Razão Pura* elaborada por Martin Heidegger no livro *Kant e o Problema da Metafísica* (1929) e em cursos do período da segunda metade dos anos vinte: *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* (1927-28); *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927). Tomando como ponto de partida o projeto ontológico de *Ser e Tempo*, desde o qual é projetada a tarefa de uma “destruição da história da ontologia”, que buscaria investigar a vinculação esquecida entre tempo e ser implícita nas abordagens ontológicas do passado, o foco da reconstrução consiste em explorar a tese de que a interpretação da *Crítica da Razão Pura* consiste em uma fundamentação da metafísica em cujo núcleo se encontra a atividade de síntese da imaginação transcendental, que se enraíza, por sua vez, no fenômeno do tempo.

Deste modo, a reconstrução pretendida limita-se a explorar a leitura heideggeriana de Kant desde o interior do contexto do projeto filosófico esboçado em *Ser e Tempo* e continuado nos cursos do período. Para tal, iniciaremos nossa reconstrução mediante a consideração de que a proposta heideggeriana de leitura da obra de Kant não deve ser entendida desde a perspectiva de um comentário historiográfico tradicional. Ao invés disso, a partir da reconstrução das diretrizes do projeto de “destruição fenomenológica”, buscaremos lançar luz sobre a ideia de uma “interpretação fenomenológica” a partir da qual Heidegger elabora sua interpretação da CRP no período de ST². Assim, nosso primeiro capítulo tem como objetivo inicial apresentar as linhas diretrizes gerais do projeto ontológico esboçado por Heidegger nos primeiros parágrafos de ST, desde o qual será possível uma primeira aproximação ao projeto de destruição da história da ontologia e ao método fenomenológico da

¹ Trabalho realizado com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

² Abreviações utilizadas: CRP para *Crítica da Razão Pura*; ST: *Ser e Tempo*; PF: *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*; IFC: *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*; KPM: *Kant e o Problema da Metafísica*. Citações da CRP seguem o padrão convencional: A para primeira edição; B para a segunda. Com exceção das citações das págs. 51, 76 e 84, que optamos pela tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger (KANT, 1987), as demais citações diretas da CRP são da tradução portuguesa de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão (KANT, 2009).

investigação. Em seguida, de maneira a aprofundar o exame acerca do método de uma “interpretação fenomenológica”, reconstruiremos a exibição dos momentos designados por Heidegger como *redução, construção e destruição fenomenológica*, obtida a partir do §5 dos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*.

Após estas primeiras considerações, a etapa inicial do segundo capítulo será dedicada à interpretação da tese kantiana sobre o ser no curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Mediante esta reconstrução, pretendemos destacar a diferença entre ser e ente, a qual, ainda que não tematicamente em questão, estará pressuposta na base da interpretação heideggeriana das categorias e de sua interpretação da CRP como um projeto de fundamentação da metafísica como ciência. A partir disso, então, na segunda parte do segundo capítulo, apresentaremos as considerações desdobradas por Heidegger no curso IFC, com as quais poderemos explicitar os elementos por detrás da tese segundo a qual a CRP deve ser entendida como um empreendimento de fundamentação da metafísica como ciência.

À luz dos resultados já obtidos nos capítulos iniciais, em nosso terceiro capítulo, reconstruiremos o desenvolvimento da tese segundo a qual, no interior da CRP de Kant, ocorre uma fundamentação da metafísica em cujo núcleo é possível localizar a “primeira e única” abordagem que põe tematicamente em questão a relação esquecida entre ser e tempo. Nesta direção, nossa reconstrução será focada em apresentar, segundo a interpretação fenomenológica de Heidegger, de que maneira, nas abordagens da imaginação e do tempo, Kant encontra o fundamento da ontologia na medida em que tais abordagens tematizam o problema da formação do horizonte temporal transcendental da objectualidade pura, requerido para que os entes possam se manifestar à intuição humana finita. Deste modo, focando nossa reconstrução no problema acerca da natureza temporal da compreensão de ser projetada pela razão humana finita, buscaremos lançar luz sobre a alegação de Heidegger segundo a qual “Kant foi o primeiro e único que se moveu durante um trecho do caminho da investigação, na direção da dimensão da temporalidade” (Heidegger, 2009, p.44).

Nossa investigação permanecerá restrita a uma reconstrução expositiva

da interpretação heideggeriana da CRP conforme a estratégia que acabamos de apresentar. Nesta perspectiva, as contribuições fornecidas pela literatura são dirigidas e limitas ao esclarecimento dos tópicos que norteiam a dissertação. Não adentraremos, portanto, em um aprofundamento das discussões críticas apontadas pela literatura concernente à interpretação heideggeriana de Kant. Finalmente, precisamos ainda ressaltar que não pretendemos focar a interpretação heideggeriana da *Crítica* desde a perspectiva de seu caráter de oposição à leitura neokantiana, bem como não pretendemos adentrar em um debate com a literatura dedicada à filosofia teórica de Kant. Ao invés disso, nosso estudo sobre a interpretação fenomenológica da CRP permanece restrita a apresentar esta leitura como um momento no interior do projeto heideggeriano de tematizar o *ser* a partir do fenômeno do tempo.

1. O PROJETO DE DESTRUIÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA E A PROPOSTA DE UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

De modo a desenvolver nossa proposta de investigação da interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* a partir da consideração de sua emergência desde o projeto ontológico de *Ser e Tempo*, este primeiro capítulo tem por objetivo geral reconstruir as linhas diretrizes deste projeto ontológico cuja elucidação é requerida para o esclarecimento e posterior desenvolvimento de nossa estratégia de reconstrução da leitura heideggeriana de Kant. Especificamente, esta tarefa requer situarmos e apresentarmos as orientações condutoras do projeto de *destruição da história da ontologia*, desde o qual é conduzida a proposta heideggeriana de *interpretação fenomenológica* da CRP desenvolvida nos textos do período ao redor de ST. Nesta direção, além de examinarmos alguns parágrafos iniciais de ST, sobretudo o §6, também consideramos alguns aspectos centrais do “método fenomenológico” de Heidegger, tomados a partir do §7 de ST, onde examinamos o conceito “preliminar” de fenomenologia, e também do §5 do curso *Os problemas fundamentais da Fenomenologia*, a partir do qual reconstruímos os momentos designados por Heidegger como *redução*, *construção* e *destruição fenomenológica*. Todas estas considerações, por sua vez, são dirigidas e limitadas a fornecer, ao cabo deste primeiro capítulo, os esclarecimentos necessários para, então, no desdobramento dos capítulos seguintes, reconstruirmos a interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura*. Antes, porém, de iniciarmos propriamente o desenvolvimento da reconstrução aqui proposta, precisaremos ainda considerar algumas questões relevantes no que concerne à problemática da recepção dos textos que compõe a leitura heideggeriana de Kant, de maneira a tornar mais clara nossa proposta de investigação, determinado-a, além disso, por contraste a uma outra via de leitura da interpretação heideggeriana da CRP.

1.1 Os trabalhos da “década kantiana” de Heidegger

Kant é, sem dúvida, um dos filósofos aos quais Heidegger mais dedicou atenção durante sua carreira, sobretudo na assim chamada “década kantiana” de seu pensamento, isto é, o período entre 1926 a 1936, ao qual remonta uma série de textos nos quais Heidegger desenvolve interpretações da filosofia transcendental de Kant e cujo foco é centrado, sobretudo, na leitura da *Crítica da Razão Pura*³. Externamente concebida, esta leitura pode ser considerada em dois momentos diferentes. Ao final desta “década kantiana”, podemos situar o curso *A Pergunta pela Coisa*, pronunciado em 1935-36 e que considera a obra de Kant como um momento crucial na história da questão pela *coisalidade* da coisa, concebida por Kant *como objectualidade* do objeto da experiência, fundada no sistema dos princípios (Heidegger, 1987). De outro lado, encontraríamos os textos da segunda metade dos anos vinte, vinculados ao projeto ontológico de ST e que – com exceção do curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*⁴ (1927) – consideram, em conjunto, o trecho da CRP que vai da *estética transcendental* à doutrina do *esquematismo*, isto é: os cursos proferidos em Marburgo “*Lógica: a pergunta pela verdade*” (1925/26) e “*Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*” (1927-28), bem como o livro *Kant e o Problema da Metafísica - o assim chamado Kantbuch*, de 1929.

Como é notável, o trecho da CRP interpretada por Heidegger nestes

³ A expressão “década kantiana” para se referir a este período do pensamento de Heidegger é empregada por Dahlstrom (1991, p. 330).

⁴ Neste curso, Heidegger elabora sua interpretação da tese kantiana sobre a existência enquanto *posição*, tema que veremos no próximo capítulo. Esta tese, embora já desde outra perspectiva, também estará em foco no ensaio *A tese de Kant sobre o ser* (1962). Ainda neste curso de 1927, Heidegger considera elementos da filosofia prática de Kant, como as abordagens sobre o sentimento moral de respeito e a noção de *pessoa* (Cf. Heidegger, 2000, pp.163-195). Outras considerações de Heidegger à filosofia prática de Kant também podem ser encontradas em *Sobre a essência da liberdade humana* (1930). Apesar de não estar no foco de nosso trabalho – que é centrado apenas na interpretação da *Crítica da Razão Pura* – as considerações de Heidegger acerca de temas e elementos da filosofia prática de Kant possuem um vínculo importante com nosso tema de investigação, o qual, infelizmente, não poderá ser explorado nos limites desta dissertação. Voltaremos a esta questão na conclusão deste trabalho. Na literatura, algumas contribuições importantes que desenvolvem temas vinculados à interpretação heideggeriana da filosofia prática de Kant podem ser encontradas nos trabalhos de Schallow (2002, pp. 29-42), Sherover (2003, pp.141-155), Crowell (2010, pp.49-74).

trabalhos considera, basicamente, apenas um trecho limitado da *analítica transcendental* de Kant. Neste sentido, ao falarmos aqui em “leitura heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*”, trata-se de uma parte bastante limitada da mesma, pois a maior parte da *analítica dos princípios* – bem como a *Doutrina transcendental do método* e quase toda a *Dialética transcendental*⁵ – fica excluída da interpretação heideggeriana dos anos vinte. É somente no curso *A pergunta pela Coisa* (1935/36) que a interpretação de Heidegger avança um pouco mais, concentrando-se, desta vez, apenas na doutrina kantiana dos princípios do entendimento puro, a qual é considerada, neste texto, como “centro metafísico” que sustenta a totalidade da *Crítica* (Heidegger, 1987, p.126 e ss.).

Esta interpretação dos anos trinta, no entanto, não estará no foco de nossa investigação. Apesar de reconhecermos a possibilidade de uma reconstrução que considere a totalidade do trecho da CRP considerado por Heidegger, a realização desta tarefa demandaria situar as interpretações do curso *A pergunta pela Coisa* no contexto mais amplo do pensamento heideggeriano dos anos trinta, cujo afastamento da posição de *Ser e Tempo* é algo usualmente reconhecido. Nesta medida, seria necessário adentrar em uma consideração acerca das mudanças no pensamento de Heidegger dos anos trinta em relação à época do projeto de ontologia fenomenológica em ST, de modo a buscar esclarecer o sentido da mudança na leitura da obra de Kant. Todas estas tarefas, porém, vão muito além do escopo delimitado por nossa proposta de investigação. Tomando como ponto de partida a tese interpretativa que afirma o caráter unitário e complementar das teses interpretativas de Heidegger encontradas nos textos dos anos vinte (DAHLSTROM, 1994, p.

⁵ O tópico da interpretação heideggeriana da dialética transcendental constitui um tema pouco explorado pela literatura, no qual, infelizmente, não adentraremos no presente trabalho. Heidegger não possui um tratamento sistemático exclusivo sobre a dialética transcendental, tal como possui – nos textos de que nos ocuparemos aqui – em relação à analítica transcendental. As considerações de Heidegger à dialética transcendental são encontradas em diferentes textos: em *Da essência da liberdade humana* (GA31), encontramos um comentário de Heidegger à terceira antinomia (§23, 24 e 25). Nos *Problemas fundamentais da fenomenologia* (GA24), Heidegger refere-se, em diferentes momentos, à doutrina dos paralogismos (§14) e à discussão da impossibilidade da prova ontológica da existência de Deus (§7). Em *Introdução à Filosofia* (GA27), também encontramos referências à doutrina kantiana das ideias, no excurso sobre a dialética kantiana (§34). A respeito do ainda pouco explorado tópico da interpretação heideggeriana da *ilusão transcendental*, cf. Reis (2011, pp.183-218).

296), nosso exame da interpretação heideggeriana da CRP ficará restrito aos textos⁶ da primeira metade da “década kantiana”, situados temática e cronologicamente próximos ao projeto ontológico esboçado no livro *Ser e Tempo*⁷.

1.2 Vias de abordagem à interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*

A *Crítica da Razão Pura* de Kant é frequentemente concebida como uma obra que desenvolve algo assim como uma teoria acerca das condições *a priori* de possibilidade do conhecimento objetivo. Esta teoria, na forma de uma lógica transcendental, encontraria seu fundamento último na unidade transcendental da apercepção. Na medida em que esta teoria daria conta da tarefa formulada por Kant acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* na matemática e na física newtoniana – e mesmo na metafísica – a CRP é também frequentemente concebida como algum tipo de epistemologia ou teoria epistemológica. Henry Allison, por exemplo, autor de uma das leituras de Kant mais citadas na literatura contemporânea, compreende as categorias ou “conceitos puros do entendimento” mediante a noção de “condição epistêmica”⁸ (ALLISON, 1992, pp. 39-44).

Desde a perspectiva das vias de leitura mais usuais da obra de Kant, as

⁶ Do curso “Lógica: a pergunta pela verdade.” faremos um uso apenas complementar no que tange a alguns pontos específicos da interpretação. Neste sentido, não faremos menção explícita à assim chamada “cronologia fenomenológica” a que Heidegger se refere neste curso, em conexão com o problema da verdade, interpretado a partir da obra de Kant. Esta terminologia de Heidegger desaparece nos textos posteriores a ST, desde os quais o foco é agora o problema da natureza temporal do ser a ser resgatado mediante uma destruição fenomenológica da história da ontologia.

⁷ Daqui em diante, portanto, sempre que falarmos na “interpretação da CRP” estamos nos referindo especificamente à interpretação contida no conjunto de textos heideggerianos da segunda metade dos anos vinte, deixando de lado, deste modo, as interpretações oriundas dos demais trabalhos, posteriores ao período da ontologia fenomenológica de *Ser e Tempo*.

⁸ Allison distingue das “condições epistêmicas”, as “condições psicológicas” e as “condições ontológicas”, sendo, estas últimas, consideradas enquanto condições de possibilidade das coisas em si mesmas (o que não é o caso, portanto, das categorias kantianas). O conhecimento sintético *a priori* da metafísica – que Kant desenvolverá na doutrina dos princípios – é ele mesmo compreendido a partir da noção de “condição epistêmica”, a qual é concebida por Allison enquanto “condição necessária para a representação de um objeto ou de um estado objetivo de coisas” (Allison, 1987, pp. 38-44).

teses heideggerianas sobre a CRP – dentre as quais podemos citar, por exemplo, a alegação de que a imaginação transcendental seria a “raiz comum” aos dois “troncos” do conhecimento ou de que o tempo é a origem das categorias e até mesmo da *apercepção transcendental* – soam, no mínimo, arbitrárias. Na história da recepção da filosofia transcendental de Kant, poucos comentários à *Crítica da Razão Pura* tiveram tanta repercussão quanto a interpretação levada a cabo por Heidegger na segunda metade dos anos vinte e apresentada pela primeira vez ao público no célebre livro *Kant e o Problema da Metafísica* (1929). Porém, se as teses contidas neste livro costumam figurar entre aquelas frequentemente - ou quase sempre - mencionadas pela literatura sobre a filosofia de Kant, isto se deve justamente em virtude das inúmeras críticas dirigidas à própria versão da filosofia transcendental que Heidegger apresenta ao público (DUARTE, 1990).

Não são poucas as acusações contra a interpretação que Heidegger apresenta no seu *Kantbuch*. Com efeito, mediante um olhar comparativo entre as teses do *Kantbuch* e o próprio texto da *Crítica*, não é difícil encontrar problemas graves na leitura de Heidegger, bem como ser levado à conclusão de que esta interpretação, claramente, não está de acordo com o sentido expresso das afirmações contidas na *Crítica* de Kant, consistindo tão somente em uma transposição injustificada para o texto kantiano de elementos alheios à filosofia transcendental. Dentre as abordagens críticas de maior destaque surgidas à época do *Kantbuch*, um traço comum que pode ser reconhecido consiste na alegação de que Heidegger “deliberadamente força Kant a ser visto como um precursor de seu próprio pensamento” (Weatherston, 2002, p.1). O neokantiano Ernst Cassirer, em sua resenha ao *Kantbuch*, teria formulado esta objeção pela primeira vez. Esta objeção reaparece, com pequenas diferenças, em boa parte das críticas clássicas à leitura heideggeriana de Kant, dentre as quais, além de Cassirer, também podem ser incluídas as abordagens de Marjorie Grene e Karl Löwith (Weatherston, 2002, pp 1-2.).

Sob um olhar inicial, esta alegação soa plausível, já que o caráter arbitrário da proposta heideggeriana parece evidente por si mesmo a qualquer ao leitor habituado ao texto de Kant. Neste caso, porém, caberia perguntarmos se esta primeira impressão não representaria uma consideração apressada –

ou mesmo uma desconsideração - acerca da especificidade da proposta de leitura que Heidegger tem em vista ao articular suas afirmações referentes à primeira *Crítica* de Kant. Nesta direção, é importante ressaltarmos que mesmo Heidegger está ciente do caráter “violento”⁹ de sua interpretação, bem como do fato de que esta interpretação não se propõe a examinar a obra de Kant desde uma perspectiva historiográfica, cujo interesse estaria dirigido, em última instância, pela busca do sentido objetivo do texto. Desde esta perspectiva, não seria lícito criticar esta proposta de leitura tendo como base a comparação com o que está explicitamente expresso no texto de Kant (Sherover, 1977, p.12). Se este é o caso, porém, então boa parte do caráter arbitrário atribuído à leitura de Heidegger pode ser compreendido como oriundo do não reconhecimento da especificidade do projeto interpretativo pretendido por Heidegger: um não reconhecimento que induz a tomar a proposta heideggeriana por algo que ela não pretende ser e que, assim, fornece ocasião para a alegação crítica segundo a qual a interpretação de Heidegger, ignorando o que está expresso no texto de Kant, consiste tão somente em uma tentativa de, injustificadamente, transformar Kant no filósofo de *Ser e Tempo*.

Frente a este cenário, nossa reconstrução da interpretação heideggeriana da CRP irá tomar como ponto de partida norteador a consideração do modo específico em que Heidegger concebe a tarefa de interpretação da história da filosofia, à época do tratado *Ser e Tempo*. Como veremos a seguir, esta proposta interpretativa orienta-se a partir da assim chamada “destruição da história da ontologia”, conduzida a partir da problemática da *temporalidade*. Na medida, porém, em que este projeto de interpretação da história da filosofia consiste em uma das etapas projetadas no desenvolvimento da questão pelo sentido de ser, precisaremos, antes de tudo, reconstruir as linhas diretrizes centrais do projeto ontológico de Heidegger em *Ser e Tempo*.

Nesta direção, nosso exame permanecerá restrito a uma reconstrução expositiva da interpretação de Heidegger, considerada como parte integrante do projeto ontológico de ST, quer dizer, reconstruída a partir do exame da especificidade da proposta heideggeriana de apropriação do texto de Kant.

⁹ HEIDEGGER, 1996, p. 172

Sendo assim, o caráter arbitrário das teses interpretativas será considerado à luz do projeto de *destruição*, quer dizer, tendo em vista a pretensão de Heidegger em desenvolver certas possibilidades implícitas na obra de Kant, as quais, em si mesmas, só podem vir à tona mediante a desconstrução crítica daquilo que, muitas vezes, o próprio Kant afirmou de modo explícito ao longo da CRP. Perseguindo esta meta, nosso objetivo permanecerá restrito pela tarefa de fornecer um caminho possível de leitura à interpretação fenomenológica da CRP, reconstruída desde o interior da meta final do percurso heideggeriano na tematização da questão filosófica fundamental: a elaboração do problema do ser em termos de sua natureza temporal.

1.3 As linhas diretrizes do projeto ontológico de *Ser e Tempo* e a proposta de *destruição da história da ontologia*

1.3.1 O “esquecimento” e a proposta de retomada da *questão pelo ser* (*Seinsfrage*)

O propósito almejado por *Ser e Tempo* é formular e desenvolver as investigações implicadas na tematização do que Heidegger entende como a questão filosófica fundamental: a assim chamada *questão pelo ser* (*seinsfrage*). Embora esta questão traga à tona a problematização de uma noção filosófica tradicional - cujas raízes históricas são anunciadas já pela citação do *Sofista* que abre o tratado - a natureza e a formulação adequadas do que Heidegger entende como a questão central da filosofia possui uma peculiaridade própria, que distingue o questionamento ontológico de Heidegger de toda a tradição que o antecede. De modo a justificar a necessidade de uma reformulação da questão, bem como a desobstruir o acesso ao que Heidegger entende como a maneira adequada de pôr novamente a questão pelo ser, o §1 de ST parte de um exame crítico preliminar de três pressupostos tradicionais que estariam na base da omissão histórica de uma tematização adequada da questão ontológica, a saber: 1) 'ser' é o conceito “mais universal e vazio”; 2) “o ser é indefinível”; 3) “o ser é um conceito evidente por si mesmo” (Heidegger, 2009,

pp.23-25).

O primeiro dogma sobre 'ser' aceitaria que, dada sua máxima universalidade, este seria um conceito claro por si e que dispensaria ulteriores investigações. No entanto, Heidegger sublinha que a universalidade de 'ser' não é redutível à universalidade de gênero supremo, como se 'ser' fosse simplesmente o gênero máximo ao qual todo ente estaria subordinado. Ao invés disso, a universalidade de 'ser' precisa ser pensada como acima de toda universalidade de gênero e espécie. Heidegger traz à tona certos indícios implícitos desta característica ao longo da história. Para os medievais, o 'ser' enquanto *transcendens* está acima das determinações categoriais, bem como em Aristóteles, para o qual a unidade dos múltiplos sentidos de ser é reconhecida como unidade da analogia. Porém, apesar do reconhecimento de que Aristóteles põe o problema em um novo patamar e de que mesmo os medievais e a tradição metafísica até Hegel seguem empreendendo seus próprios esforços, o que está em ênfase é ao fato de que a universalidade de 'ser' não o torna um conceito claro, senão obscuro e que demanda uma adequada investigação ainda a ser desenvolvida (Heidegger, 2009, p.24).

Enquanto derivado da afirmação de que 'ser é o conceito mais universal', o segundo dogma sobre o 'ser' afirmaria a impossibilidade de investigar este conceito, uma vez que, por ser universal em grau máximo, 'ser' é um conceito indefinível. Porém, segundo Heidegger, esta indefinibilidade apenas ressalta que 'ser' não pode ser concebido segundo *genus proximum et differentiam specificam*, isto é, a indefinibilidade é resultante da recusa à concepção de 'ser' enquanto gênero supremo. Diferentemente dos entes, que podem sempre ser definidos segundo gênero próximo e diferença específica, 'ser' não pode ser concebido deste modo. Porém, neste caso, ainda não é possível justificar, a partir desta indefinibilidade, a omissão de um questionamento sobre o 'ser'. A impossibilidade de fornecer uma definição para 'ser' traz à tona o fato de que 'ser' não pode ser concebido segundo atribuição de determinações dos entes. Porém, neste caso, esta situação de indefinibilidade, ao invés tornar dispensável, contribui ainda mais para justificar uma retomada explícita da questão pelo ser (Heidegger, 2009, p.25).

Por fim, o terceiro dogma aceitaria que 'ser' é um conceito auto-evidente

e que, por isso, não requer ser investigado, já que em toda referência aos entes já está pressuposta uma compreensão da expressão 'ser', como em "o céu é azul" e "eu sou feliz" (Heidegger, 2009, p.25). No entanto, é justamente esta compreensão cotidiana que revela um enigma a ser investigado: se desde sempre possuímos certa compreensão de *ser*, o que, então, está na base desta possibilidade? Heidegger destaca que, muito embora tenhamos uma compreensão de ser já dada, o *sentido de ser* ainda permanece não investigado e adequadamente interpretado. Neste caso, porém, esta compreensão previamente disponível e ainda vagamente concebida, ao invés de dispensar a necessidade de retomar o questionamento pelo *ser*, ressalta ainda mais a necessidade de formular e desenvolver a questão pelo seu *sentido* (Heidegger, 2009, p.25).

Desta maneira, ao mesmo tempo em que procura justificar a necessidade de reformular o questionamento ontológico outrora esquecido, é mediante este exame introdutório dos pressupostos tradicionais vinculados ao conceito de 'ser' que Heidegger introduz duas teses que guiarão o desdobramento ulterior da abordagem à *questão pelo ser*: 1) 'ser' não deverá ser tomado como gênero máximo de todo ente, nem como quaisquer entes ou determinações de entes; 2) cotidianamente, já possuímos uma compreensão vaga e ainda não tematizada de 'ser', a qual, no entanto deixa em aberto um enigma: é preciso investigar o *sentido de ser*. (Heidegger, 2009, p.25).

1.3.2 A estrutura da *Seinsfrage* enquanto busca pelo *sentido de ser*

As considerações do §1 de ST enfatizam a necessidade de reformular a questão pelo ser, de modo a desobstruir o caminho para um adequado tratamento ao problema. Heidegger, no entanto, não apresenta e desenvolve antecipada e explicitamente o seu próprio método¹⁰ filosófico para só então

¹⁰ Na introdução de *Ser e Tempo*, o método heideggeriano encontra sua caracterização mais explícita no §7, em que Heidegger anuncia uma apresentação preliminar do "método fenomenológico da investigação". Este texto permaneceu por bastante tempo como uma das poucas referências explícitas de Heidegger à natureza específica do seu método fenomenológico. No entanto, com o surgimento da *Gesamtausgabe*, o tópico sobre o método de Heidegger teve sua base textual e conceitual enriquecida, sobretudo no que diz respeito ao

iniciar a pretendida investigação. Ao invés disso, os parágrafos iniciais de ST procedem pouco a pouco na introdução da questão e da maneira em que a mesma deverá ser abordada. Como um segundo passo na formulação do problema a ser tratado, o §2 introduz o que Heidegger entende como a estrutura formal a que deve seguir todo o perguntar e que fornecerá uma caracterização inicial do modo em que a questão pelo ser deverá ser formulada e desenvolvida.

Segundo esta estrutura, todo perguntar, na medida em que se concretiza como busca, sempre recebe uma prévia orientação fornecida a partir daquilo que é buscado. Além disso, todo perguntar é sempre um *perguntar por*, o que implica que todo perguntar possui sempre algo *posto em questão* (*sein Gefragtes*). Mais ainda, todo perguntar também é um *interrogar a*, sempre possuindo, então, o seu respectivo *interrogado* (*ein Befragtes*). Finalmente, em tudo que é posto em questão, há sempre aquilo que é o *perguntado* (*das Erfragte*), enquanto meta a que se dirige o questionamento. Na aplicação desta estrutura à questão a ser desenvolvida pela filosofia, o *posto em questão* é o *ser*. O *perguntado*, enquanto fim perseguido pelo questionamento, é o *sentido de ser*. Enquanto busca, a pergunta pelo ser já possui uma orientação prévia fornecida pelo que é buscado, pois uma compreensão vaga de ser já se encontra disponível para o existente humano, mesmo que esta compreensão ainda não tenha sido explicitamente questionada quanto às condições de sua possibilidade. Além disso, se o *posto em questão* é o *ser* e se este é sempre *ser dos entes*, então há também um *ente interrogado* na questão pelo ser (Heidegger, 2009, pp.26-28).

Portanto, a partir desta estrutura, além de ficar estabelecido que há um ente a ser interrogado, manifesta-se uma distinção entre *ser* e *sentido de ser*, na qual este último é considerado enquanto fim a ser alcançado pela interrogação cujo tema é o *ser*. Deste modo, o problema central de *Ser e*

tema das *indicações formais* – do qual não trataremos aqui – e da relação entre Heidegger e Husserl acerca da natureza do método fenomenológico. Nos limites da proposta deste trabalho, não nos será possível fornecer uma abordagem exaustiva sobre o tópico. Nossas considerações sobre o método fenomenológico de Heidegger, como ficará mais claro em seguida, é conduzido e orientado estritamente para o esclarecimento da sua proposta de interpretação da CRP. Para além das considerações do presente capítulo, voltaremos à questão do método heideggeriano na conclusão deste trabalho.

Tempo assume a caracterização mais precisa da tarefa de investigação do *sentido de ser*. Uma vez que Heidegger não deixa claro, desde o início, de que modo devemos entender esta proposta, é oportuno buscarmos um esclarecimento do significado desta investigação considerando as noções de *ser* e de *sentido*.

No §2 de ST encontramos a seguinte afirmação: “(...) [ser é] aquilo que determina o ente enquanto ente; isto com vistas ao qual o ente já é sempre compreendido” (p.6). Uma maneira de elucidar a noção de *ser* expressa na passagem consiste em interpretar *ser* em termos da *estrutura ontológica* do ente, quer dizer, enquanto estrutura em virtude da qual os entes são entes e em virtude da qual eles são os entes do tipo que são (Blattner, 1999, p.4). Para entender esta noção de “estrutura ontológica” é preciso, aqui, ter em mente que a “determinação” do ente pelo *ser* não significa uma determinação em sentido causal. Ao invés disso, a “determinação” do ente pelo *ser* – concebido como estrutura ontológica - consiste no fornecimento dos critérios aos quais algo deve obedecer para que seja ente de um tipo determinado. Assim, por exemplo, considerando o ente 'jogo de beisebol', podemos dizer que a *estrutura ontológica* (ou o *ser*) deste ente consiste na configuração dos critérios – entre estes, as regras do beisebol, por exemplo - em virtude dos quais algo é um jogo de beisebol (Blattner, 1999, p. 4). Um outro exemplo a ser considerado – tomado da própria tradição metafísica – é o da substância: se a persistência no tempo é um critério na estrutura da substancialidade (*ser* da substância) então, persistir no tempo é um critério ao qual todo elemento deve obedecer de maneira a ser substância (Blattner, 2002, p. 4-5). Assim compreendido, então, *ser* é a estrutura em termos da qual os entes são entes, e entes do tipo que são (Blattner, 2002. p.8).

Assim, se a investigação filosófica dirige-se à tematização do *ser*, então, de algum modo, será preciso explicitar estas estruturas. Porém, na pergunta pelo *ser*, a meta da investigação é alcançar o *sentido de ser*, quer dizer: ao tematizar o *ser* a investigação filosófica tem em vista alcançar o *sentido de ser*. Heidegger define “sentido” como o “horizonte” ou “aquilo em que se move a compreensibilidade de algo (...) [aquilo] desde o qual algo se faz compreensível

enquanto algo.”¹¹ (ST, p.170/151). Ora, ao tentar responder à questão pelo ser, o que se tem em vista é tornar o próprio *ser* inteligível, o que equivale a torná-lo compreensível em termos de algo, o qual, por definição, é o *sentido de ser* (Blattner, 2002, pp. 5-6.).

Enquanto ente que possui *compreensão de ser*, o *Dasein* pode relacionar-se para com os entes enquanto os entes específicos que são, os quais podem ser compreendidos segundo diferentes *sentidos* ou *modos de ser*¹². Desta forma, a questão heideggeriana parte da seguinte situação: enquanto *Dasein*, de antemão já possuímos *compreensão de ser*, por meio da qual os entes podem ser compreendidos como os entes que são. Ao voltar-se sobre esta compreensão de ser não tematizada, a investigação ontológica fundamental buscará lançar luz sobre as próprias condições a partir das quais o *Dasein* pode, em geral, compreender ser. Neste sentido, ao colocar a questão pelo *sentido de ser*, o que se tem em vista é articular conceitualmente aquilo a partir do qual *ser* já é compreensível ao *Dasein*, ou como descreve Blattner, aquilo em termos do que *ser* faz *sentido* para o *Dasein*¹³.

A tese geral a partir da qual Heidegger buscará fornecer um tratamento a este problema já se anuncia no título do tratado: o *Dasein* compreende *ser* em termos de *tempo*, o qual deveria, ao cabo da investigação, ser explicitado enquanto *sentido de ser* em geral. O desenvolvimento desta tese, porém, dependeria de uma série de investigações, articuladas em duas grandes etapas principais, as quais, por sua vez, correspondem às duas divisões mais gerais em que se estrutura o projeto esboçado no §8 de ST: I) *Interpretação do Dasein pela temporalidade (Zeitlichkeit) e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser*; II) *Traços fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia ao fio condutor da problemática da temporalidade (Temporalität)*.

¹¹ Seguimos aqui a abreviação da passagem feita por Blattner (2002, p.9)

¹² Em ST, Heidegger distinguirá entre diferentes sentidos ou *modos de ser*, tais como, por exemplo, *existência (Existenz)* enquanto modo de ser do ser-aí (*Dasein*), *utensiliaridade (Zuhandenheit)* enquanto modo de ser do utensílio, *subsistência (Vorhandenheit)* como modo de ser das coisas apenas subsistentes. Grosso modo, um dos objetivos últimos do projeto ontológico de ST seria interpretar os diferentes modos de ser em termos da *temporalidade originária*, em cuja unidade se tornaria possível a unidade destes múltiplos sentidos de ser.

¹³ Blattner, 2002, p.5

1.3.3 As tarefas projetadas para a primeira parte de ST: *analítica do Dasein* e a problemática da *temporalidade do ser* (*Temporalität des Seins*)

Segundo o exame prévio da estrutura formal da questão pelo ser, há um ente específico a ser interrogado como ponto de partida da investigação. Trata-se, aqui, do ente designado por Heidegger como *Dasein*. Este termo, que usualmente significa existência no sentido tradicional (enquanto efetividade), é empregado por Heidegger com ênfase no significado das partículas *da* (aí) e *Sein* (ser), salientando, deste modo, o traço ontológico fundamental do existente humano, concebido enquanto âmbito em que ocorre toda compreensão de ser dos entes. Nesta medida, o *Dasein*, enquanto ente que dispõe de *compreensão de ser* (ainda não tematizada), tem a possibilidade de radicalizar esta própria compreensão previamente disponível, desenvolvendo um questionamento ontológico explícito (Heidegger, 2009, p. 35). Por isto, a formulação da questão pelo ser estabelece como ponto de partida a realização de uma investigação ontológica do ente que compreende ser. Heidegger designa esta investigação como *analítica do Dasein*, cujo desenvolvimento constitui o tema das primeiras duas seções da primeira parte de ST¹⁴.

Com o desenvolvimento desta *analítica*, Heidegger pretende, em última instância, mostrar que o modo de ser do *Dasein* é a *temporalidade*, e que esta última, portanto, está assegurada como o fio condutor adequado para a interpretação do sentido de ser em geral. Para realizar esta *analítica*, Heidegger procede em duas etapas principais. Em um primeiro momento (§9-44), tomando como ponto de partida a interpretação do *Dasein* a partir da cotidianidade, a investigação exhibe as estruturas que constituem o modo de ser do *Dasein*. Nesta investigação, a estrutura ontológica do *Dasein* é descrita em termos da noção de *cuidado*, a qual procura capturar a natureza unitária e interdependente dos *existenciais* previamente exibidos enquanto estruturantes do modo de ser do *Dasein*: *facticidade*, *existencialidade* e *queda*. Esta abordagem, porém, restringe-se a uma etapa preliminar da *analítica*, na qual o modo de ser do *Dasein* ainda não é interpretado em termos daquilo que subjaz

¹⁴ Como sabemos, aqui termina o trecho publicado da obra, que abarca tão somente as duas primeiras seções da primeira parte projetada.

enquanto condição de possibilidade da estrutura articulada e unitária do cuidado: a *temporalidade ekstática*¹⁵(*Zeitlichkeit*). Nesta medida, a meta perseguida por esta segunda etapa da *analítica*, consiste em interpretar as estruturas examinadas previamente e concebidas mediante a noção de *cuidado* em termos de estruturas da *temporalidade ekstática*. Assim, ao explicitar o modo de ser do *Dasein* enquanto temporalidade, a segunda etapa da *analítica* procura assegurar que o *tempo* – devidamente interpretado – é a estrutura ontológica que configura o modo de ser do *Dasein* e que, assim, é capaz de fornecer o fio condutor que possibilitará uma interpretação fenomenológica do sentido de ser em geral em termos do tempo.

Assim, a partir dos resultados da *analítica do Dasein*, a terceira seção da primeira parte de ST deveria proceder a uma interpretação do sentido de ser em geral enquanto *temporalidade*. Esta última tarefa, porém, vai além daquilo que é alcançado pela parte publicada de *Ser e Tempo*. No trecho publicado da obra, Heidegger ainda não avança para o desenvolvimento da problemática que ele designa sob o título de *temporalidade do ser* (*Temporalität des Seins*), expressão que procura capturar, não mais a relação entre *Dasein* e *tempo*, isto é, a *temporalidade do Dasein* (*Zeitlichkeit des Dasein*), mas sim a relação entre *tempo* e *ser* (Dastur, 1996, p.159). “Tempo e Ser” é justamente o título da seção de ST – jamais publicada em sua versão original e integral – cuja meta consistiria no desenvolvimento desta problemática. Com o advento da *Gesamtausgabe*, o curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, onde Heidegger tenta reelaborar a seção não publicada de ST, vem a fornecer mais esclarecimentos relacionados à problemática da *temporalidade do ser*¹⁶. Grosso modo, o objetivo final desta investigação consistiria na elaboração dos diferentes *sentidos de ser* em termos da *temporalidade ekstático-horizontal*, em

¹⁵ Entendida como “o fora de si” o caráter *ekstático* (*ekstatisch*) da temporalidade remete à estrutura ontológica do *Dasein* enquanto transcendência. Neste sentido, ao invés de ser entendido em termos de uma consciência imanente que necessite transcender em direção aos entes, o *Dasein* é um ente essencialmente “fora de si”, quer dizer, como um ente cuja relação consigo mesmo e com os demais entes já se dá sempre em meio aos entes no mundo. A interpretação da noção heideggeriana de *ekstático* concebida a partir da confrontação crítica com uma noção do ser humano em termos de uma consciência ou estrutura imanente é desenvolvida por Raffoul a partir de uma leitura dos PF (1998, cap. 6).

¹⁶ Em uma anotação no texto original do curso – transcrita na versão publicada do curso – Heidegger escreve o seguinte: “nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*” (Cf. Heidegger, 2000, p.25).

cujas unidades poderiam ser interpretados os múltiplos sentidos de ser (Dastur, 1996). Desta maneira, tendo interpretado os distintos sentidos de ser em termos do horizonte *ekstatico* desde o qual sua compreensão é possível, bem como exibido a unidade destes diversos sentidos de ser a partir da unidade desta *temporalidade*, a investigação ontológica teria, por fim, alcançado a tematização do *sentido de ser em geral* enquanto *tempo*.

A obtenção deste resultado, entretanto, não encerraria as investigações, uma vez que o programa de ST ainda prevê uma segunda parte, na qual, com base na problemática já elaborada *da temporalidade do ser*, tratar-se-ia, nas palavras de Heidegger, de obter a “verdadeira concreção” da elaboração da pergunta pelo ser (Heidegger, 2009, p.47).

1.3.4 A tarefa de uma *destruição da história da ontologia* e a posição da CRP no interior desta proposta

Como possibilidade exclusiva do ente que *compreende ser* e que, nesta medida, é capaz de levantar um questionamento explícito sobre as próprias condições que estão na base desta compreensão, a investigação ontológica deve ser realizada tendo como ponto de partida um exame do modo de ser do *Dasein*, enquanto ente que compreende ser. Este ente, porém – conforme a *analítica* – é descrito, em última instância, enquanto *temporalidade*, a qual traz consigo o caráter da *historicidade* do ente que pode levar a cabo o desenvolvimento da ontologia. Por isto, torna-se inevitável que a própria investigação ontológica tenha de voltar a atenção para sua própria *historicidade*, o que conduzirá a um reconhecimento de que toda ontologia inevitavelmente toma como ponto de partida uma conceituação já elaborada por uma tradição. Deste modo, se a investigação ontológica só é possível enquanto possibilidade de um ente que é ele mesmo marcado pela *historicidade*, então a realização da ontologia não poderá negligenciar sua própria história, devendo, ao contrário, procurar alcançar transparência sobre esta última. Visando a este fim, Heidegger entende ser necessário realizar uma “apropriação positiva do passado (...)” cujo objetivo consiste em alcançar “a

plena posse das suas possibilidades mais próprias de questionamento.” (Heidegger, 2009, p.42). Tal como formulada, esta tarefa sugere que há, nas ontologias do passado, possibilidades de questionamento ainda não genuinamente exploradas e que, de algum modo, precisam ser resgatadas de maneira explícita.

Enquanto ente determinado pela *historicidade*, o *Dasein* possui a tendência a permanecer submetido ao legado de uma tradição já assumida – explicitamente ou não – e que determina prévia e tacitamente as orientações diretrizes das suas possibilidades de questionamento. Ao longo da história da filosofia, a elaboração da tradição historiográfica acaba por cristalizar certas concepções herdadas, as quais, por sua vez, são transmitidas na forma de um saber consolidado e desprovido das “fontes originárias” destes conceitos. Enquanto “fontes originárias” de tais categorias, Heidegger sugere que há uma significação autêntica subjacente ao longo da história. Esta significação, porém, permanece esquecida e encoberta pela própria tradição, tornando necessário que se leve a cabo a tarefa de retomar este “solo de origem” esquecido, mediante uma *destruição da história da ontologia*.

“Esta tarefa é o que compreendemos como a *destruição* do conteúdo tradicional da ontologia antiga, feita através do fio condutor do problema do ser, buscando alcançar as primeiras determinações de ser, que, daí em diante, seriam as decisivas.” (Heidegger, 2009, p.43).

A partir do estabelecimento deste objetivo, a *destruição* assume uma finalidade que é principalmente positiva: apropriar-se do significado genuíno subjacente nas concepções desdobradas ao longo da história da filosofia. A função negativa desta *destruição*, diz Heidegger, é apenas “implícita e indireta”, pois trata-se não de um aniquilamento da história – cuja finalidade consistiria em eliminar de vez a história da filosofia – mas, sim, de um empreendimento interpretativo que, tal como uma escavação arqueológica, busca desvencilhar-se de certas significações sedimentadas ao longo da história da ontologia, tendo em vista tornar acessível uma significação profunda, que teria permanecido encoberta por aquelas significações não genuínas transmitidas – e assumidas inadvertidamente – no decurso da história da filosofia. Assim, o significado “negativo” desta proposta interpretativa, enfatizado no termo

destruição (*destruktion*), dirige-se não tanto para o próprio passado, mas, sim, diz Heidegger, para o modo em que atualmente compreendemos este passado (Heidegger, 2009, p.43), isto é, trata-se de um movimento interpretativo que, em seu aspecto negativo, pretende evitar certas assunções interpretativas corriqueira e inadvertidamente aceitas ao longo da história, as quais permanecem atuantes como diretrizes implícitas do modo em que a tradição historiográfica atual compreende o significado dos conceitos ontológicos. Conforme anuncia Heidegger, porém, este movimento de *desconstrução* tem uma finalidade positiva: apropriar-se do “solo originário” oculto nas ontologias. Qual seria este “solo originário” a ser alcançado de acordo com o sentido positivo da *destruição*?

Na última parte de *Kant e o Problema da Metafísica* – obra cujo tema assumirá uma importância central no projeto da *destruição*, como veremos logo a seguir – ao considerar a *finalidade da ontologia fundamental* (§44), Heidegger reafirma a meta da interpretação do *ser* do *Dasein* (e, naturalmente, do *ser em geral*) como *temporalidade*, considerando que esta proposta precisa ser entendida como uma repetição¹⁷ (*Wiederholung*), cuja meta consiste em *retomar* o sentido velado a partir do qual a filosofia interpretou o *ser*. Este sentido, embora velado, já está presente desde o início das primeiras interrogações ontológicas, sendo necessário, segundo Heidegger, prestar atenção à maneira em que estas primeiras interpretações se expressam acerca do *ser* (HEIDEGGER, 1996, p.201).

A fundamentação ontológico-fundamental da metafísica *em Ser e Tempo* deve ser entendida como uma repetição. A citação do *Sofista* de Platão que abre o tratado não é um simples adorno, senão que indica que a luta de gigantes pelo *ser* do ente já havia começado na metafísica antiga. Nesta luta, por mais vaga e ambigualmente que a questão pelo *ser* possa ter sido formulada, já se fazia *visível* de que modo o *ser* como tal deve ser compreendido. (...) O que significa que o ente propriamente dito seja entendido como *ousia*, *parousia*, o que, no fundo, significa algo como “presente”, como propriedade imediata e constantemente presente(...)? (...) Não se mantém, por acaso, a compreensão de *ser* imediata e inteiramente dentro de uma

¹⁷ Segundo Scherover, o termo *Wiederholung* não deve ser entendido enquanto mera “repetição” em um sentido mecânico. Ao invés disso, enquanto derivada do verbo *wiederholen* (que pode ser traduzido ao inglês por 'to hold again', no sentido de apanhar ou segurar novamente) a expressão deve ser entendida em sua dinâmica própria, na qual está em jogo a ideia de retomar algo que antes já esteve presente. (Cf. Scherover, 1971, p.12)

projeção, tão originária quanto evidente, do *ser relativamente ao tempo*? Acaso não se desenvolve, de antemão, toda a luta pelo ser dentro do horizonte do tempo? (Heidegger, 1996, p.201)

Heidegger entende que já no início da interrogação ontológica, com os gregos, há uma vinculação implícita entre ser e tempo, que se faz extrinsecamente visível na concepção grega do ente enquanto presença constante (*ousia*). Embora de modo implícito, a tradição grega interpreta o ser a partir de um determinado aspecto do tempo – o presente – e esta interpretação permanece oculta ao longo da história da ontologia. Há, neste sentido, uma significação temporal subjacente a esta primeira interpretação do ser e que requer ser investigada de maneira explícita, pois é precisamente o fato de que a ontologia grega interpreta o ser mediante um aspecto do tempo que torna manifesta a relação implícita entre ser e tempo, a qual, não obstante, permaneceria esquecida ao longo da história da ontologia. Deste modo, o “solo originário” ao qual o sentido positivo da *destruição* pretende resgatar consiste na conexão oculta entre ser e tempo, já presente de modo implícito e não genuinamente elaborado nas abordagens ontológicas realizadas ao longo da história.

De acordo com a tendência positiva da destruição, será necessário que se pergunte, em primeiro lugar, se e até que ponto, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser foi posta tematicamente em conexão com o fenômeno do tempo e se a problemática da temporalidade, que para isto é necessária, poderia ter sido elaborada, ao menos em seus fundamentos. (Heidegger, 2009, p.44)

Como já vimos, Heidegger designa “temporalidade do ser” (*Temporalität des Seins*) a problemática relacionada à conjunção ser e tempo, ou em outras palavras, a problemática relacionada ao caráter ou estrutura *temporal* de ser. Até que ponto é possível, mediante a *destruição*, retomar esta “dimensão originária” das ontologias, quer dizer, a conexão entre ser e tempo ou o sentido temporal de ser já presente, porém velado, nas investigações ontológicas ocorridas ao longo da história? Mais ainda, até que ponto, de algum modo, no curso da história da filosofia, esta conexão foi – se é que foi, em algum momento – elaborada tematicamente? Buscar respostas a estas questões é a tarefa a ser realizada pela assim chamada *destruição da história da ontologia*, conduzida a partir da problemática da *temporalidade*. Surge, assim, a proposta

de uma interpretação que procura exhibir, em linhas gerais, até que ponto a filosofia concebeu o *ser* – expressamente ou não – em sua natureza *temporal* em algum momento da história da metafísica.

Ao articular sua proposta de *destruição* da história da ontologia, Heidegger não pretende realizar uma interpretação exaustiva, senão limitada aos momentos concebidos como pontos cruciais na história da questão pelo ser: Aristóteles, Descartes e Kant (Heidegger, 2009, pp. 44-47). Destes três, no que concerne à problemática da relação entre tempo e ser, Kant, a partir de sua doutrina do esquematismo da imaginação transcendental, teria ocupado um papel de destaque:

“O primeiro e único que, em sua investigação, percorreu um trecho do caminho na direção da dimensão da temporalidade, ou que, melhor dizendo, deixou-se arrastar até ela por força dos fenômenos mesmos, é Kant. Somente quando se estiver fixado a problemática da temporalidade, será possível lançar luz sobre a obscuridade da doutrina do esquematismo.” (Heidegger, 2009, p.44)

Heidegger afirma encontrar na doutrina kantiana do esquematismo – tal como se anuncia no título da seção dedicada a esta tarefa no §8 de ST – um “estágio prévio de uma problemática da temporalidade”. Assim, se a questão condutora da tarefa de *destruição*, tal como formulada no §6 de ST, busca localizar os indícios ou mesmo uma elaboração rudimentar da problemática da relação entre ser e tempo, no que diz respeito a esta última hipótese, Heidegger alega que a doutrina kantiana do esquematismo constitui o momento da história da ontologia no qual esta elaboração rudimentar, de algum modo, ocorreu. Segundo Heidegger, porém, o nível de aprofundamento em que Kant toca o problema da *temporalidade do ser* é limitado, pois falta a Kant o desenvolvimento explícito da questão pelo ser, bem como, vinculada a esta última, o desenvolvimento de uma investigação ontológica do *Dasein*. Esta omissão, por sua vez, encontraria seu ponto de apoio na assunção dogmática de uma noção cartesiana de sujeito (Heidegger, 2009, p.44-45).

Deste modo, o projeto de *destruição* também se propõe à tarefa de uma interpretação ontológica do *cogito sum* de Descartes, buscando mostrar de que modo a determinação cartesiana do sujeito enquanto *res extensa* é determinada pela ontologia medieval do *ens creatum* e *ens increatum*

(Heidegger, 2009, pp. 45). Para Heidegger, a noção de *ens creatum*, enquanto ser produzido em geral, remeteria a um “momento estrutural” do conceito antigo de ser. Assim, a destruição também é conduzida à tarefa de uma interpretação da ontologia antiga, na qual Heidegger localizará como determinante a interpretação do ser em termos do aspecto temporal da presença (Heidegger, 2009, pp. 46). Por fim, então, o projeto de destruição prevê também um exame do conceito aristotélico de tempo, considerado como a primeira interpretação detalhada da noção “vulgar” de tempo¹⁸.

1.3.5 O conceito preliminar de fenomenologia (ST, §7)

A partir do estabelecimento das tarefas implicadas no desenvolvimento da questão pelo sentido de ser, Heidegger defronta-se com o problema acerca do método requerido no desdobramento destas investigações. No §7 de ST, encontramos uma apresentação “provisória” do método unicamente a partir do qual, segundo Heidegger, a ontologia torna-se possível: o método fenomenológico.

“Com a pergunta condutora pelo sentido de ser, a investigação encontra-se diante da questão fundamental de toda a filosofia. A forma de tratar esta pergunta é a *fenomenológica*. Com isto não se quer dizer que este tratado se afilie a um “ponto de vista” nem a uma “corrente” filosófica, já que a fenomenologia não é nenhuma destas coisas, nem jamais poderá o ser, na medida em que compreenda a si mesma.” (HEIDEGGER, 2009, p.48)

Se a ideia de um “método fenomenológico” remete inevitavelmente à figura de Edmund Husserl, Heidegger prontamente alerta para que a sua concepção da fenomenologia não seja simplesmente tomada como vinculada a alguma “escola fenomenológica”. Ao invés disso, a apresentação do método do §7 propõe partir de um exame dos termos gregos que compõe a expressão

¹⁸ Por conceito “vulgar”, entende-se a compreensão do tempo implicada na noção tradicional, a qual, segundo Heidegger, consiste no conceito de tempo enquanto série irreversível e unidirecional de instantes consecutivos (Cf. Heidegger, 2000, p.310). Esta concepção, tendo se originado em Aristóteles, atravessaria toda história da ontologia. O conceito de *temporalidade originária* que Heidegger buscará desenvolver é pensado como uma noção que se afasta da compreensão vulgar do fenômeno do tempo, a qual, no interior do projeto Heideggeriano, deveria ser ela mesma fundada na noção de *temporalidade originária*. (Cf. Heidegger, 2000, pp. 279-330)

“fenomenologia”: *phainomenon* e *logos*. Somente após este exame, mediante o qual se obtém o “conceito formal” de fenomenologia, Heidegger conceberá o *ser* enquanto objeto temático a ser investigado fenomenologicamente e, assim, apresentará em sentido positivo sua própria concepção da fenomenologia enquanto método da ontologia.

O ponto de partida deste exame é a consideração de que o termo grego *Phainomenon* é derivado do verbo *phainesthai*, que significa “mostrar-se”. Além disso, segundo Heidegger, na medida em que *phainesthai* é a forma infinitiva média de *phaino* (“trazer à luz”), pertencente à raiz “pha” (equivalente a “phos”, que significa luz, claridade), então a expressão grega *phainomenon* pode ser interpretada como “aquilo que se mostra em si mesmo, o manifesto” (Heidegger, ano, p.49). Já o conceito de *logos* é explicitado a partir da acepção primária do termo. Neste sentido primário, segundo Heidegger, o *logos* precisa ser entendido como um “dizer”, entendido como “deloun”, que significa “tornar manifesto aquilo sobre o que se fala no dizer” (Heidegger, 2009, pp.52-53). Trata-se aqui da explicitação aristotélica da função inerente ao dizer enquanto “apophainestai”. Tomado nesta acepção, a estrutura do *logos* enquanto “apophainestai” remete a um dizer que torna acessível aquilo sobre o que se fala.

Então, a partir das interpretações dos termos “fenômeno” e “logos”, Heidegger formula em grego a expressão fenomenologia: 'legein tà phainomena'. Uma vez que, segundo a leitura heideggeriana, 'legein' adquire o sentido de 'apophainestai', então “fenomenologia” pode ser formulada como “apophainestai tà phainomena”: “fazer ver a partir de si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo.” (Heidegger, 2009, p.54). Obtém-se, aqui, o sentido formal de “fenomenologia”, equivalente, para Heidegger, à máxima “às coisas mesmas”. Nesta acepção meramente formal, 'fenomenologia' distingue-se de palavras semelhantes como “biologia” ou “teologia”, na medida em que, diferentemente destas últimas, “fenomenologia” não designa o objeto temático de investigação, mas tão somente o modo de acesso e tematização do mesmo.

Assim, considerando “fenômeno” como simplesmente aquilo que se mostra em si mesmo, é possível, segundo Heidegger, interpretá-lo em sua

acepção meramente formal: fenômeno é simplesmente o que se mostra em si mesmo, ficando em aberto se o que se mostra é um ente ou o caráter de ser do ente. Neste sentido, uma aplicação possível do conceito formal de fenômeno seria considerar que o que se mostra é simplesmente o ente da intuição empírica. Esta aplicação estaria na base do que pode ser designado, segundo Heidegger, como o conceito “vulgar de fenômeno” (Heidegger, 2009, pp.51-52). Porém, nem o conceito formal nem o conceito vulgar de fenômeno são considerados por Heidegger como o autêntico conceito “fenomenológico” de fenômeno.

Se, por um lado, ao tomar o conceito formal de fenômeno e aplicá-lo aos entes da intuição empírica, obtém-se o conceito vulgar de fenômeno, por outro lado, se o que se considera como fenômeno é, não mais o ente, senão “o caráter de ser” deste ente, então, segundo Heidegger, obtém-se o conceito propriamente “fenomenológico” de fenômeno. Deste modo, a partir da concepção da fenomenologia enquanto método da ontologia, o que é considerado como “fenômeno em sentido fenomenológico” não é o ente que se mostra à intuição, mas sim o ser do ente. Nesta medida, a fenomenologia consiste não em descrever os entes, mas em trazer o próprio *ser* dos entes à condição de manifesto em si mesmo.

“Fenomenologia é o modo de acesso e de determinação evidenciante daquilo que deve constituir o tema da ontologia. *A ontologia só é possível enquanto fenomenologia.*” (Heidegger, 2009, p.55). “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes entre outras disciplinas da filosofia. Os dois termos caracterizam a própria filosofia quanto ao seu objeto e ao modo de tratá-lo.” (Heidegger, 2009, p.58)

A elaboração preliminar do método fenomenológico (ST, §7) caracteriza a fenomenologia enquanto maneira de tornar manifesto aquilo que é o objeto temático da filosofia por excelência: *ser*. Neste sentido, como “fenomenológico” Heidegger define “tudo que é relativo ao modo da mostraçã e explicaçã, todo aparato conceitual requerido nesta investigaçã” (Heidegger, 2009, p.57). Deste modo, na medida em que se orientam pela tarefa de exibir fenomenologicamente o *ser*, as investigações implicadas no desenvolvimento da ontologia – *analítica do Dasein, destruiçã da história da ontologia* – são, por definiçã, investigações “fenomenológicas”. Mais ainda, a esta concepçã metodológica da fenomenologia Heidegger ainda adiciona o qualificativo

“hermenêutico”, sem ainda fornecer maiores elucidações a respeito. Em um sentido que já é entrevisto a partir da estrutura formal da questão pelo ser, a investigação é hermenêutica na medida em que o ponto de partida para alcançar a descrição do sentido de ser enquanto tempo é a própria compreensão de ser pré-ontológica *do Dasein*, a qual, por sua vez, deverá ser trazida à luz em relação a suas condições de possibilidade mediante uma adequada *interpretação*. A par deste qualificativo, então, as investigações implicadas no desenvolvimento da pergunta pelo ser podem, assim, ser concebidas como “interpretações fenomenológicas”.

Deste modo, com base no programa de ST (§8) e no conceito preliminar de fenomenologia (§7), o ponto de partida da investigação do sentido de ser consistirá em uma *interpretação fenomenológica do Dasein*, a partir da qual será revelada a estrutura da *temporalidade (Zeitlichkeit)* enquanto estrutura ontológica do ente que possui compreensão de ser. Esta investigação, concebida como uma etapa preliminar no desenvolvimento da questão pelo sentido de ser, teria como meta principal assegurar a *temporalidade* enquanto o adequado “horizonte” para realizar uma *interpretação fenomenológica* do sentido de ser em geral – o que constituiria o tema de *Tempo e Ser*. Finalmente, com base na já elaborada problemática do caráter *temporal* de *ser*, restaria, então, a etapa da *interpretação fenomenológica da história da ontologia*, cuja meta, como já vimos, consistiria em investigar em que medida, ao longo da história, é possível rastrear certos indícios ou até mesmo – no caso da *Crítica da Razão Pura*, segundo Heidegger – uma primeira elaboração, ainda que rudimentar, desta problemática.

Não obstante, com a caracterização preliminar da *fenomenologia*, Heidegger não deixa claro de que maneira o seu “método fenomenológico” poderá tornar *fenômeno* (manifesto em si mesmo) aquilo que deve ser interpretado quanto ao seu sentido, isto é, o *ser*. Com efeito, o que seria requerido para trazer o *ser* à condição de *fenômeno*? Como seria esta *interpretação fenomenológica* capaz de dar conta da tarefa de tematizar o *ser*? Especificamente, como seria esta *interpretação fenomenológica* da história da ontologia implicada na tarefa de *destruição*? De modo a obter algum esclarecimento sobre estas questões podemos recorrer ao §5 dos *Problemas*

Fundamentais da Fenomenologia, onde Heidegger, ainda que de maneira muito breve, fornece outras elucidacões sobre o que está implicado na sua concepção do método fenomenológico da ontologia enquanto meio de acesso e tematização do *ser*. Nosso exame, contudo, será dirigido e limitado a esclarecer a proposta heideggeriana de uma interpretação fenomenológica da CRP, considerada desde as orientações condutoras definidas pelo projeto de destruição da história da ontologia.

1.3.6 O projeto do curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e os componentes do método fenomenológico: *redução, construção e destruição* (§5, PF)

Nos PF, Heidegger caracteriza seu projeto de uma ontologia fenomenológica em termos de uma *ciência do ser* (PF, §3). Formulado nestes termos, a questão do *ser*  focada em termos do problema de uma possível *objetificação*¹⁹ do *ser*. Ora, se a ontologia pretende constituir-se enquanto ciência fenomenológica do *ser*, então este último deve se tornar acessível de algum modo, de maneira a poder ser objeto de uma explícita tematização conceitual. Torna-se, nesta formulação, ainda mais urgente a questão pelo método requerido por esta investigação.

A despeito de deixar explícito o interesse em não ser identificado como representante de qualquer “escola fenomenológica”, Heidegger, ao mesmo tempo, não somente apresenta seu método através da palavra “fenomenologia”, como também repete a máxima husserliana “s coisas

¹⁹ Entendida enquanto procedimento geral mediante o qual algo pode ser *objeto* de uma tematização científica, a *objetificação* será abordada explicitamente no curso IFC de 1927/28 no qual Heidegger introduzir uma das teses que irão nortear a interpretação da CRP, a saber, a alegação de que a CRP consiste em um empreendimento de fundamentação da metafísica enquanto ciência (HEIDEGGER, 1997, pp.13-23). Examinaremos o desenvolvimento desta tese – bem como a noção de objetificação – no próximos capítulos. Nos PF, trata-se do problema de uma possível objetificação do *ser* (Cf. HEIDEGGER, 2000, pp.380-385). Ao utilizar o termo “objetificação”, seguimos a tradução inglesa de Parvis Emad e Kenneth Maly, que traduzem o termo '*Vergegenstndlichung*' por 'objectification' (Cf. Heidegger, 1997). Com isso, temos em vista, no terceiro capítulo, reservar a noção do “objectar”, no sentido de se manter em oposição, seguindo José Gaos, para o verbo *entgegenstehen*.

mesmas” e ainda afirma que suas investigações não teriam sido possíveis sem os primeiros resultados alcançados por seu mestre (Heidegger, 2009, pp. 58). Neste sentido, uma das questões importantes levantadas na literatura recente acerca da natureza do método de Heidegger concerne à extensão em que sua versão da fenomenologia é elaborada mediante uma apropriação de aspectos do método fenomenológico de Husserl²⁰. Nos limites de nossa investigação, não cabe um exame aprofundado sobre este tema, porém, no que tange a nossa tarefa de esclarecer a proposta de *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura*, é oportuno lançar alguma luz sobre o tópico, pois na conclusão do curso IFC Heidegger afirma:

“Alguns anos atrás, quando eu estudei novamente a *Crítica da Razão Pura* a partir do pano de fundo da fenomenologia husserliana, foi como se meus olhos se desvendassem e Kant tornou-se para mim uma confirmação crucial da correção do caminho que eu estava buscando.” (Heidegger, 1997, p. 292)

Embora esta passagem não contribua para explicitar a proposta interpretativa em questão nem em que medida esta proposta é influenciada por Husserl, Heidegger, não obstante, admite claramente que sua nova²¹ perspectiva sobre a principal obra de Kant surge sob influência dos desenvolvimentos de seu mestre. Isto não significa simplesmente que a proposta heideggeriana de uma “interpretação fenomenológica” que está em jogo na apropriação heideggeriana de Kant seja simplesmente elaborada a

²⁰ Para CAPUTO (1992, p.326), o ponto de partida para investigar este tópico consiste na apresentação dos componentes apresentados por Heidegger no §5 dos PF, dentre os quais aparece a versão heideggeriana da *redução*. Outras contribuições importantes neste tema também podem ser encontradas nos trabalhos de BOEDEKER (2005) e CROWELL (2005).

²¹ A passagem alude a um tempo em que Heidegger já havia estudado a obra de Kant, porém, não sob a influência da fenomenologia. Com efeito, antes do encontro com o pensamento de Husserl, Heidegger havia estudado a *Crítica da Razão Pura* sob influência da escola neokantiana de Marburgo. Porém, mais tarde, ao assumir justamente a cátedra em Marburgo, Heidegger volta-se à tarefa de realizar sua própria interpretação da obra de Kant, desta vez já sob influência da fenomenologia. Reconhecidamente, a leitura heideggeriana da CRP possui um caráter de oposição à leitura neokantiana da escola de Marburgo, como fica explícito, por ex. na ênfase concedida por Heidegger à natureza própria da estética e do esquematismo transcendental, em contraposição à redução da estética à lógica operada pela leitura do neokantiano Natorp (Heidegger, 1997, pp. 53-34), com base, segundo Heidegger, na noção de intuição formal, que Kant põe em jogo na versão reelaborada da dedução transcendental das categorias (Heidegger, 1997, p.91). Não obstante, dentro de nossa proposta, não é o foco explorar a leitura heideggeriana de Kant a partir de uma contraposição comparativa com as interpretações do neokantismo, pois nosso propósito é apresentar a interpretação heideggeriana da CRP tomando como fio condutor o caráter específico da proposta de interpretação contida na ideia da *destruição* ao fio condutor da problemática da relação entre *ser e tempo*.

partir da fenomenologia de Husserl, pois neste período Heidegger já dispõe de sua própria concepção do método fenomenológico²². Embora o curso IFC de 1927/28 não desenvolva o significado da proposta de uma “interpretação fenomenológica”, nos PF – curso ministrado um semestre antes – Heidegger já havia esboçado o que ele compreendia como os “componentes do método fenomenológico”, dentre os quais, além dos componentes designados como *construção e destruição fenomenológica*, Heidegger, curiosamente, também apresenta sua própria versão da “redução fenomenológica”.

O ser deve ser compreendido e tematizado. O ser é, em cada caso, o ser de um ente e, por conseguinte, somente é acessível, de início, partindo de um ente. Por esta razão, o olhar fenomenológico deve dirigir-se a um ente, mas de tal modo que o ser deste ente possa ser posto a descoberto e chegar a uma possível tematização. A compreensão de ser, isto é, a investigação ontológica dirige-se primeiro e necessariamente ao ente, porém, de algum modo, *depois distancia-se deste ente e dirige-se ao ser deste ente*. Nós designamos o componente fundamental do método fenomenológico, no sentido de recondução do olhar investigativo desde o ente ingenuamente apreendido até o ser, como a *redução fenomenológica*. (Heidegger, 2000, pp. 46-47)

Se a ontologia pretende tematizar o *ser*, uma questão metodológica inevitável que ela deve enfrentar concerne aos meios de acesso a este objeto temático. Como vimos, ao elaborar o conceito preliminar de fenomenologia, Heidegger não fornece maiores elucidações sobre o método capaz de trazer o *ser* à condição de fenômeno. Na passagem acima, porém, Heidegger anuncia o componente da *redução fenomenológica* como um dos constituintes do método capaz de possibilitar a tematização do *ser*. O anúncio de uma “redução fenomenológica” por parte de Heidegger imediatamente traz à questão sobre como compreender o uso heideggeriano desta noção por comparação à noção husserliana de *redução*. A este respeito, Heidegger comenta:

²² Segundo Parvis Emad e Kenneth Maly, tradutores ingleses do curso *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant (GA25)*, o curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, pronunciado um semestre antes do curso sobre Kant, fornece o “espaço fenomenológico” que dará forma à interpretação da CRP desenvolvida no semestre seguinte (Cf. Emad e Maly, *Translator's Foreword*, in: Heidegger, 1997, p.xiv). Escudero (2011, p.33-36) ressalta que um elemento importante contido no “pano de fundo” ao qual Heidegger se refere na passagem consiste na problemática husserliana da constituição temporal da consciência. Este último tópico, entretanto, não poderá ser examinado nos limites de nosso trabalho.

Adotamos, assim, um termo central da fenomenologia de Husserl, valendo-nos da expressão, porém não do seu conteúdo. *Para Husserl*, a redução fenomenológica (...) é o método da recondução do olhar fenomenológico desde a atitude natural própria ao homem que vive no mundo das coisas e das pessoas até a vida transcendental da consciência e suas vivências noético-noemáticas, nas quais se constituem os objetos como correlatos da *consciência*. *Para nós*, a redução fenomenológica significa a recondução do olhar fenomenológico desde a apreensão dos entes, sempre concreta e determinada, até à compreensão de ser deste ente (projetada sobre o modo do seu estar desvelado) (Heidegger, 2000, p.47).

Por um lado, para Husserl, a redução significa uma recondução da atenção investigativa desde a atitude natural, para a qual o mundo e os objetos são ingenuamente tomados como efetividades independentes das suas condições de sentido na consciência, até o domínio da consciência transcendental enquanto estrutura implicada na constituição destes objetos. Para Heidegger, a redução é entendida como a recondução do olhar investigativo desde o mero relacionar-se para com os entes até à *compreensão de ser* destes entes – que está na base de todo comportamento para com os entes. Aqui é preciso, no entanto, considerarmos que a redução não consiste em um procedimento de caráter técnico. Trata-se, antes disso, de uma orientação metodológica a partir da qual se “dá as costas”, por assim dizer, ao mero ente, isto é, trata-se de uma orientação metodológica considerada como um movimento puramente “negativo”, capaz de permitir com que o ente possa ser considerado apenas em relação a seu *ser*. Este procedimento, entretanto, por si mesmo ainda não é capaz de trazer o *ser* do ente à tona. Este último, não está, por assim dizer, flutuando por sobre os entes de modo que possamos encontrá-lo facilmente. Ao contrário, segundo Heidegger, a *redução fenomenológica* só poderá cumprir sua função de permitir a consideração do ente *em seu ser*, na medida em que este *ser* for livremente *projetado* em uma adequada *construção fenomenológica*.

A redução fenomenológica como giro do olhar desde um ente até o *ser* não é, entretanto, o único nem sequer o principal dos componentes fundamentais do método fenomenológico. Pois este retorno do olhar desde o ente até o *ser* exige, simultaneamente, o ato positivo de dirigir-se ao próprio *ser*. O mero desvio é somente um comportamento metodológico negativo que deve ser completado, não apenas mediante outro positivo, senão que expressamente precisa de um dirigir-se ao *ser*, quer dizer, uma condução. O *ser* não é tão acessível como o ente; não nos

encontramos frente a ele facilmente, senão que, como será mostrado, deve sempre ser trazido ao olhar em uma livre *projeção*. Designamos este projetar um ente, previamente dado, sobre seu ser e suas estruturas, como a *construção fenomenológica* (HEIDEGGER, 2000, p.47).

Esta noção de “construção fenomenológica” não deve ser confundida com o uso da noção de 'construção' tal como aparece no §7 de ST. Naquele contexto, ao introduzir o lema 'às coisas mesmas' como uma precaução contra todas as “construções que flutuam no ar”, o termo 'construção' tem o sentido de uma pressuposição dogmática introduzida de maneira arbitrária à própria coisa, de tal modo que esta determinação imposta impede o acesso adequado ao fenômeno em questão (CAPUTO, 1992, pp. 331-332). Já a 'construção' no sentido dos PF é justamente o oposto deste primeiro sentido, na medida em que a *construção fenomenológica* é o procedimento que deve deixar o ente ser aquilo que ele é. A *construção*, neste sentido, é a projeção do ente em seu ser, porém de tal modo a realizar uma “construção adequada”, quer dizer, a projeção operada por uma genuína construção fenomenológica deve ser de tal modo que não seja “imposta de fora”, mas, sim, de algum modo, derivada das coisas mesmas (Idem).

Para que os componentes da *redução* e *construção* possam dar conta da tarefa de acesso ao ser, é requerido, conjuntamente, a colaboração do terceiro componente do método: a *destruição fenomenológica*. Para que possa realizar a *redução* e, simultaneamente, a *construção fenomenológica* do ser, uma vez que *ser* é sempre relativo ao ente, é preciso iniciar a investigação a partir do ente, tal como este já é interpretado pelo Dasein. Este último, enquanto histórico, já elaborou diferentes interpretações do ser em diferentes períodos²³. Toda investigação ontológica, enquanto histórica, é determinada por possibilidades herdadas de acesso ao ente. Por mais radical que se proponha uma investigação, pondera Heidegger, ela não pode deixar de estar “inteiramente penetrada por conceitos tradicionais e, por conseguinte, por horizontes e perspectivas tradicionais” (Heidegger, 2000, p. 48). Por isto, com o componente da *destruição fenomenológica*, tem-se em vista a orientação

²³ Segundo IJSSELING (1982), é no componente da *destruição* que se encontra a “semente” do afastamento de Heidegger em relação ao método fenomenológico de Husserl, uma vez que, para Heidegger, o sentido da *coisa ela mesma* (*die Sache selbst*) altera-se, dependendo da projeção de *ser* operada em diferentes momentos da história. (Cf. IJSSELING, 1982, p.6)

metodológica a partir da qual, no intuito de poder realizar a “construção redutiva de ser”²⁴, a investigação tomará como ponto de partida o exame dos conceitos tradicionais já disponíveis, os quais, com o procedimento da *destruição*, poderão ser revelados em termos das “fontes autênticas de onde foram criados” (Heidegger, 2000, p. 48.). Todos os três componentes, é preciso ressaltar, devem ser considerados conjuntamente:

Estes três componentes fundamentais do método fenomenológico, redução, construção e destruição, pertencem-se mutuamente e devem ser fundamentados em sua co-pertinência. A construção da filosofia é necessariamente destruição, quer dizer, uma desconstrução do transmitido, levada a cabo mediante um regresso à tradição (...) (Heidegger, 2009, pp. 48-49)

É, então, a partir da colaboração conjunta destes três componentes que, segundo a abordagem proposta nos PF, torna-se-ia possível o acesso e tematização do ser, enquanto estrutura ontológica dos entes. Conforme a apresentação dos componentes do método, a *redução*, enquanto orientação metodológica negativa, tem em vista possibilitar a consideração do ente apenas em relação a seu *ser*. O *ser* do ente, por sua vez, somente torna-se acessível, em sentido positivo, mediante uma *construção fenomenológica*. Porém, de modo a realizar uma adequada *construção fenomenológica*, os conceitos herdados a partir dos quais toda interpretação do ser – assumidamente ou não – tem o seu início, precisam ser desconstruídos em suas fontes originárias, isto é, precisam ser investigados de tal modo a resgatar e exhibir as significações genuínas em vista das quais estes conceitos surgiram originalmente²⁵.

A apresentação inicial destes três componentes do método fenomenológico, entretanto, constituiria apenas o ponto de partida da elaboração deste método, o qual, segundo Heidegger, somente poderia consolidar-se como tal uma vez que o próprio caminho da investigação já houvesse sido percorrido. Deste modo, o projeto inicial do curso – estruturado em três partes – previa como tema da terceira e última parte a elaboração conceitual explícita do “método científico da ontologia e a ideia da fenomenologia”, na qual, entre outras questões, a investigação pretendia

²⁴ HEIDEGGER, 2000, p. 48.

²⁵ Conforme Raffoul, a *construção fenomenológica* pode ser também entendida em termos da meta positiva que deve ser alcançada pela *destruição* tal como apresentada no §6 (Cf. Raffoul, 1998, p.134).

retornar aos componentes inicialmente apresentados – *redução, construção e destruição* (Heidegger, 2000, pp.49,50). Porém, antes de chegar a esta última parte, o curso deveria já ter completado – ao longo da segunda parte – a investigação acerca das “questões ontológicas fundamentais pelo sentido de ser em geral, as estruturas fundamentais e os modos fundamentais de ser” (Heidegger, 2000, p.49).

Desta segunda parte, porém, foi elaborado apenas o primeiro dos quatro capítulos projetados. De acordo com o programa do curso, esta segunda parte consistiria em uma investigação possibilitada a partir dos problemas fundamentais obtidos ao longo da primeira parte. Na primeira parte, Heidegger procede a uma interpretação de quatro teses encontradas ao longo da história: 1) A tese de Kant sobre o ser: o ser não é um predicado real ; 2) A tese medieval-aristotélica: ao ser de um ente pertence a *essentia* e a *existencia*; 3) A tese da ontologia moderna: *res cogitans* e *res extensa* são os modos fundamentais de ser; 4) A tese da lógica: independentemente de seu modo de ser, todo ente pode ser considerado mediante o “é”, o ser da cópula. A interpretação fenomenológica de cada uma destas quatro teses traz à tona os quatro problemas fundamentais da fenomenologia, os quais deveriam ser investigados na segunda parte do curso: 1) o problema da diferença ontológica; 2) o problema da articulação fundamental de ser (*essentia* e *existencia*); 3) o problema dos modos de ser e da unidade de sua multiplicidade; 4) o caráter de verdade de ser. Destas quatro teses, no que tange ao objetivo de nossa investigação, precisaremos examinar a interpretação fenomenológica da primeira tese, pois será a partir deste exame – que faremos no capítulo seguinte – que será possível fornecer o pano de fundo necessário para reconstruir a interpretação que Heidegger realizará nos demais textos (IFC e KPM).

1.4 As linhas diretrizes da interpretação fenomenológica da CRP

Nosso objetivo principal ao longo deste capítulo consistiu em fornecer os esclarecimentos necessários para reconstruirmos, no que segue, a

interpretação da CRP desenvolvida na primeira metade da “década kantiana” de Heidegger. Para tal, tomamos como ponto de partida a consideração do projeto e das orientações metodológicas que conduzem a proposta interpretativa mediante a qual se desenvolve a leitura heideggeriana da CRP neste período.

Esta proposta de leitura da CRP é caracterizada por Heidegger, já no próprio título do curso sobre Kant de 1927/28, mediante a ideia de uma “interpretação fenomenológica”. Ao longo do próprio curso, porém, Heidegger deixa claro que não pretende antecipadamente explicitar o método de sua proposta de interpretação, cujo caráter “fenomenológico” deveria se tornar manifesto ao longo do próprio curso (Heidegger, 1997, pp. 4-5). Como vimos, de acordo com a concepção preliminar de ‘fenomenologia’ (ST, §7), em um sentido amplo, a caracterização de uma investigação como “fenomenológica” diz respeito a sua função inerente à tematização do “fenômeno em sentido fenomenológico”. Nesta perspectiva, enquanto inserida no conjunto de investigações implicadas no desdobramento da questão pelo ser, o desenvolvimento de uma destruição da história da ontologia também se desenvolve enquanto uma “interpretação fenomenológica”. O modo, porém, como a etapa da destruição buscaria tematizar o ser é a partir de um determinado enfoque: isto é, buscando revelar, ao longo desta história, a vinculação originária e esquecida entre ser e tempo.

Como pudemos ver, Heidegger atribui uma posição de destaque à doutrina kantiana do esquematismo no interior do projeto de *destruição*. Esta posição singular, justificada pela antecipação da problemática da temporalidade atribuída a Kant, dará origem não a uma seção dedicada à doutrina do esquematismo – tal como inicialmente projetado no § 6 – mas a um livro inteiro dedicado à CRP (além dos cursos proferidos), sendo este – *Kant e o Problema da Metafísica* – o primeiro livro publicado por Heidegger após o surgimento de ST e que é considerado como a tentativa de continuidade daquele projeto (Dahlstrom, 1992, p.329).

A exemplo do que ocorre com a terceira seção da primeira parte de ST (*Tempo e Ser*), o projeto de destruição da história da ontologia, se considerado exatamente como estava previsto no §6 de ST, jamais foi publicado. Porém,

apesar de Heidegger não ter dado prosseguimento à publicação do restante do tratado, o desenvolvimento das investigações inicialmente projetadas teve sua continuidade ao longo dos cursos proferidos à época, dentre os quais o curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* – juntamente com os cursos sobre Kant – ocupa um lugar central, uma vez que contém não apenas uma “nova elaboração” da terceira seção da primeira parte de ST (*Tempo e Ser*), senão que, justamente nesta nova elaboração, a própria *destruição da história da ontologia* é agora incorporada no desenvolvimento da problemática da *temporalidade do ser*²⁶. Assim, ao reconstruirmos as considerações metodológicas que Heidegger realiza neste curso, pudemos esclarecer ainda mais a proposta de uma “destruição fenomenológica” da história da ontologia.

Com base no exame dos elementos do 'método fenomenológico', pudemos ver que a ideia da *destruição*, apesar de aparecer agora de modo explícito enquanto uma noção metodológica, basicamente, ainda mantém o mesmo sentido que continha em ST, com a diferença de que agora a *destruição* é posta em conexão explícita com as noções metodológicas da *redução* e *construção* enquanto componentes do método de acesso e tematização do *ser*. Conforme analisamos anteriormente, neste curso – pronunciado um semestre antes do curso sobre a CRP – a elaboração da problemática da *temporalidade do ser* e a consolidação do próprio método fenomenológico da ontologia é projetada para se realizar mediante uma interpretação da história da ontologia. Neste sentido, a partir deste método, a

²⁶ Esta inserção do projeto de *destruição* no interior da nova elaboração da problemática de *Tempo e Ser* torna-se manifesta não apenas porque, como vimos a partir do §5 dos PF, Heidegger explicitamente apresenta a *destruição fenomenológica* enquanto componente metodológico da investigação que se seguirá, senão também porque, como consequência deste método, o próprio caminho que o curso toma em direção à tematização da problemática da *temporalidade do ser* é claramente conduzido mediante uma interpretação da história da ontologia. Além disso, é possível localizar – ainda que não exatamente como previstas no §6 – o desenvolvimento de algumas das investigações inicialmente projetadas pela tarefa de *destruição*. Este é o caso, por exemplo, do projeto de investigação da distinção ontológica moderna entre *res cogitans* e *res extensa*. Nos PF, embora de maneira diferente do que é sugerido pelo projeto do §6, a interpretação da distinção ontológica entre *res cogitans* e *res extensa* é realizada mediante uma interpretação da noção de subjetividade e da distinção entre *persona* e *coisa* em Kant (Heidegger, 2000, pp.159-195). Também neste curso, encontramos a prometida interpretação das categorias medievais *ens creatum* e *ens increatum* - implicadas segundo Heidegger na noção de origem cartesiana de uma substância espiritual finita – em termos do horizonte da “produção” (Heidegger, 2000, pp.188-195). Além desta última, a prometida interpretação da doutrina aristotélica do tempo também aparece no §19 dos PF. A observação de que o projeto de *destruição* é incorporado na nova investigação proposta pelos PF também é sugerida por BOEDEKER (2005, p.171)

tematização do ser deverá realizar-se mediante a interpretação prévia das quatro teses ontológicas centrais encontradas na história, dentre as quais a primeira é a tese kantiana do ser enquanto posição, de cuja interpretação emerge a noção de *diferença ontológica*.

Não poderemos reconstruir o curso PF em sua totalidade, pois esta tarefa está além dos objetivos a que nos propomos aqui. Não obstante, a partir das considerações que alcançamos neste capítulo, manifesta-se a necessidade de reconstruirmos a interpretação fenomenológica da tese kantiana sobre o ser, a partir da qual Heidegger obtém a noção da *diferença ontológica*, que estará em jogo – ainda que não tematicamente – na interpretação da CRP. Deste modo, com base nos resultados desta reconstrução, poderemos – ainda no segundo capítulo – esclarecer o pano de fundo ontológico desde o qual Heidegger formula no curso IFC do semestre subsequente a tese de onde parte sua interpretação: a afirmação de que a CRP consiste em um empreendimento de fundamentação da metafísica²⁷.

Finalmente, então, a reconstrução da interpretação fenomenológica da CRP enquanto uma fundamentação da ontologia será objeto de nossa investigação no terceiro capítulo, no interior do qual examinaremos em detalhe a problemática do tempo no interior desta fundamentação da ontologia, especialmente a partir das interpretações da *doutrina do esquematismo* e da *dedução transcendental*. Com base nas diretrizes do projeto de *destruição da história da ontologia* considerado a partir do §6 de ST, nossa investigação da interpretação heideggeriana da CRP deverá buscar, em termos mais gerais, reconstruir a interpretação contida no *Kantbuch*, procurando esclarecer de que maneira, no interior da *analítica transcendental* de Kant e segundo a interpretação de Heidegger, já está presente – ainda que de maneira rudimentar – uma abordagem na qual está em jogo a vinculação entre *ser* e *tempo*.

²⁷ Dahlstrom designa esta alegação como a “tese hermenêutica” da interpretação heideggeriana da CRP, pois trata-se, na fundamentação, de trazer à luz um conhecimento pré-ontológico (Cf. Dahlstrom, 1991). Examinaremos os pressupostos desta tese no próximo capítulo.

2. A TESE ONTOLÓGICA DE KANT E O PROJETO DE FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA COMO CIÊNCIA

Neste capítulo, nosso objetivo consiste em reconstruirmos, na primeira parte, a interpretação fenomenológica da tese de Kant sobre o ser, desenvolvida por Heidegger no curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927), exatamente um semestre antes do curso *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* (1927/28). Mediante esta reconstrução, evidenciamos um pressuposto central que subjaz como pano de fundo da interpretação que Heidegger realizará no curso do semestre subsequente (e também no *Kantbuch*), quer dizer, evidenciamos o pano de fundo da distinção entre *ser* e *ente*, desde o qual as categorias kantianas serão compreendidas enquanto conceitos ontológicos que determinam àquilo que pertence ao modo de ser das coisas enquanto entes *subsistentes* (*Vorhandene*). Considerando este resultado, então, na segunda parte do capítulo reconstruímos os elementos a partir dos quais é possível esclarecer a formulação da tese norteadora da interpretação da CRP, isto é, a alegação de que a *Crítica* consiste em um empreendimento de fundamentação da metafísica como ciência. Neste sentido, veremos que, para além de pretender realizar uma ontologia regional dos entes que possuem o modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), a CRP será concebida por Heidegger em termos de um projeto de fundamentação da ontologia geral e, em última instância, como tentativa de fundamentação de toda ontologia possível, o que equivale, nos termos de Heidegger, ao objetivo da investigação filosófica designada como *ontologia fundamental*.

2.1 – Existência, percepção e *diferença ontológica*: a tese kantiana sobre o ser.

2.1.1 A interpretação das formulações negativa e positiva da tese

Para realizar a interpretação da tese kantiana sobre o ser, Heidegger considera a formulação da tese nos dois textos em que aparece: na *Crítica da Razão Pura* e também no opúsculo pré-crítico *O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763). Em ambos os textos, a tese é afirmada em um contexto de análise da famosa “demonstração ontológica” da existência de Deus, que pretende provar a existência de Deus a partir do seu conceito. A interpretação inicial da tese realiza-se em dois momentos, considerando as formulações negativa e positiva da tese a partir de ambos os textos. No UF, a tese recebe as seguintes formulações: “a existência não é um predicado ou determinação de coisa alguma” (formulação negativa); “a existência é igual a posição absoluta” (formulação positiva). Na CRP, reaparece a mesma tese: “o ser não é um predicado real; não é o conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa” (negativa); “o ser é meramente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas” (positiva). A interpretação, inicialmente, parte de um exame das formulações negativas.

Uma primeira caracterização da tese pode ser obtida mediante a consideração do papel que ela desempenha no interior do contexto de refutação da prova ontológica da existência de Deus. Como tentativa de provar a existência de Deus a partir de seu conceito, a demonstração pode ser considerada de acordo com o seguinte silogismo: segundo seu conceito, Deus é o ente mais perfeito (premissa maior); a existência pertence ao conceito do ente mais perfeito (premissa menor); logo, Deus existe. A crítica kantiana a esta demonstração não é a primeira realizada na história da metafísica. Tomás de Aquino já havia oferecido uma crítica à demonstração ontológica, porém, segundo Heidegger, não tão aguda quanto a de Kant, que ataca outro ponto da demonstração. Para Tomás de Aquino, a demonstração não é possível pois, na medida em que Deus não nos é transparente em sua essência, também não

nos é possível ter o conceito completo de Deus ao qual então saberíamos pertencer a existência enquanto um de seus predicados. No entanto, salienta Heidegger, a crítica kantiana é mais radical, pois, ao invés de dizer que não podemos saber se a existência pertence ou não ao conceito de Deus, Kant afirma que a existência não pertence de modo algum ao conceito de uma coisa qualquer, ou seja, não pode jamais ser predicado de uma *res*, ou, como diz Kant, um predicado *real* (Heidegger, 2009, pp.56-59).

Para entender a tese, é preciso, em primeiro lugar, considerar que predicado aqui não deve ser entendido como predicado em sentido da lógica formal, que considera apenas a forma da ligação 'S é P', pois nesta acepção tudo que pode ser afirmado do sujeito é predicado. Ao invés disso, por predicado *real* Kant entende o mesmo que a *determinatio* segundo a *Metaphysica* de Baumgarten: “o que é posto numa coisa (notas e predicados) no modo do determinar, são determinações” (apud, Heidegger, 2009, p. 62). As determinações, por sua vez, podem ser de dois modos: “a que determina – a que põe afirmativamente, a que põe afirmando – se a afirmação é correta, é uma realidade; a outra, a determinação negativa, se é correta, é uma negação.” (Idem). Assim, entendida como *determinação* (positiva), a noção de *predicado real* ou a *realidade* afirmada a respeito de algo, diferentemente do predicado enquanto tomado pela lógica – que abstrai de todo conteúdo do juízo – consiste em um predicado dotado de conteúdo *quiditativo*, que é posto afirmativamente.

Para esclarecer melhor a tese, Heidegger considera um exemplo: à coisa 'casa' pertencem paredes, telhados, portas, janelas, etc. Estas características são determinações ou “predicados reais” que compõe o conteúdo *quiditativo* do conceito de 'casa', independentemente se a casa existe (é efetiva) ou não. Então, ao dizer que a 'existência não é uma realidade' Kant afirma que a existência não é uma determinação que compõe o conteúdo quiditativo do conceito de uma coisa qualquer. No exemplo de Heidegger, se a casa existe ou não é algo que não altera em nada o conteúdo quiditativo do conceito de casa. Ou, considerando um exemplo ao estilo do de Kant²⁸, cem reais efetivos não contém nem um centavo a mais do que cem reais possíveis,

²⁸ “Cem táleres possíveis não valem mais do que cem táleres efetivos” (CRP, B627).

quer dizer, não se distinguem no tocante a sua *realidade*. Existam ou não, não são pensados mais reais ao se pensar em “cem reais efetivos” ao invés de “cem reais possíveis”, isto é, a efetividade não aumenta em nada a realidade do conceito de “cem reais”, não altera o conteúdo quiditativo do conceito em questão. É neste sentido, então, que Kant pode afirmar que a existência não é uma realidade ou predicado real do conceito de qualquer coisa. Entretanto, permanece ainda problemático o fato de que no uso habitual da linguagem o “é” no sentido de “existe” aparece como predicado afirmado, quer dizer, não se distingue nitidamente entre o ser no sentido da cópula – “o corpo é extenso”- e ser no sentido de existência/efetividade. O exame da distinção kantiana destes dois sentidos requer considerar a formulação positiva da tese.

“O conceito de posição [*Position, Setzung*] é totalmente simples e é idêntico ao conceito de ser. Ora, algo pode ser pensado como posto de maneira meramente relativa, ou melhor, podemos pensar meramente a relação (*respectus logicus*) de algo, enquanto nota, com uma coisa e, então, o ser – isto é, a posição desta relação [A é B] – não é mais do que o conceito unitivo em um juízo. Se o que se considera não é meramente esta reação, isto é, o ser e o “é” são usados não meramente no sentido da cópula [A é B], senão que a coisa é posta em si e por si mesma; então este ser é tanto como a existência.” (apud, Heidegger, 2009, p.66)

Na passagem do UF, é possível destacar a formulação positiva da tese kantiana. Ser em geral é entendido simplesmente como *posição*. Kant distingue, porém, entre posição relativa e posição absoluta, caracterizando, respectivamente, ser em sentido da cópula e no sentido de existência. Quando o que é posto consiste em um predicado real que é afirmado do sujeito – como por exemplo, a casa é de tijolos – trata-se de uma posição relativa, pois o que é posto pela palavra “é” consiste apenas na relação do predicado com o sujeito. Por outro lado, porém, em um juízo do tipo “a casa existe”, trata-se da posição absoluta, na qual o que é posto é a própria coisa de forma não relativa ou absoluta, quer dizer, não como no exemplo anterior onde a coisa (casa) era posta em relação com uma de suas determinações (ser de tijolos), mas sim por e em si mesma.

Se no UF existência equivale a posição absoluta, na CRP, a formulação é um pouco diferente:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa ser acrescentado ao conceito de uma coisa; é meramente a posição de uma coisa ou de certas determinações

em si mesmas. Nos uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição “*Deus é onipotente*” contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a palavrinha “é” não é um predicado mais, senão tão somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito. Se tomar, pois, o sujeito 'Deus' juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser Deus é ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objeto* correspondente ao meu *conceito* (B 627).

Na formulação da CRP, é preciso notar, enfatiza Heidegger, que quando Kant diz que existência é “meramente a posição”, a existência não deve ser simplesmente confundida com a *mera posição*. Ao invés disso, é preciso entender a expressão “meramente a posição” no sentido de posição “não relativa” - ou seja, como posição da coisa mesma, tal como na caracterização de existência enquanto “posição absoluta” do UF (Heidegger, 2000, pp.66-67). Assim, na proposição “Deus é onipotente” da passagem acima, o “é” não acrescenta nada ao conceito de Deus, mas tão somente exprime a relação entre as notas do conceito. Já na proposição “Deus existe”, é o próprio objeto juntamente com todas as suas determinações que é posto em relação com o conceito. É possível distinguir aqui entre uma síntese predicativa e uma síntese existencial. Na primeira, trata-se da síntese limitada à relação dos vínculos quiditativos do conceito entre si mesmos. Já na síntese existencial, o que está em jogo é a ligação entre “a totalidade destes vínculos quiditativos em relação com o objeto” (Heidegger, 2000, p.68). Ou seja, diferentemente da síntese entre os conteúdos internos ao próprio conceito, a síntese contida na proposição que afirma a existência põe o próprio ente efetivo enquanto ligado sinteticamente ao conceito – com todas as suas determinações – sem aumentar o conteúdo quiditativo do conceito. Assim, “a relação posta na posição absoluta”, conclui Heidegger, “é a referência do objeto existente mesmo com o seu conceito” (Heidegger, 2000, pp.68). Então, a partir deste exame inicial das formulações positiva e negativa da tese, a investigação é conduzida para uma análise que buscará examinar de modo mais profundo o significado contido na tese ontológica de Kant.

2.1.2 A caracterização kantiana da efetividade/existência por recurso à percepção

A tarefa de alcançar um aprofundamento na interpretação da tese kantiana é formulada nos seguintes termos:

Esta explicação, ser igual a posição, é transparente em todos os aspectos? Mediante a afirmação 'ser é igual a posição' tudo está esclarecido ou na obscuridade? (...) O que quer dizer posição? O que pode significar esta expressão? (Heidegger, 2000, p.72)

Como indica o questionamento de Heidegger na passagem, a investigação se vê enfrentada com a tarefa de avançar na interpretação da tese kantiana em sua formulação positiva. Neste exame, como faz notar del Valle, um importante aspecto da noção kantiana de existência, até então desconsiderado pela interpretação e que agora entrará em jogo consiste na natureza modal deste conceito, a qual já se evidencia pela própria localização do conceito, de acordo com a classificação da tábua das categorias, no grupo de conceitos que cai sob o título de categorias da modalidade (del Valle, 2011, pp.103-105). É na seção dedicado aos “postulados do pensamento empírico em geral”, o último dos quatro grupos de princípios da analítica transcendental, que Kant fornece uma explicação das categorias da modalidade.

As categorias da modalidade têm a particularidade de nada acrescentar, como determinações do objeto, ao conceito a que estão juntas como predicados, e apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento. (CRP, B 266)

Após a exposição dos três primeiros grupos de princípios, Kant considera os princípios correspondentes ao grupo de categorias da modalidade: possibilidade, efetividade (existência) e necessidade. Como todas as categorias – este é um resultado já alcançado pela dedução transcendental – o uso destes conceitos está restrito ao domínio da experiência possível, na medida em que estes conceitos somente possuem realidade objetiva enquanto atuam como condições a priori de possibilidade da unidade sintética de todo múltiplo da intuição – requerido para as percepções de objetos e para o encadeamento das percepções implicadas na experiência de objetos (CRP B 160-163). No que tange às categorias de modalidade, porém, há uma peculiaridade a ser observada. Diferentemente das categorias dos demais grupos (quantidade, qualidade e relação) as modalidades, diz Kant, nada

“acrescentam” ao conceito ao qual são vinculadas, senão que indicam tão somente a relação em que o objeto está para com as faculdades. Segundo Kant, os princípios da modalidade apenas explicam as categorias da efetividade, possibilidade e necessidade, cujo uso – como todas as categorias – é restrito à constituição dos objetos da experiência. Porém, no caso das modalidades, trata-se de categorias cujo uso enquanto conceito constitutivo da experiência diz respeito apenas ao *modo* em que um objeto está em relação para com o todo articulado das faculdades cognitivas que constituem a representação daquele objeto (Cf. B266 e ss.).

Como já mencionamos no início do capítulo anterior, Heidegger não elabora uma interpretação da doutrina kantiana dos princípios nos textos da primeira metade da sua “década kantiana”. Nos PF, dentro do contexto de interpretação da tese kantiana sobre o ser, a interpretação concentra-se apenas no conceito de efetividade/existência, cuja explicação dada por Kant é a seguinte:

O postulado para conhecer a *efetividade* das coisas exige *percepção*, por conseguinte, sensação da qual se é consciente(...) No *simples conceito* de uma coisa não pode ser encontrado nenhum caráter de sua existência. Com efeito, mesmo que este conceito seja totalmente completo de maneira que não falte nem o mínimo para pensar uma coisa com todas suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso, mas apenas pergunta: se tal coisa nos é dada de maneira que a percepção da mesma possa em todo caso preceder o conceito. Com efeito, o fato do conceito preceder a percepção significa sua simples possibilidade; porém **a percepção** que fornece a matéria para o conceito **é o único caráter da efetividade**. (CRP, B 272/273, negrito adicionado)

Na passagem, Kant enfatiza, como já vimos anteriormente, que não é no conceito de uma coisa que se pode encontrar qualquer “caráter da existência” de algo, quer dizer, para que algo exista (possua o “caráter da existência”) é preciso algo a mais do que apenas o conceito (com todos os predicados reais que o compõe). Conforme a afirmação de Kant, que ressaltamos na passagem, *a percepção é o único caráter da efetividade* ou, como afirma Kant mais adiante, a “faculdade de conhecimento” precisa ser acrescida ao conceito. Segundo Heidegger, aqui há uma relação importante entre existência e percepção que precisa ser investigada mais de perto:

O que pode significar que à coisa, quando captada como existindo, é acrescentada a faculdade de conhecimento, a

percepção? (...). O conceito de existência é elucidado mediante o recurso à percepção (...)? Como Kant pode dizer – e o diz continuamente – que existência é igual a posição absoluta, igual a percepção e que percepção e posição absoluta são o único caráter da efetividade? (Heidegger, 2000, p.74-73)

Com base no problema assim formulado, trata-se, então, de interpretar o significado por detrás desta equivalência estabelecida por Kant entre efetividade/posição absoluta e percepção, pois certamente “algo assim como a existência não é uma percepção” (Heidegger, 2000, p.75). Uma primeira hipótese seria entender 'percepção' no sentido do “ato perceptivo” ou ato de perceber. Esta hipótese, no entanto, é facilmente descartada na medida em que, neste caso, 'percepção' não pode ser entendida como o caráter da efetividade, pois o ato de perceber não se confunde com a efetividade do ente percebido, sendo tão somente a condição de acesso ao ente percebido (Idem, p.75). Uma segunda hipótese seria interpretar 'percepção' como se referindo ao objeto existente percebido, tal como quando alguém diz “a percepção que tive foi dolorosa” querendo dizer que o objeto percebido causou a dor. Não obstante, como já pôde ser entrevisto anteriormente a partir do exame de Heidegger das formulações da tese, para Kant, a existência não pode jamais ser confundida com o próprio ente existente. Restaria, então, a hipótese – que, segundo Heidegger, é a “mais favorável” - de entender 'percepção' como o “caráter de ser percebido” do ente. Nesta hipótese, a efetividade/existência não é equiparada nem com o ato de perceber nem com o ente percebido, mas sim ao caráter de ser-percebido daquilo que é percebido ou, como sugere Heidegger sem ainda explicitar, o “ser-descoberto” do ente percebido (Idem, p.76). Porém, mesmo nesta leitura, ainda é discutível se seria lícita a identificação entre o caráter de ser percebido do ente e a efetividade (para Heidegger, subsistência, *Vorhandenheit*). Kant, ao não clarificar os diferentes sentidos inerentes à noção de “percepção”, deixa a questão sem mais esclarecimentos. Segundo Heidegger, ao não detalhar sua interpretação da percepção e da posição enquanto caráter da efetividade dos entes, Kant teria deixado indeterminado o próprio fenômeno da percepção, o qual, por sua própria natureza, fornece ocasião para ser interpretado ora como o “ato de perceber”, ora como o “objeto percebido” ou também o “caráter de ser-percebido” (Heidegger, 2000, p.85).

2.1.3 – A constituição intencional da percepção: *intentio*, *intentum* e *compreensão de ser*.

Considerando a ambigüidade deixada por Kant no tocante à noção de percepção enquanto caráter da efetividade, se a interpretação pretende examinar mais a fundo o sentido da tese kantiana, torna-se necessário investigar melhor a estrutura unitária da percepção, a qual, segundo Heidegger, deve, de algum modo, comportar em si os três distintos sentidos anteriormente mencionados: ato de perceber, ente percebido e o caráter de ser-percebido do ente percebido.

Uma primeira aproximação a esta estrutura unitária da percepção é fornecida por Heidegger nos seguintes termos: “dirigir-se perceptivamente ao percebido, de tal modo que se entende o percebido enquanto percebido no seu próprio ser-percebido” (Heidegger, 2000, p.86). Por redundante que soe esta afirmação, a formulação enfatiza co-pertinência mútua entre o perceber, o percebido e o seu ser-percebido, quer dizer, segundo Heidegger, ressalta que o perceber direciona-se ao percebido enquanto tal. Em toda percepção, neste sentido, está implicado um “dirigir-se a” que visa ao percebido. Porém, ressalta Heidegger, poderia parecer mera trivialidade fazer tal observação, pois não apenas a percepção, mas todos os demais comportamentos podem ser compreendidos segundo a estrutura do “dirigir-se a”. Assim, por exemplo, o pensar que pensa um pensamento está dirigido a tal pensamento, assim como o amar que se dirige a algo amado ou mesmo o representar imaginativo que se dirige a algo imaginado: em todos estes comportamentos está presente a estrutura do “dirigir-se a”. Neste sentido, ao invés de constatar uma simples trivialidade, torna-se manifesto aqui a estrutura intencional da percepção e de todos os comportamentos:

Recordando o que dissemos sobre a percepção, o conceito de intencionalidade pode ser esclarecido da seguinte forma: todo comportamento é um comportar-se em-relação-a, a percepção é percepção-de. Em sentido estrito, designamos este 'comportamento em-relação-a como o *intendere* ou como a *intentio*. Todo comportamento em-relação-a e todo estar dirigido-a tem o seu específico *o-quê em relação ao qual se comporta* e o seu *o-quê até o qual está dirigido*. Nós designamos este o-quê pertencente a *intentio* em relação a qual ele é comportamento – o o-quê ao qual está dirigido – como *intentum*. A intencionalidade abarca ambos os momentos, a *intentio* e o *intentum*, em sua

unidade até agora obscura (Heidegger, 2000, p.87).

Compreendida em termos da relação da *intentio* dirigida ao *intentum*, a estrutura da *intencionalidade* foi posta à luz pela primeira vez por Brentano²⁹, que a compreendia enquanto estrutura inerente às vivências ou “fenômenos psíquicos”. Posteriormente, também foi objeto de exame das *Investigações Lógicas* de Husserl, para o qual a *intencionalidade* é o traço essencial da consciência. O interesse da interpretação heideggeriana, entretanto, não consiste em partir de uma noção de *intencionalidade* já dada, uma vez que, apesar dos avanços proporcionados pelas investigações de Brentano e Husserl, “este misterioso fenômeno da intencionalidade está muito distante de já ter sido compreendido filosoficamente de maneira suficiente” (Heidegger, 2000, p.87). Ao invés, trata-se de interpretar de modo apropriado a intencionalidade contida na estrutura do comportamento perceptivo, avançando, a partir disso na compreensão daquilo que estaria implicado na estrutura dos comportamentos intencionais (Idem, p.88). Para realizar este exame, porém, é necessário, antes, afastar criticamente duas interpretações usuais que deturpam a estrutura da intencionalidade do comportamento perceptivo.

Partindo da estrutura segundo a qual todo perceber (*intentum*) possui o seu respectivo percebido (*intentio*), uma interpretação corrente desta relação intencional contida na estrutura da percepção – de uma janela, por exemplo – seria considerá-la como consistindo em uma relação entre algo subsistente (o sujeito que percebe) e o objeto subsistente que é percebido (a janela). Assim compreendida, a intencionalidade da percepção é interpretada como uma relação subsistente entre dois entes subsistentes: o sujeito e o objeto. Se um dos dois membros da relação é tirado de cena, então não há mais intencionalidade, quer dizer, somente há intencionalidade na medida em que se mantêm os dois pares da relação. Segundo Heidegger, porém, esta interpretação distorce a essência e o modo de ser próprios da intencionalidade,

²⁹ Heidegger afirma ser um “erro” conceber a origem da teoria da intencionalidade como originada na filosofia medieval. Com efeito, segundo Heidegger, a escolástica restringe-se à intencionalidade da *voluntas*. Neste sentido, Brentano sim faz uso da terminologia desta tradição escolástica, porém, não permanece restrito à noção de intencionalidade medieval. (Heidegger, 2000, p.103)

pois parte do pressuposto de que esta última, enquanto dirigir-se a algo, apenas surge em virtude da aparição de um objeto subsistente, quer dizer, nesta interpretação, o sujeito é tomado como desprovido, em si mesmo, de intencionalidade (Heidegger, 2000, pp. 88-89). Como sugere Heidegger, a relação intencional implicada na percepção desde a perspectiva desta interpretação corrente pode ser comparada à relação de distância entre dois corpos subsistentes: uma relação que apenas surge e se mantém na medida em que um objeto é colocado e mantido a certa distância de um outro (Idem, p.89). Para esclarecer melhor o problema desta concepção usual da intencionalidade, Heidegger considera um exemplo. Em uma alucinação na qual alguém enxerga elefantes andando por dentro a sala de aula, o sujeito está percebendo os elefantes, ainda que estes não sejam entes efetivos, isto é, embora não haja elefantes na sala, há, no entanto, um “dirigir-se a” implicado na percepção alucinatória dos elefantes. Por isto, seria um erro interpretar a intencionalidade enquanto relação subsistente entre dois entes subsistentes, uma vez que, como mostra o exemplo, a estrutura do “dirigir-se a” não surge a partir da existência/efetivada do objeto, mas encontra-se no próprio perceber, esteja este último livre ou não de enganos.

A partir desta consideração, entretanto, é necessário não ser conduzido apressadamente a uma “subjetivização” errônea da intencionalidade, fruto, segundo Heidegger, não de uma interpretação cotidiana – como no caso anterior – mas de concepções e interpretações teóricas legadas pela tradição (Idem, pp.92-93). Segundo esta interpretação, a intencionalidade é considerada apenas como determinação do “sujeito”. Nesta interpretação, os comportamentos intencionais são concebidos enquanto vivências pertencentes a uma esfera subjetiva, isto é, são imanentes. Este âmbito imanente do eu e suas vivências, segundo uma tradição que remonta a Descartes, encerraria o campo daquilo que pode ser dado de maneira indubitável. Desde esta perspectiva surge, porém, a questão: como é possível que este eu, com suas vivências intencionais, possa saltar para fora desta esfera imanente das vivências e entrar em relação com o mundo subsistente? Para evitar este problema não há outro meio senão evitar interpretar a intencionalidade a partir do paradigma fornecido pela tradição cartesiana, o qual, segundo Heidegger,

“impede de ver os fenômenos mesmos” (Heidegger, 2000, p.92). Nesta direção, afastando-se destas duas interpretações usuais da intencionalidade, trata-se, então, de examinar “sem teorias” o fenômeno unitário da percepção deixado na obscuridade por Kant.

Considerando a percepção tal como se apresenta cotidianamente, por exemplo, no caso da percepção de uma janela que percebemos desde o interior de uma sala, Heidegger indaga:

(...) para onde se dirige [a percepção da janela] segundo o sentido de direção peculiar de sua *intentio*? Para onde se dirige a percepção de acordo com seu peculiar sentido de apreensão pelo qual é guiada? No comportamento cotidiano, por exemplo, ao perambular por esta sala, dentro do mundo circundante, olho a meu entorno, percebo a parede e a janela. Para onde estou dirigido nesta percepção? Estou dirigido às sensações? Ou, quando evito o que percebo, evito representações (...)? (Idem, p.92)

Ao considerar o exemplo cotidiano sem prejuízos, manifesta-se que o sentido de direção peculiar implicado no comportamento perceptivo não está dirigido a nenhuma representação subjetiva, sensação, ou esfera imanente. Quer dizer, ao andarmos pela sala e nos dirigirmos perceptivamente até a janela, este comportamento intencional não visa a um conjunto de sensações ou a qualquer representação imanente, tampouco possui a necessidade de ultrapassar qualquer esfera imanente em busca do ente existente. Ao invés disso, o sentido intencional de direção do comportamento perceptivo orienta-se ao próprio ente percebido, enquanto ente efetivo.

(...) primeiramente, temos que refletir mais sobre o que é o *intentum* da percepção. Já temos dito que no sentido intencional de direção do perceber se encontra o referir-se ao ente subsistente em si mesmo. O sentido intencional de direção do perceber mesmo, seja enganoso ou não, aponta ao subsistente enquanto subsistente (Idem, p.98).

Se o sentido direcional do perceber refere-se ao subsistente mesmo, isto indica que na própria estrutura intencional do perceber está incluída a compreensão de ser do ente percebido. Neste sentido, tal como interpretada desde o interior da problemática da tese kantiana sobre o ser, a estrutura intencional da percepção, para além do ato de perceber enquanto *intentio* e do objeto percebido como *intentum*, inclui em si a compreensão de ser daquilo que é o percebido, ou seja, no caso de Kant, está em jogo uma compreensão do modo de ser da efetividade do ente efetivo ou, segundo a terminologia

heideggeriana, da *subsistência* (*Vorhandenheit*) enquanto modo de ser das coisas apenas subsistentes. Aqui, porém, é preciso ainda ressaltar que, se para Kant a percepção pressupõe a compreensão do modo de ser da subsistência, cotidianamente, o ente é apreendido na maior parte das vezes mediante o modo de ser da *disponibilidade* (*Zuhandenheit*).

Ao perceber, estou dirigido à janela que está ali enquanto um determinado utensílio. Com este ente, subsistente no mais amplo sentido, se dá uma determinada *funcionalidade* (*Bewandtnis*). Serve para iluminar a sala e, ao mesmo tempo, para protegê-la. A partir daquilo para o qual serve, a partir de sua utilidade, prescreve-se sua constituição, quer dizer, tudo aquilo que pertence a sua realidade determinada, no sentido kantiano, ou seja, sua constituição quiditativa. (HEIDEGGER, 2000, p.98)

Conforme indica a passagem, a percepção está orientada para a janela enquanto ente compreendido como *utensílio* (*Zeug*), cujas determinações apreendidas no comportamento perceptivo – 'serve para iluminar', 'para proteger', etc. - concernem à *funcionalidade* (*Bewandtnis*) do ente percebido. Porém, o relevante a ser ressaltado aqui, no tocante à interpretação da tese kantiana, consiste na pressuposição de uma determinada compreensão do modo de ser do ente percebido, seja como subsistente – para Kant – ou como disponível.

“Podemos descrever perceptivamente este ente subsistente de maneira cotidiana, ingênua; sobre este objeto podemos fazer enunciados pré-científicos, mas também enunciados científico-positivos. A janela está aberta, não fecha completamente, está bem encaixada na parede, o marco é desta ou daquela cor, tem este ou aquele tamanho. (...) Não obstante, em ambos os casos, tanto quando consideramos e descrevemos a janela como utensílio, como quando a consideramos como uma pura coisa natural, compreendemos já em certo modo, o que quer dizer utensílio e coisa. Em nossa lida natural com o utensílio (...) compreendemos algo assim como a *índole de utensílio* e diante das coisas materiais, compreendemos algo assim como a *índole de coisa*. Porém, buscamos o ser-percebido do percebido. Mas, nem entre todas as determinações da coisa que constituem o caráter de utensílio do percebido, nem tampouco entre as determinações que pertencem ao caráter geral de coisa do subsistente, encontramos o seu ser-percebido, que no entanto, lhe pertence.” (HEIDEGGER, 2000, p.98)

Como indica a passagem, o que está em destaque é a antecipação *da índole de coisa* ou da *índole de utensílio* que se revela como requerida e já pressuposta pela percepção cotidiana, esteja esta última dirigida ao ente como utensílio ou apenas como coisa. Deste modo, a partir deste exame de uma percepção tal como ocorrida cotidianamente e sem a assunção de

pressuposições teóricas que, segundo Heidegger, distorcem a estrutura própria dos comportamentos intencionais, manifesta-se que, além da relação *intentio – intentum*, no “dirigir-se a” perceptivo também está implicada a compreensão do modo de ser do ente percebido, seja este compreendido como *coisa* ou como *utensílio*.

“Somente posso descobrir um ente, seja mediante a percepção ou mediante qualquer meio de acesso, se o ser do ente já está aberto, ou seja, compreendido.” (HEIDEGGER, 2000, p.102)

É neste sentido, então, que Heidegger também afirma que a percepção *descobre* ou “libera”³⁰ o ente percebido para que venha ao encontro e se mostre em si mesmo. No entanto, o ente percebido somente pode ser encontrado sobre a base de um prévio *desvelamento* do ser do ente descoberto. Assim, segundo o exame da tese kantiana sobre o ser, a percepção *descobre* o ente subsistente porque, em sua estrutura intencional, contém já uma referência ao modo de ser³¹ da *efetividade* (ou subsistência, “*Vorhandene*”, para Heidegger).

2.1.4 – Os resultados da interpretação da tese de Kant

Heidegger entende que na tese kantiana segundo a qual 'ser não é um predicado real' encontra-se implícita a distinção entre ser e ente ou *diferença ontológica*. Neste sentido, segundo Heidegger, na tese de Kant está em jogo a

³⁰ “Liberar o ente” significa aqui relacionar-se com o ente em uma determinada compreensão mediante a qual o ente pode ser o que ele é por e em si mesmo. No contexto do exame da segunda tese, onde Heidegger irá interpretar a distinção medieval *essentia* e *existentia*, a esta expressão torna-se mais clara, na medida em que a interpretação reconduz a interpretação do modo de ser da subsistência à estrutura própria do comportamento produtivo, estrutura que se caracteriza pela dinâmica segundo a qual a produção tem em vista liberar o artefato produzido acabado da sua relação com o produtor, que deve o deixar ser por si mesmo. (Cf. Heidegger, 2000, pp. 147-157)

³¹ Conforme Heidegger irá examinar no segundo capítulo dos PF ao interpretar a tese da ontologia medieval – que, segundo Heidegger ainda está presente em Kant de modo implícito – ao ser é inerente não apenas a *existentia*, mas também a *essentia*, quer dizer, há uma articulação estrutural do ser segundo a qual, a todo ente pertence, por um lado, o fato de que é (efetividade), mas também um “o quê” é (a quidade). Após, mediante uma interpretação da doutrina kantiana da personalidade, a interpretação conclui que o modo de ser do Dasein não pode ser interpretado segundo a distinção ontológica *essentia* e *existentia*, pois este é o modo de ser das coisas e não do Dasein, cujas determinações não constituem jamais uma *quididade*. Com isto, a interpretação chega ao problema da multiplicidade dos sentidos de ser (Cf. Heidegger, 2000, pp. 188-220).

distinção entre o ente efetivo percebido e a própria efetividade do ente percebido, a qual já deve estar previamente desvelada para que o ente efetivo possa ser descoberto em sua efetividade (ou subsistência, na terminologia de Heidegger). Não adentramos aqui no problema sobre como Heidegger justifica, em última instância, a possibilidade do desvelamento prévio do modo de ser da subsistência para o Dasein, fundado na *transcendência* e, em última instância, no horizonte da presença (Cf. Heidegger, 2000, pp.362-372). É apenas ao final do curso PF, que Heidegger chega a examinar esta questão, que não aprofundaremos aqui³². Conforme analisamos, a compreensão do modo de ser do *intentum* já está implicada na estrutura do comportamento intencional, o que equivale a dizer que o comportamento intencional dirige-se ao ente à luz da estrutura ontológica deste ente enquanto estrutura já *desvelada*. Assim, a categoria kantiana da existência é entendida enquanto condição ontológica na base do acesso perceptual ao ente subsistente. Este resultado, porém, é válido não apenas para a categoria kantiana da existência, mas para todas as categorias, as quais serão, nesta medida, interpretadas em uma significação estritamente ontológica.

“Na explicação do conteúdo da tese kantiana partimos do conceito de realidade, quiddidade, do qual tivemos de distinguir a existência como caráter não real. Não obstante, temos de observar que a realidade tem tão pouco de real quanto a existência tem de existente, o que em Kant se expressa pelo fato de que para ele tanto a realidade quanto a existência são categorias. A realidade é uma determinação ontológica que se aplica a todo ente, já seja efetivo ou somente possível, na medida em que todo ente é *algo* tem um conteúdo quiditativo.” (Idem, p.102)

Com base na passagem, é possível antever que, para Heidegger, todas as categorias serão interpretadas como ocupando o lado ontológico da diferença, isto é como determinações ontológicas relativas aos entes. Além disso, com base na interpretação da tese kantiana, podemos também já antever que, em no projeto kantiano de fundamentação da metafísica no

³² No capítulo seguinte, veremos de que modo, no *Kantbuch*, o problema da compreensão de ser prévia na base do acesso aos entes subsistentes também é reconduzido à problemática da *transcendência* e da projeção prévia de um horizonte temporal, mediante os esquemas transcendentais. Ainda que não possamos aprofundar o exame deste vínculo, no capítulo seguinte, em nossa reconstrução da interpretação fenomenológica da CRP, encontraremos algo semelhante ao que Heidegger afirma nos PF: “A ekstase do presente é o fundamento para a transcendência especificamente intencional da percepção do subsistente.”. Ao final do capítulo seguinte, veremos que é na base de um horizonte unitário formado por passado-presente-futuro que o ente pode ser acessado perceptivamente pela intuição humana.

interior da *Crítica*, estará em questão o problema acerca de acesso intencional ao ente enquanto ente subsistente. Quais são, porém, os pressupostos requeridos para reconstruir a tese interpretativa de Heidegger, segundo a qual a CRP consiste em uma fundamentação da metafísica como ciência, é o que veremos na próxima seção.

2.2 – O projeto de fundamentação da metafísica como ciência

Na introdução do curso *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* de 1927/28, podemos ler:

“Se este [a Crítica] é o trabalho central do labor filosófico de Kant, então ele deve ter nascido dos esforços mais originais de Kant na filosofia. Nós podemos formular brevemente as convicções básicas de Kant sobre a natureza da filosofia, dizendo: Filosofia é metafísica. A *Crítica da Razão Pura* não é nada senão a fundamentação da metafísica como ciência (...)”. (HEIDEGGER, 1997, p. 8)

Conforme enfatiza a passagem, a tese condutora da interpretação, tal como anunciada por Heidegger, é formulada em termos da alegação de que a CRP consiste em um empreendimento de fundamentação da metafísica. Neste contexto, mais precisamente, trata-se de compreender o problema geral da CRP a partir do projeto kantiano de realizar uma fundamentação científica da ontologia, ou – nas palavras de Kant – de “conduzir a metafísica ao seguro caminho da ciência”. Buscando compreender de que maneira Kant concebe este projeto, de início, a interpretação assume como guia as seguintes questões condutoras: “Perguntamos: o que significa metafísica? O que significa em geral fornecer fundação a uma ciência? (...)”. (HEIDEGGER, 1997, p. 8)

É mediante a investigação destas questões que a interpretação pretende fornecer uma compreensão inicial da problemática da CRP. Por ora, nos concentraremos apenas em elucidar de que maneira Heidegger responde à segunda questão, tendo em vista explicitar, segundo a concepção ontológica de Heidegger, os pressupostos da tese segundo a qual o projeto kantiano consiste em uma tentativa de fundamentação da metafísica como ciência. Neste sentido, deixaremos de lado, por enquanto, a primeira questão, pois esta será objeto de nossa reconstrução no capítulo seguinte.

Em considerando a questão sobre o que significa em geral fundamentar uma ciência, Heidegger assume como ponto de partida a realização de uma “*observação fenomenológica*” prévia de maneira a esclarecer o que significa, em geral, ciência. Assim, antes de responder à questão pelo que estaria na base de uma genuína fundamentação de uma ciência, Heidegger volta-se a tarefa de realizar uma rápida *interpretação fenomenológica do modo de ser da ciência* cujos traços essenciais precisaremos, então, reconstruir no que segue.

2.2.1 – Comportamento científico, objetificação e auto-fundação da ciência

A interpretação do modo de ser da ciência a que Heidegger procede introduz o assim chamado “conceito existencial” de ciência, cuja caracterização necessária neste contexto requer resgatar alguns aspectos básicos da constituição ontológica do *Dasein*, implicados na interpretação da ciência enquanto possibilidade própria deste ente. A ciência, neste sentido, entendida como um “tipo de conhecimento”, ao invés de ser tomada aqui meramente como o *conhecido*, trata-se, ao invés disso, de um *comportamento conhecedor* do *Dasein* humano. Tal como já vimos brevemente no capítulo anterior, nos comportamentos intencionais do *Dasein* para com os entes, além de *intentio* e *intentum*, sempre já está incluída uma compreensão pré-ontológica do modo de ser do ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta. Assim, por exemplo, tal como vimos anteriormente, o comportamento perceptivo tanto pode apreender o ente enquanto utensílio como também enquanto coisa, porém, sempre pressupõe a compreensão de ser do ente percebido. Da mesma maneira, o comportamento prático-operativo para com os utensílios na lida cotidiana requer e já possui, de antemão, a compreensão do modo de ser da *disponibilidade* (Heidegger, 2009, pp.89-94). Em suma, todo comportamento intencional para com os entes realiza-se sobre a base de uma compreensão de ser pré-ontológica³³. Ora, se todo comportamento para com entes realiza-se sobre a base de uma compreensão do ser dos entes em relação aos quais o

³³ Trata-se de uma compreensão do modo de ser dos entes que ainda não é tematizada conceitualmente pela ontologia, ou seja, que é anterior a uma compreensão a ser alcançada pela investigação ontológica.

Dasein se comporta, então para esclarecer o comportamento especificamente científico para com os entes, é preciso examinar melhor de que maneira, neste comportamento, entra em jogo uma determinada compreensão de ser dos entes aos quais se refere o comportamento. Em outras palavras, se, enquanto *Dasein*, sempre nos comportamos em relação aos entes a partir de uma compreensão de ser mediante a qual os entes se apresentam, em que consistiria, então, o comportamento especificamente científico para com os entes, em contraste com o comportamento pré-científico cotidiano?

Em primeiro lugar, é preciso recordar que os comportamentos pré-científicos para com os entes, seja meramente percebendo-os ou apenas utilizando-os segundo fins práticos, são sempre, segundo Heidegger, uma maneira determinada de *descoberta* destes entes, quer dizer, um modo de acesso aos entes a partir do qual os entes manifestam-se como o que são. Entretanto, o comportamento especificamente científico caracteriza-se, peculiarmente, por constituir-se a partir de uma escolha do próprio *Dasein*, que atribui livremente a si mesmo a tarefa de *descoberta* dos entes unicamente “*em virtude de seu caráter de poder ser descoberto*” e no intuito de revelar o que e como são estes entes (HEIDEGGER, 1997, p.18). Para que esta tarefa se realize, porém, entra em jogo a *objetificação*.

“Nós designamos aquele comportamento pelo qual o comportamento científico como tal se constitui de *objetificação*. O que quer dizer *objetificação* e qual a condição básica de sua realização? *Objetificação* significa converter algo em um objeto. Somente aquilo que previamente já é pode tornar-se um objeto. Mas para serem o que são, os entes não precisam necessariamente se tornarem objeto. (...) Senão que, como os entes que já são, devem responder ao conhecedor que está fazendo a interrogação.” (HEIDEGGER, 1997, p. 19)

Da passagem, ressaltamos, primeiramente, a distinção que Heidegger estabelece entre *ente* e *objeto*, considerando este último enquanto ente convertido em *objeto temático* por meio do comportamento científico da *objetificação*. Se, cotidianamente, todo acesso e lida para com os entes sempre se dá sob o pano de fundo de uma compreensão de ser (pré-ontológica), na ciência os entes devem converter-se em objeto explícito de determinação, quer dizer, devem ser trazidos à luz enquanto o que são e como são. Visando a esta tarefa, a *objetificação* consiste então na elaboração daquela determinada compreensão ontológica mediante a qual a constituição básica dos entes a

serem objetos de tematização deve se tornar compreensível.

“Por exemplo, a tarefa da objetificação histórica dos entes enquanto história requer em si mesma uma compreensão explícita do que pertence à história enquanto tal. Toda interrogação e investigação biológica opera necessariamente sobre a base de uma compreensão da vida, do organismo, e assim por diante.” (HEIDEGGER, 1997, p. 20)

Neste sentido, se em todo comportamento pré-científico para com os entes subjaz uma compreensão de ser destes entes, no comportamento especificamente científico, a *objetificação* – enquanto conversão do ente em *objeto temático* de investigação – consiste na circunscrição de um determinado âmbito de entes e que os converte em objeto temático. Como inerente a este processo de objetificação, segundo Heidegger, a ciência realiza a projeção da constituição ontológica do domínio de entes a serem investigados. É deste processo de objetificação que emergem, então, os conceitos básicos de cada ciência, os quais circunscrevem, em cada caso, o domínio particular de entes tomados como objeto da tematização científica. Deste modo, o domínio de entes assim circunscrito converte-se em *tema* da investigação científica. Eis aqui, então, a essência da ciência enquanto comportamento que tem como base o ato de *objetificação*, que delimita e circunscreve o campo temático de cada ciência.

“Através da objetificação, isto é, através da projeção da constituição ontológica, a ciência primeiramente obtém uma base e um fundamento e circunscreve seu campo de investigação. A ciência funda a si mesma ao modo mediante o qual ela obtém sua base e seu campo. Assim, em certo sentido, nós já respondemos à questão seguinte: o que realmente significa fundamentação de uma ciência?” (HEIDEGGER, 1997, p.23)

Assim, uma resposta inicial à questão pelo que entraria em jogo na fundamentação de uma ciência é encontrada no processo de *objetificação*. Entretanto, é preciso aqui ressaltar que a auto-fundação da ciência esbarra sempre em um limite. Se a delimitação de um âmbito de entes enquanto objeto temático requer a projeção prévia da constituição ontológica do domínio em questão e se esta é já realizada por cada ciência, por outro lado, esta própria *projeção* da constituição ontológica dos entes não pode ser ela mesma tematizada pela ciência particular como tal.

Mediante a *objetificação*, a ciência projeta a constituição ontológica de um determinado campo temático e, nesta projeção, a compreensão de ser

relativa ao domínio objetificado torna-se, de algum modo, explícita. Em outras palavras, nos limites da ciência, projetar a constituição ontológica deste limita-se a circunscrever os conceitos básicos que pertencem a este campo temático. Assim, por exemplo, ao objetificar o campo temático designado como “natureza”, a ciência natural moderna obtém certas noções básicas – como, por exemplo, corpo, espaço e tempo – que conceitualizam o que e como este objeto temático é determinado. Entretanto, ressalta Heidegger, é importante ter em vista que esta projeção da constituição de ser implicada na circunscrição dos conceitos básicos da ciência realiza-se unicamente a partir e em virtude das tarefas requeridas por cada ciência particular. A este respeito, comenta Heidegger:

“Isto quer dizer: o físico define o que ele compreende por movimento e circunscreve o que quer dizer espaço e tempo, para o qual ele se vale de conceitos ordinários. No entanto, ele não converte a essência do movimento em um tema de sua investigação, mas examina apenas certos movimentos. (...) Ao passo que as interrogações e investigações do físico com respeito ao seu objeto – os entes físicos – possuem sua própria determinação e certeza, em suas considerações sobre espaço, tempo e movimento ele se torna inseguro, pois aqui seus métodos falham.” (Heidegger, 1997, pp. 23-24)

Enquanto limitados a conduzir os estudos científicos dos entes, os conceitos básicos dos quais a ciência lança mão possuem sua própria legitimidade. Entretanto, ressalta Heidegger, no momento em que uma ciência – por exemplo, a biologia – defronta-se explicitamente com a questão sobre o que pertence a seu objeto temático enquanto tal – a *vida*, no exemplo da biologia – ela esbarra em uma limitação metodológica básica, a saber: o fato de que embora seus métodos sejam adequados para explorar os entes, estes métodos não são eles mesmos suficientes para dar conta da tematização do *ser* destes entes, quer dizer, a ciência não possui “método seguro para investigar o significado dos próprios conceitos básicos como tais” (Heidegger, 1997, pp.24-25). Deste modo, por exemplo, os conceitos básicos da filologia ou da história não podem ser esclarecidos com a ajuda de métodos filológicos ou historiográficos. Em função desta limitação metodológica, ao voltar-se sobre o significado de seus próprios conceitos básicos, segundo Heidegger, a investigação científica no máximo alcança certas “generalidade indeterminadas”, mediante as quais a ciência opera. Como consequência da

impossibilidade de avançar na compreensão de seus próprios conceitos básicos, a ciência sempre permanece em uma situação de relativa indeterminação com respeito ao que pertence a seu objeto temático enquanto tal (Idem, p.24). Por tudo isto, conclui Heidegger, a auto-fundação realizada pela própria ciência possui uma limitação, cuja superação não pode ser realizada pela própria ciência, mas somente através de uma “necessária fundação (*Begründung*) da auto-fundação (*Selbstbegründung*) da ciência”, que constitui a “a autêntica fundamentação (*Grundlegung*) da ciência”³⁴ (Idem, p.24).

2.2.2 – Ontologia regional, ontologia fundamental e o projeto da CRP enquanto fundamentação da ontologia como ciência

A objetificação operada pela ciência e que circunscreve o seu domínio temático juntamente com os seus respectivos conceitos básicos contém em si uma projeção da constituição ontológica deste âmbito, ou seja, estes conceitos gerais eles mesmos não se referem imediatamente aos entes estudados pela ciência, senão que dizem respeito ao *ser* destes entes. Neste sentido, o limite da auto-fundação que a ciência realiza se assenta na impossibilidade dos seus

³⁴ Na tradução inglesa do curso, *Begründung*, *Selbstbegründung* e *Grundlegung* são traduzidos respectivamente por *founding*, *self-founding* e *lay the foundation*. Por isso, optamos por manter a distinção terminológica entre *Begründung* e *Grundlegung*, respectivamente como fundação e fundamentação. Precisamos salientar aqui que nenhuma das duas expressões se refere à “fundamentação” em sentido epistemológico, como um processo de justificação da ciência. Na passagem que citamos Heidegger claramente admite uma diferença, pois afirma que a genuína (*eigentliche*) fundamentação (*Grundlegung*) da ciência não é alcançada pela auto-fundação (*Selbstbegründung*) que a própria ciência realiza (Heidegger, 1997, p.24). Em KPM, ao comentar sobre a ‘fundamentação da metafísica’, Heidegger afirma: “*Uma fundamentação da metafísica, no sentido de uma delimitação de sua possibilidade interna (...)*. Com base nesta passagem podemos ver que fundamentação é a pergunta pela *possibilidade interna*, a qual é entendida em sentido ontológico e não epistemológico. Porém, é neste mesmo sentido que a *auto-fundação* da ciência precisa ser entendida, pois ao projetar a constituição ontológica de um domínio por meio dos respectivos conceitos básicos a ciência realiza uma fundação (no sentido de instituir) da possibilidade interna do domínio a ser investigado. Porém, a fundação da possibilidade interna do domínio temático que é equivalente aqui à projeção da estrutura ontológica do domínio não pode ser ela mesma adequadamente tematizada pela ciência, por isso a verdadeira fundamentação (*Grundlegung*), enquanto investigação temática explícita sobre o *ser* do respectivo domínio só pode ser alcançada pela ontologia que, ao investigar explicitamente e com métodos adequados a estrutura de ser dos domínios de entes, pode abordar de modo adequado o problema da possibilidade interna do respectivo domínio. Restaria ainda a tarefa de fundamentação de toda ontologia, designada como *ontologia fundamental*.”

métodos darem conta da tarefa de uma investigação temática sobre o ser ou estrutura ontológica dos entes, apesar desta estrutura já estar (pré-ontologicamente) projetada nos conceitos básicos de cada ciência.

Em razão desta limitação, segundo Heidegger, na base da fundamentação da ciência deveria haver o desenvolvimento explícito de uma reflexão temática dedicada a objetificar não mais os *entes*, mas sim o *ser* destes entes, isto é, a fundamentação de uma ciência de entes significa o “desenvolvimento da compreensão pré-ontológica de ser, que já está necessariamente implicada nas ciências, em uma investigação e ciência do ser, isto é, em ontologia” (Idem, p.25). Porém, na medida em que cada ciência ôntica sempre está circunscrita a um determinado âmbito ou região de entes, então a respectiva investigação ontológica examinaria somente a “constituição regional de ser que determina uma região”, em outras palavras, na fundamentação da ciência deveria haver o desenvolvimento explícito de uma ontologia regional correspondente, isto é, a elaboração de uma investigação explícita sobre a estrutura ontológica da respectiva região de entes.

Em resumo, podemos dizer que a *auto-fundação* das ciências necessita, *por sua vez, de uma fundação*, pois uma compreensão de ser pré-ontológica pertence a esta fundação [realizada pela ciência] – uma compreensão pré-ontológica que as ciências de entes são, em princípio, incapazes de iluminar. A *fundação da auto-fundação* das ciências de entes ocorre em ontologias regionais. Assim, a ontologia é o que primeiro realiza a fundamentação de uma ciência ôntica. Fundamentar uma ciência de entes significa fundar e desenvolver a ontologia que subjaz a esta ciência. Por sua vez, estas ontologias são fundamentadas na ontologia fundamental, que constitui o centro da filosofia (Heidegger, 1997, p. 27).

A auto-fundação que a ciência realiza ao projetar a constituição de certa região de entes, como vimos, sempre esbarra nos limites inerentes aos seus próprios métodos. Este limite precisa ser superado por uma investigação explicitamente filosófica (ontológica) que se constitui enquanto uma ontologia regional. A realização de ontologias regionais, porém, não encerra a tarefa principal da filosofia, pois Heidegger entende que a própria ontologia enquanto circunscrita à investigação do modo de ser de uma determinada região de entes precisa ela mesma, de algum modo, de uma fundamentação. A esta tarefa Heidegger designa como *ontologia fundamental*. Tal como Heidegger descreve no §3 de ST, há uma primazia da questão ontológica fundamental,

pois, na medida em que a investigação filosófica pretende de algum modo tematizar o ser de certas regiões de entes ao modo de ontologias regionais, então torna-se necessária uma investigação mais básica, capaz de dar conta da tarefa de tematização do *sentido de ser em geral*, pois “*toda ontologia, por rico e solidamente articulado que seja o sistema de categorias de que dispõe, no fundo, é cega (...) se não esclareceu, antes, de maneira suficiente o sentido de ser e se não compreendeu este esclarecimento como sua tarefa fundamental.*” (Heidegger, 2009, p.32)

Com esta demarcação do terreno próprio da investigação filosófica, ao qual pertencem tanto as assim chamadas *ontologias regionais* quanto a *ontologia fundamental*, Heidegger obtém, então, uma resposta a uma das questões condutoras mencionadas anteriormente, quer dizer, a questão sobre o que significa fundamentar uma ciência. Devemos recordar que esta questão tinha em vista fornecer um esclarecimento a respeito do projeto kantiano de fundamentar – segundo a tese de Heidegger – a metafísica como ciência. Conforme as considerações feitas até então, uma ciência ôntica surge mediante a objetificação de um âmbito de entes, que projeta – de maneira ingênua – a constituição ontológica dos entes em questão. Aqui, porém, ainda não há uma autêntica fundamentação da ciência, a qual só se realiza mediante a investigação filosófica, enquanto ontologia regional que tematiza a estrutura ontológica dos entes em questão. Esta última, por sua vez, necessita de uma investigação ainda mais básica, isto é, requer uma *ontologia fundamental*.

Assim, segundo o modo como Heidegger concebe as tarefas próprias da filosofia, em primeiro lugar, é possível perceber que, de algum modo, a CRP poderia ser interpretada enquanto ontologia regional da “natureza” - no sentido da física clássica moderna – considerando que Kant estaria realizando uma investigação ontológica que traria à luz de maneira explícita aquela constituição do ente natural segundo a projeção pré-ontológica realizada pela física moderna, que é tomada por Kant como modelo exemplar de ciência. É neste sentido que em ST Heidegger afirma:

O resultado positivo da *Crítica da Razão Pura* de Kant não consiste em ter elaborado uma “teoria” do conhecimento, senão em sua contribuição em explicitar o que é própria à natureza em geral. (Heidegger, 2009, p.31)

Como aponta a passagem, a contribuição positiva da CRP é caracterizada como restrita a uma ontologia regional da natureza. Porém, precisamos evitar concluir apressadamente que a interpretação fenomenológica de Heidegger considera a CRP de Kant como permanecendo *restrita* a ser uma ontologia regional da natureza, pois se é verdade, segundo Heidegger, que Kant toma a ciência moderna como ciência exemplar, Kant, não obstante, tem em vista tematizar não apenas a região ontológica da natureza, senão que pretende realizar uma *ontologia generalis*, quer dizer, uma metafísica do ente em geral. (Heidegger, 1997, pp.30-33) Assim, embora Kant conceba inadvertidamente o ente natural (*Vorhandene*) como ente em geral, justamente ao fazer isso, Kant tem em vista um objetivo mais amplo do que simplesmente realizar uma ontologia regional do subsistente. Mais ainda, a CRP não encerra todo campo da ontologia como tal, senão que investiga somente suas condições de possibilidade ou o seu “contorno arquitetônico”. Neste sentido, a CRP não está restrita à realização de uma ontologia regional da natureza, e nem mesmo à realização de uma ontologia dos entes em geral, senão que, mais do que isso, consiste na investigação que busca fundamentar a possibilidade de toda ontologia como tal, quer dizer, trata-se de uma fundamentação da metafísica, que é equivalente, conforme a designação heideggeriana às tarefas inerentes à investigação filosófica, a uma *ontologia fundamental*. É neste sentido que, ao início de *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger anuncia:

A seguinte investigação propõe-se a tarefa de interpretar a *Crítica da Razão Pura* de Kant como uma fundamentação da metafísica. O problema da metafísica é focado, pois, como problema de uma ontologia fundamental (Heidegger, 1996, p.11)

De que maneira, porém, de acordo com a interpretação fenomenológica de Heidegger, esta fundamentação da metafísica é realizada no interior da CRP de Kant, será objeto de nossa reconstrução no capítulo seguinte. Por ora, é oportuno retomarmos o caminho até então percorrido pelo presente capítulo.

Inicialmente, reconstruímos a interpretação fenomenológica da tese kantiana sobre o ser, a partir da qual vimos que, para Kant, na percepção do ente efetivo já se encontra pressuposta a compreensão de ser da efetividade do ente percebido. A partir disso, vimos também que a interpretação

fenomenológica da tese encontra a diferença entre *ser* e *ente* como pressuposta na formulação da tese ontológica de Kant. Como consequência desta interpretação, salta à luz a chave estritamente ontológica em que serão interpretadas as categorias ou conceitos puros de Kant. Após esta consideração, reconstruímos o modo como Heidegger estrutura e apresenta a tese central que orientará sua interpretação da CRP, considerada, segundo esta tese interpretativa, como um empreendimento de fundamentação da metafísica. No capítulo seguinte, por conseguinte, nosso objetivo será reconstruir, segundo a interpretação de Heidegger, a fundamentação kantiana da metafísica no interior da CRP, tomando como guia as considerações realizadas neste e no capítulo anterior.

3. ESQUEMATISMO E TEMPO: A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA ONTOLOGIA

Com base no pano de fundo que procuramos reconstruir no capítulo anterior e seguindo o fio condutor das diretrizes interpretativas da proposta heideggeriana de uma destruição fenomenológica, examinamos, agora, a fundamentação kantiana da ontologia que se passa no interior da *Crítica da Razão Pura*. Partimos de uma reconstrução do conceito tradicional de metafísica desde o qual Kant põe o problema da possibilidade interna da metafísica, para então, em seguida, apresentarmos de que maneira Kant concebe uma “revolução” metodológica no domínio da metafísica de maneira a desenvolver seu projeto de fundamentação da ontologia. A partir do exame da interpretação da “revolução copernicana”, desde o qual Kant levará a cabo o projeto de fundamentação da ontologia, apresentamos a interpretação fenomenológica da essência do conhecimento humano, entendido enquanto uma intuição finita e pensante. Esta última, como veremos, somente tem acesso ao ente enquanto um ente que se *ob-jecta*, quer dizer, permanece defronte à intuição receptiva. Assim, enquanto busca pelas condições ontológicas na base da possibilidade do acesso ao ente pela intuição finita, o problema do conhecimento puro é interpretado como a questão pela constituição transcendental da objectualidade pura, entendida como horizonte no qual os entes podem aparecer como *objectos*. Seguindo o fio condutor da CRP, o problema da possibilidade deste horizonte enquanto condição ontológica do acesso ao ente pela intuição finita é examinado em termos do problema pela possível unificação entre os dois elementos puros formadores deste horizonte: pensamento e intuição puras. Como centro formador desta unidade, a interpretação descobre a imaginação transcendental, interpretada a partir da dedução transcendental e da doutrina do esquematismo. Por fim, a reconstrução da interpretação fenomenológica destrutiva destes dois capítulos centrais da CRP, culmina na apresentação do tempo originário enquanto fundamento oculto da metafísica.

3.1 O conceito dogmático de metafísica e a “revolução copernicana” de Kant

Um pré-requisito necessário para, segundo Heidegger, interpretar o ponto de partida do projeto kantiano de fundamentação da metafísica consiste em considerar o significado do conceito de metafísica herdado por Kant e desde o qual o projeto crítico-transcendental põe o problema da possibilidade interna da metafísica. A exemplo da noção de “predicado real” que reconstruímos no capítulo anterior, o conceito kantiano de metafísica também pode ser encontrado com nitidez na *Metaphysica* de Baumgarten: “*Metafísica é a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento humano. (...) À metafísica concerne a ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural*” (apud, Heidegger, 1996, p.15). Kant teria herdado este conceito de metafísica, cuja origem remonta à escolástica na Espanha, tal como sistematizado pela escola de Wolff (Heidegger, 1997, p.10). Segundo Heidegger, trata-se aqui do conceito de metafísica originado da recepção cristã da noção grega clássica, segundo a qual a metafísica é a ciência do ente enquanto ente e do ente na totalidade (Heidegger, 1996, p.17).

Deste modo, a totalidade dos entes conforme a consciência cristã do mundo e da existência subdivide-se em Deus, Natureza e homem, regiões às quais diz respeito a teologia, (...) a cosmologia e a psicologia, as quais juntas formam a disciplina chamada *metaphysica specialis*. Em contraste, a *metaphysica generalis* (ontologia) tem por objeto o ente “em geral” (*ens commune*) (Heidegger, 1996, p.18)

O conceito de metafísica originado desta recepção concebe a metafísica enquanto, por um lado, metafísica geral e, por outro lado, as metafísicas especiais. A *metaphysica generalis* refere-se ao ente em geral. A *metaphysica specialis*, por sua vez, divide-se nas três disciplinas referentes a cada uma das regiões em que a totalidade é dividida segundo a concepção cristã: Deus, a natureza (mundo) e o homem (Heidegger, 1996, p. 17-18). Ao tomar este conceito de metafísica como ponto de partida para o projeto de fundamentação, é possível perceber que Kant não simplesmente recusa a *metaphysica specialis* de antemão, pois a considera justamente como o “fim último” de toda metafísica, perseguido pela razão pura humana (CRP A VII e ss.). Não obstante, o que está em questão para Kant é o estado problemático da “rainha

das ciências”, uma vez que todas as tentativas de alcançar um pretensão conhecimento seguro acerca destes “entes especiais” são constantemente frustradas. Por esta razão, o projeto kantiano de fundamentação da metafísica defronta-se com a seguinte situação: anteriormente a qualquer tentativa de alcançar um conhecimento acerca dos entes específicos da *metaphysica specialis*, torna-se necessário, antes de tudo, colocar o problema da própria possibilidade da metafísica como tal (Idem, p.18-19).

Então, ao colocar o problema da possibilidade da metafísica de maneira radical, todo conhecimento perseguido pela metafísica – do ente em geral e dos entes especiais – deve, antes de tudo, ser investigado segundo suas condições de possibilidade. Na medida, porém, em que as condições de possibilidade do conhecimento dos entes em geral são mais básicas do que quaisquer condições para o conhecimento de entes específicos, então, a questão sobre um possível conhecimento sobre os entes da *metaphysica specialis* precisa ser antecedida pela pergunta mais básica pelas condições de possibilidade do acesso ao ente enquanto tal, isto é, pela fundamentação da ontologia geral:

Uma fundamentação da metafísica, no sentido de uma delimitação de sua possibilidade interna, deve dirigir-se, em primeiro lugar, até o *fim último* da metafísica, quer dizer, até uma determinação da essência da *metaphysica specialis*(...). O problema da possibilidade interna de tal conhecimento [das metafísicas especiais] se vê restringido à pergunta mais geral acerca da possibilidade interna de que o ente como tal se torne manifesto. Assim, pois, a fundamentação é concebida agora como esclarecimento da essência de um modo de se dirigir em relação ao ente, no qual este se manifeste em si mesmo (...) (HEIDEGGER, 1996, p.19)

Conforme a interpretação fenomenológica de Heidegger, a CRP de Kant dirige-se a investigar as condições de possibilidade do acesso aos entes como tais. Mais especificamente, a investigação deve dar conta de explicitar as condições do “dirigir-se em relação ao ente”, no qual este pode se manifestar em si mesmo³⁵. Como alternativa metodológica voltada a este problema, Kant

³⁵ Se recordarmos a interpretação da tese kantiana sobre o ser que reconstruímos no capítulo anterior, podemos perceber que a passagem acima sugere que o que está em questão na fundamentação da ontologia no interior da *Crítica* são as condições de possibilidade de acesso intencional ao ente em geral. No contexto dos PF, Heidegger afirma que o que possibilita a intencionalidade é a *transcendência* do *Dasein* a qual, em última instância, só é possível

encontra um novo ponto de partida que lhe permite investigar as condições *a priori* que estariam na base do acesso aos entes enquanto tais: trata-se da famosa “revolução copernicana”. Segundo Heidegger, é a partir do novo panorama propiciado pela mudança ocorrida na ciência moderna da natureza, que Kant vislumbra esta alternativa metodológica. Para examinar este ponto, é oportuno recordarmos aqui a célebre passagem do prefácio à segunda edição da CRP, onde Kant comenta:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando, mais recentemente (...) Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; (...) A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para por esta ser ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido de suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. Assim, a própria física tem de agradecer à revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar na natureza, de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho correto da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tasteio. (CRP, B XIII-XIV)

Nesta passagem, segundo Heidegger, Kant apresenta em outra terminologia a conexão entre compreensão de ser pré-ontológica e a objetificação e tematização dos entes realizada pela ciência. Neste sentido, ao refletir sobre a “revolução no modo de pensar” da ciência natural moderna, Kant percebe que o passo decisivo desta revolução consistiu na ideia de que não é possível uma “pura observação” dos fatos naturais, isto é, não é possível investigar a natureza sem que os conceitos básicos que determinam o que pertence à natureza como tal estejam já disponíveis (Heidegger, 1997, p.22).

mediante a *temporalidade ekstática*. Aqui, no contexto da interpretação fenomenológica da CRP, o problema do acesso aos entes é também reconduzido à problemática da *transcendência*, a qual, porém, é interpretada em conexão com a problemática ontológica da CRP examinada ao longo da interpretação fenomenológica, como veremos melhor no que segue.

Tal como já vimos no capítulo anterior, a investigação dos entes pertencentes ao objeto temático “natureza” só pode ocorrer sobre a base da constituição ontológica da natureza já previamente projetada nestes conceitos básicos (embora ainda não tematizada adequadamente pela própria ciência). É partir desta indicação que Kant descobre a relação essencial entre conhecimento ôntico, ou acesso ao ente, e conhecimento ontológico como condição de possibilidade do acesso ao ente, ou nos termos de Kant, o conhecimento transcendental enquanto determinante das condições a priori de possibilidade do conhecimento empírico. Na CRP, lemos:

Até hoje se admitia que todo nosso conhecimento deveria guiar-se pelos objetos; porém, todas as tentativas para decidir algo *a priori* sobre estes objetos, mediante conceitos, por meio do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram com esse pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (CRP BXVII)

Para tematizar a problemática em torno das condições de possibilidade do acesso ao ente pela razão humana, Kant concebe o projeto de realizar uma “revolução no modo de pensar da metafísica”. Segundo Kant, mediante este giro de perspectiva a ser operado em toda pretensa metafísica, os objetos da experiência apenas podem se constituir como tais no interior e a partir das condições a priori fornecidas pela razão pura, as quais determinam a possibilidade de toda experiência dos objetos. Esta proposta de que “os objetos deveriam regular-se pelo nosso conhecimento” ou esta “revolução no modo de pensar” a ser levada a cabo no domínio da metafísica é interpretada por Heidegger nos seguintes termos: “nem todo conhecimento é ôntico e onde há conhecimento ôntico, este só se tornou possível graças a um conhecimento ontológico” (Heidegger, 1996, p.21). Partindo desta nova perspectiva, Kant tem em vista, segundo Heidegger, a própria relação entre ser e ente, como uma relação na qual o primeiro é condição de possibilidade do acesso ao segundo, ou seja, na “revolução copernicana” de Kant está em questão, por um lado, a compreensão de ser e, por outro lado, o ente enquanto manifesto.

Podemos perceber, neste sentido, que subjaz aqui a diferença entre ser e ente ou a *diferença ontológica*. Conforme já havíamos apontado no capítulo

anterior, as categorias do entendimento – e, como veremos mais adiante, a totalidade do “conhecimento puro” de Kant – serão interpretadas desde o lado ontológico da diferença, quer dizer, enquanto estruturas ontológicas que determinam a possibilidade da manifestação do ente como tal. Partindo desta nova perspectiva, a fundamentação kantiana da ontologia buscará sondar as condições fundamentais na base de um conhecimento da razão pura, interpretado enquanto compreensão ontológica necessária para o acesso ao ente (Idem, pp. 21-22).

3.2 A natureza finita e intuitiva do acesso ao ente pela razão humana

O primeiro passo na interpretação fenomenológica da fundamentação da ontologia no interior da CRP consiste na consideração da essência do conhecimento tal como concebido por Kant. Segundo Heidegger, o traço essencial do conhecimento desde o qual Kant buscará responder à questão pela possibilidade interna da ontologia consistirá na natureza finita deste conhecimento, já que na base da fundamentação kantiana da ontologia encontra-se uma noção de conhecimento que deve ser interpretada enquanto conhecimento da *razão humana*, que se caracteriza como uma razão essencialmente *finita* (Heidegger, 1996, p.28). A partir deste traço, o conhecimento ontológico da razão pura a ser investigado segundo suas possibilidades, precisa ser considerado tendo em vista seu caráter de conhecimento finito. Por “conhecimento finito”, precisamos ressaltar, não deve ser entendido aqui algo como uma característica equivalente à incompletude dos conhecimentos científicos, tampouco como uma limitação cognitiva ou epistemológica de qualquer ordem que pudesse algum dia ser superada. Trata-se, antes disso, de um traço essencial da própria natureza do conhecer humano enquanto tal. Para poder clarificar adequadamente este caráter finito do conhecimento humano, é preciso, primeiramente, considerar em que consiste a essência própria ao conhecimento da razão humana como tal.

Ao anunciar sua interpretação da essência do conhecimento humano na

CRP, Heidegger é enfático: “Quem quiser entender a *Crítica da Razão Pura*, precisa manter em mente que conhecer é primariamente intuir” (Heidegger, 1996, p. 29). O apoio a esta interpretação da noção de conhecimento é buscado no §1 da CRP: “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento possa se referir a objetos, a intuição é o modo como ele se refere imediatamente ao objeto e o fim ao qual todo pensamento tende como meio.” (B33/A19). Nesta afirmação, segundo Heidegger, Kant afirma: I) que conhecer é uma “relação com o objeto”; II) que há mais de um modo de relação com objetos (intuição e pensamento), os quais, porém, se pertencem mutuamente e estão vinculados entre si; III) que, em última instância, a relação para com os objetos realiza-se como intuição, para a qual o pensamento está “a serviço” ou “tende como meio” (Heidegger, 1997, p.57). Para Heidegger, na determinação da essência do conhecimento, a intuição recebe o peso maior justamente porque é ela que possibilita o contato imediato para com os entes. Por outro lado, há uma vinculação necessária entre pensamento e intuição, na qual esta última possui certa primazia, pois o pensamento é caracterizado como “subordinado” à intuição. No que segue, devemos esclarecer melhor este vínculo entre intuição e pensamento. Na medida, porém, em que o conhecimento é interpretado primariamente como um *intuir* e, mais ainda, como uma intuição finita, precisamos considerar, primeiramente, como Heidegger interpreta a natureza finita da intuição.

Para elucidar a natureza finita da intuição humana, Heidegger considera uma comparação sugerida por Kant entre a intuição humana e a suposta intuição de um ser infinito, isto é, uma intuição divina:

(...) resta apenas convertê-las [as formas puras do tempo e do espaço] em formas subjetivas do nosso modo de intuição; modo que se denomina sensível, por que *não* é *originário*, quer dizer, não é um modo de intuição tal que, por ele, seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto. (CRP, B72)

Na passagem, Kant descreve a intuição humana como “sensível”, por contraste a uma intuição do “Ser supremo”, designada como “originária”. Aqui, segundo Heidegger, encontramos a essência da intuição humana contrastada

com uma intuição divina, que se caracteriza por ser “onticamente criadora”, quer dizer, a intuição divina é uma intuição que cria o ente no próprio intuir e, por isso, o intui imediatamente como ente si. Por isto, a intuição divina não está limitada pelo fato de precisar intuir entes já existentes, senão que ela mesma dá origem a estes entes no próprio intuir. Nesta medida, a intuição divina é *intuitus originarius* (Heidegger, 1996, p.40). Enquanto *intuitus originarius*, a intuição divina não possui qualquer distância em relação ao ente intuído, no sentido de que ela não está restrita a precisar receber o ente já existente desde uma perspectiva determinada na qual o ente possa *aparecer*, isto é, ser um fenômeno. Por sua vez, a intuição humana e finita, caracteriza-se por estar “destinada” a intuir o ente já “criado”, em outras palavras: por não poder criar o ente no próprio intuir, a intuição finita está restrita à possibilidade de receber o ente já existente através de uma receptividade, isto é, através de uma intuição *sensível* ou *receptiva* (Idem, p.32). A intuição humana não cria o ente no próprio ato e, por isso, não possui outro modo de acesso ao ente a não ser o acesso através e no interior de um determinado limite ou perspectiva – dentro de um “horizonte de manifestação” – no interior da qual o ente jamais pode ser algo como uma coisa em si, mas sim unicamente um *fenômeno*, isto é, o ente tal como aparece e pode aparecer à intuição finita³⁶ (Idem, p.36-37). É a partir desta interpretação, que Heidegger concebe a essência da intuição humana como *receptividade*, quer dizer, como a necessidade de precisar receber o ente dado através dos sentidos (Idem).

No entanto, apesar do conhecimento humano ser interpretado principalmente como intuição, Heidegger não esquece que, para Kant, a intuição sozinha é “cega” (CRP B75). Quer dizer, embora afirme a primazia da

³⁶ Aqui aparece o conceito “ordinário” de fenômeno, tal como Heidegger refere no §7 de ST. Como vimos no primeiro capítulo, a partir do conceito formal de fenômeno como “aquilo que se mostra em si mesmo”, é possível interpretar o “aquilo” como correspondendo tanto ao ente quanto ao ser. No primeiro caso, segundo Heidegger, trata-se do fenômeno em sentido kantiano, enquanto ente que se mostra à intuição. No segundo caso, trata-se da noção heideggeriana de um “conceito fenomenológico de fenômeno”, segundo o qual ‘fenômeno’ é o ser ou a *estrutura ontológica* dos entes – quer dizer, a estrutura no interior e a partir da qual o ente pode ser um ‘fenômeno’ em sentido ordinário. Como já mencionamos e veremos melhor no que segue, segundo a interpretação fenomenológica da CRP, as categorias e a totalidade do conhecimento puro investigado na *Crítica* são interpretados como estruturas ontológicas que possibilitam e determinam a manifestação dos entes para a intuição finita humana. Precisamos ainda ressaltar que, no contexto da interpretação fenomenológica da CRP, a relação entre “fenômeno e coisa em si” é interpretada, como veremos logo em seguida, de maneira diferente do que é sugerido por Heidegger no §7.

intuição na essência do conhecer humano, a interpretação fenomenológica não trata de aniquilar o outro elemento do conhecimento, isto é, o pensamento ou os conceitos. Segundo Heidegger, para que a intuição finita e receptiva possa ter acesso ao ente como fenômeno, é preciso ainda que o pensamento exerça a função para a qual ele “tende como meio”, quer dizer, o pensamento deve tornar o ente intuído inteligível como este ou aquele ente através da determinação conceitual.

(...) para que a intuição finita possa ser conhecimento, é preciso que possa tornar acessível o próprio ente tal como manifesto, para todo mundo e em todos os tempos, naquilo que é e como é. Os seres finitos capazes de intuir devem ter a possibilidade de participarem mutuamente da intuição do ente(...). A intuição finita, para ser um conhecimento, necessita sempre da determinação do intuído como isto ou aquilo. O representado na intuição é representado por meio desta determinação, sob o aspecto daquilo que o objeto é 'em geral'. (Heidegger, 1996, p.33)

Na medida em que toda intuição é uma relação imediata para com o ente singular recebido, a apreensão deste ente como um ente determinado depende de sua apreensão a partir de um determinado aspecto geral, desde o qual o ente pode ser compreendido naquilo que ele possui de comum a vários outros entes. Este aspecto geral “que vale para muitos objetos” é, nos termos de Kant, um “predicado para um juízo possível” que representa o objeto de maneira “mediata”, quer dizer é um conceito (CRP B93-94). Mediante a determinação conceitual do ente da intuição – como um pedaço de cera ou como corpo, por exemplo – este último pode ser publicamente acessado como tal:

Assim, o objeto particular intuído, por exemplo, o pedaço de cera que está aqui, deve se deixar determinar como cera, ou como corpo, para que sejamos capazes, todos, de reconhecer este ente mesmo como algo idêntico para todos nós. A intuição finita, para ser um conhecimento, necessita sempre da determinação do intuído como isto ou aquilo. (Heidegger, 1996, p.33)

Se temos diante nós um ente qualquer, podemos reconhecer este ente singular da intuição como um corpo ou como um pedaço de cera somente na medida em que, mediante o conceito de corpo ou de cera, determinamos o ente como 'corpo' ou 'pedaço de cera', quer dizer, tomamos o ente da intuição a partir de uma representação universal que põe em evidencia o ente à luz do aspecto geral de 'corpo' ou 'cera'. Esta representação, capaz de ser atribuída a

outros entes singulares da intuição, é a “representação por conceitos” (ou o juízo), cuja relação com o próprio objeto realiza-se através deste caráter geral representado no próprio conceito e, por isto, é uma relação não imediata. É neste sentido, então, que o pensamento está “a serviço” ou “tende como meio” à intuição, pois o elemento discursivo do conhecimento sempre tem em vista apenas tornar inteligível o ente recebido pela intuição. (Heidegger, 1996, p.33-34; 1997, pp.151-152).

Ao contrastar a intuição humana com a intuição divina, enfatiza Heidegger, Kant sugere que o fato da intuição humana precisar do pensamento assinala ainda mais o seu caráter finito, pois a intuição divina não necessita pensar, pois, como vimos, ao criar o ente no próprio ato de intuir, intui imediatamente o ente como coisa em si. A intuição finita, ao contrário, depende sempre de uma síntese entre intuição e pensamento, de modo a que o ente possa com efeito se tornar manifesto, quer dizer, ser um *fenômeno* (Heidegger, 1996, p.36). Fenômeno e coisa em si são, nesta interpretação, um único e mesmo ente, porém, entendido de acordo com a possível relação em que está ou para com uma intuição divina onticamente criadora – que sempre intui como coisa em si, nunca como *fenômeno* – ou para com a intuição finita receptiva (Idem, pp.36-38).

Se o conhecimento finito é intuição receptiva, é preciso que o objeto cognoscível se mostre espontaneamente. Por conseguinte, o que o conhecimento finito pode tornar manifesto é, por sua essência, um ente que se mostra, quer dizer, algo que aparece, um fenômeno. O termo 'fenômeno' significa o ente mesmo como objeto do conhecimento finito. Falando com mais precisão: somente para o conhecimento finito se dá em geral algo como um objeto. Somente ele [o conhecimento finito] está entregue ao ente já existente. Pelo contrário, o conhecimento infinito não pode ter nenhum ente que a ele se oponha e até o qual ele se oriente. (Heidegger, 1996, p. 35-36).

Por constituir-se enquanto ato de criação do próprio ente intuído a partir do qual o ente e todas as suas determinações têm sua origem, a intuição divina sempre intui o ente como coisa em si. Por sua vez, a intuição finita, e somente ela, está destinada a defrontar-se com algo assim como um *objecto*, no sentido em que Heidegger, neste contexto, salienta através do termo separado por hífen '*Gegen-stand*', referindo-se àquilo que se *ob-jecta*, quer dizer, permanece

diante ou defronte à intuição finita receptiva³⁷ (Heidegger, 1997, p.217; Heidegger, 1996, pp.67-69). Por isso, a intuição finita, como tal, depende sempre de um horizonte de orientação prévia até o ente, de modo a que este último possa se tornar manifesto como um *objecto* (*Gegen-stand*). Todo acesso ao ente enquanto *objecto* somente é possível desde o interior do horizonte da *objectualidade pura*.

A formação deste horizonte prévio de orientação é justamente o conhecimento ontológico cuja possibilidade, em última instância, é fundamentada no interior da *Crítica*. Como já mencionamos, segundo a interpretação fenomenológica de Heidegger, a investigação kantiana da possibilidade do conhecimento puro da razão equivale à investigação da possibilidade da compreensão ontológica, desde a qual o ente pode se manifestar à intuição finita. O problema da filosofia transcendental, então, segundo a interpretação fenomenológica de Heidegger, tematiza a questão da *transcendência*, cujo significado no interior da CRP, remete ao problema da formação deste horizonte da *objectualidade pura*.

O conhecimento transcendental não investiga o ente mesmo, senão a possibilidade da compreensão prévia do ser, o que significa, ao mesmo tempo, a constituição ontológica do ser do ente. Esta [constituição] refere-se ao ultrapassar da razão pura (transcendência) até o ente (...) Elevar a possibilidade da ontologia à categoria de um problema equivale a perguntar pela possibilidade, quer dizer, pela essência desta transcendência da compreensão de ser: equivale a um filosofar transcendental. (Heidegger, 1996, p.24)

A razão pura finita contém em si – em seus princípios – a compreensão ontológica desde a qual os entes podem ser encontrados como *ob-jectos*. Portanto, a transcendência é aqui entendida como a dinâmica segundo a qual a razão pura “ultrapassa” os entes, quer dizer, projeta antecipadamente as

³⁷ Seguimos aqui a versão de Gaos, que traduz o verbo *entgegenstehen* por objectar-se. (Cf. Heidegger, 1996, p.67, nota do tradutor). A partir da noção de *objecto* (*Gegenstand*) como aquilo que “se objecta”, a interpretação fenomenológica da CRP, como veremos, irá investigar a formação do horizonte da *objectualidade* (*Gegenständlichkeit*) centrando o foco no capítulo do esquematismo. No curso de 1935-36 (*A pergunta pela coisa*) a *objectualidade* (*Gegenständlichkeit*) é interpretada a partir da doutrina dos princípios do entendimento puro. Nesta interpretação Heidegger procede a um exame que considera os dois 'componentes' da *objectualidade*. Esta última é composta pela *Gegenheit* (“qualidade de estar diante de”) e a *Standlichkeit* (“qualidade do que é posto; permanência”). O grupo de princípios designados como “princípios matemáticos” investigam e exibem a determinação a priori da *Gegenheit* e os “princípios dinâmicos”, por sua vez, determinam e possibilitam a priori a *Standlichkeit*. (Cf. Heidegger, 1998)

condições a priori de todo encontro para com os objetos, ou outras palavras, projeta o horizonte da *objectualidade pura*. Nos termos de Kant, uma investigação transcendental dirige-se ao problema de “que e como certas representações são possíveis a priori”, quer dizer, trata-se do problema de como os elementos a priori do conhecimento fornecidos pelas faculdades puras de conhecimento possuem referência aos objetos dados na medida em que possibilitam e determinam o conhecimento empírico destes mesmos objetos. Heidegger interpreta este problema em termos da questão sobre como as estruturas ontológicas fornecidas pela razão pura possibilitam e determinam previamente o encontro para com os entes. Trata-se, então, de uma investigação que considera a projeção prévia da estrutura ontológica dos entes mediante a qual eles podem se manifestar à razão finita humana, o que equivale, na formulação heideggeriana, a uma investigação sobre a formação do horizonte da *transcendência*. Tematizar esta transcendência, diz Heidegger, equivale a um “filosofar transcendental” (Idem, p.45):

Como é possível o Dasein finito e humano ultrapassar (transcender) de antemão o ente (...)? O problema da possibilidade da ontologia equivale, por conseguinte, à pergunta acerca da essência e do fundamento essencial da transcendência de uma compreensão prévia do ser. (Heidegger, 1996, p. 45).

Partindo do problema assim formulado, a interpretação fenomenológica da CRP no *Kantbuch* irá, então, percorrer as etapas nas quais a fundamentação kantiana da ontologia investiga o modo como certas condições ontológicas previamente projetadas podem tornar o ente acessível para a intuição finita humana, o que equivale à questão pela possibilidade da *transcendência* da razão humana, a qual já contém previamente em si a compreensão ontológica do modo de ser dos entes capazes de se tornarem *objectos* para uma intuição finita receptiva.

3.3 Os elementos do conhecimento puro e o problema da sua unidade: a *síntese*

A primeira etapa da fundamentação kantiana da ontologia consiste na

apresentação em separado dos dois elementos puros do conhecimento: intuição e pensamento. Conforme a ordem interna da CRP, a apresentação dos elementos inicia pela consideração da intuição pura³⁸. Embora Kant inicie a fundamentação da ontologia por uma apresentação dos elementos em separado, como veremos, o núcleo do problema da possibilidade do conhecimento puro concerne à questão pela possível unidade entre intuição e pensamento puros. Heidegger sublinha, porém, que a questão pela unidade entre estes componentes torna-se mais evidente mediante a consideração inicial dos elementos em separado (Idem, p.57). Por isso, seguindo o fio condutor da interpretação do *Kantbuch*, é suficiente destacarmos as considerações mais relevantes desta primeira etapa. Em considerando o problema de uma intuição pura, Heidegger questiona:

Será possível encontrar no conhecimento finito algo assim como uma intuição pura? O que se busca com isto é algo particular, que vem a nosso encontro de forma imediata, mas sem intervenção da experiência. A intuição pura, como finita, é uma representação receptiva. Porém, o que deve ser recebido, tratando-se agora não do conhecimento do ente, senão do conhecimento do ser, não pode ser um ente “subsistente” dado. A representação receptiva pura deve, por isso, dar a si mesmo algo representável. (Heidegger, 1996, p. 46).

Enquanto intuição, a intuição pura é uma representação singular, quer dizer, é a representação de uma instância única e não de um caráter geral que se aplica a vários objetos, como no caso da representação conceitual. Neste sentido, no caso das intuições puras de tempo e espaço, são representações não discursivas, quer dizer não conceituais. Além disso, enquanto finita, trata-se ainda de uma intuição receptiva, porém, de tal modo que aquilo que é recebido – tempo e espaço – é fornecido pela própria faculdade de representação. Trata-se, neste sentido, não de uma intuição cuja referência consiste em um ente subsistente dado, mas de uma intuição pura. No caso do espaço, por exemplo, embora esta intuição pura não seja nenhum ente, ela

³⁸ No curso sobre Kant de 1927/28, Heidegger examina a exposição kantiana das intuições puras interpretando quatro teses da *estética* transcendental válidas tanto para o tempo quanto para o espaço: 1) não são representações empíricas; 2) são a priori necessárias para a experiência de objetos; 3) não são representações discursivas (conceituais); 4) são grandezas ou magnitudes infinitas dadas (Heidegger, 1997, p.78 e ss.). No *Kantbuch*, Heidegger também considera, com menor ênfase, estas mesmas teses, cujas três primeiras apresentamos no que segue.

consiste, no entanto, em uma condição de possibilidade para que os entes possam ser apreendidos como situáveis espacialmente.

O espaço, quer dizer, as condições: junto, sobre, por detrás de, não se encontram em nenhuma parte, nem 'lá', nem 'aqui'. O espaço não é uma coisa subsistente entre outros entes, nem uma "representação empírica", quer dizer, um objeto que possa ser representado mediante esta classe de representação. Para que algo subsistente possa manifestar-se como algo que se estende dentro de certas condições espaciais, o espaço deve ser já manifesto, antes de toda apreensão. (Heidegger, 1996, p. 46)

Para que os entes possam ser encontrados em certas relações espaciais, a representação da intuição pura do espaço já deve estar presente de maneira antecipada, ainda que de maneira não explícita, tal como os próprios entes intuídos no espaço. Estas caracterizações da intuição pura enquanto representações não discursivas, não empíricas e necessárias a priori, são válidas tanto para o espaço quanto para o tempo (Heidegger, 1997, p.78). Entretanto, o tempo enquanto forma pura de todos os fenômenos é considerado como intuição pura universal e por isso terá primazia na constituição do conhecimento puro (Heidegger, 1996, pp.48 e ss.).

O segundo elemento do conhecimento puro é o conceito puro. Os conceitos puros constituem as unidades que regulam a ação unificante do entendimento. Esta ação é denominada por Kant como *reflexão*. Em todo julgar, na medida em que se determina algo como algo, é requerida a formação conceitual, que Kant descreve como "ordenar diversas representações sob uma representação comum" (CRP, B 93). Os conceitos puros, como tais, são as próprias unidades que regulam toda e qualquer conceituação possível.

Na estrutura da ação do entendimento, como união representativa, encontram-se preparadas as representações de unidade diretriz. (...) O conceito puro não requer uma forma conceptual, posto que, em um sentido originário, ele mesmo é esta forma. (Heidegger, 1996, p.54)

Derivados por Kant a partir da tábua das formas lógicas dos juízos, as categorias são representações das formas de unificação implicadas em cada uma das doze formas nas quais o juízo executa sua função de unificação das representações. No entanto, ressalta Heidegger, considerado apenas a partida desta derivação desde as funções lógicas, ainda não se tem o segundo

elemento do conhecimento puro, pois aqui ainda não entra em consideração a relação entre estas formas de unificação e a intuição pura (Idem, p.56). Aqui é importante ressaltar que, segundo Heidegger, a tábua das funções lógicas não é a verdadeira origem das categorias, as quais precisam ser vinculadas ao conteúdo da intuição pura de modo a que possam ter significação ontológica (Idem).

Os dois elementos do conhecimento puro são, portanto: tempo enquanto intuição pura universal; e categorias, como conceitos puros do entendimento. Porém, uma vez feita a consideração dos elementos em separado, o projeto de fundamentação da ontologia defronta-se com a inevitável questão pela possível unidade dos elementos puros do conhecimento, pois, se o conhecimento humano é intuição finita e se esta última sempre requer ser determinada pelo pensamento, então é somente a partir da unidade entre os elementos puros que o conhecimento puro como tal é possível. Como deverá ser, pergunta Heidegger, esta unidade entre intuição e pensamento puros? É no §10 da CRP que encontramos, de maneira condensada e ainda não desenvolvida, a resposta de Kant a esta questão:

(...) a lógica transcendental possui diante de si um múltiplo da sensibilidade a priori, apresentado pela estética transcendental, para dar aos conceitos puros do entendimento uma matéria sem a qual seriam sem conteúdo algum e, por conseguinte, inteiramente vazios. (...) Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese*. (...) A síntese em geral, como veremos futuramente, é o simples efeito da capacidade da imaginação (...) (CRP B102-103)

Kant diz que a intuição pura fornece o conteúdo para as categorias, mas para que possa servir de conteúdo, a finitude do pensamento “exige” que o múltiplo da intuição seja adaptado ao caráter discursivo do pensamento através da *síntese*. Ressalta-se desta consideração que a síntese precisa realizar uma mediação entre pensamento e intuição e que a unidade do conhecimento puro precisa se constituir de tal modo que cada um dos elementos possua uma espécie de compatibilidade um com o outro (Heidegger pp.57-58.). Isto significa que a unidade entre os elementos não pode ser interpretada como uma operação posterior, na qual os elementos em separado seriam unificados em uma espécie de “soma” (Idem, 1996, p.58). Enquanto mediadora entre intuição

e pensamento puros, a síntese precisa ter afinidade com ambos os elementos: intuição e conceitos (Idem). Conforme a passagem que citamos, Kant atribui à imaginação a realização desta síntese pura entre os dois elementos do conhecimento. É a partir desta afirmação de Kant que a imaginação, interpretada por Heidegger desde a primeira edição da CRP, será desenvolvida como um tema central no núcleo da fundamentação kantiana da ontologia.

A consideração heideggeriana do papel fundamental da imaginação transcendental na constituição da unidade dos elementos e, neste sentido, do conhecimento puro como tal é realizada mediante a interpretação da terceira seção do capítulo da dedução transcendental da primeira edição da CRP e do capítulo do esquematismo transcendental. Na interpretação do primeiro, trata-se de examinar em que medida a síntese enquanto atividade da imaginação media a unidade entre pensamento e intuição pura. No segundo, o foco consiste na própria atividade da imaginação enquanto atividade unificante dos elementos puros do conhecimento ontológico (Richardson, p.124).

3.4 As duas vias da dedução transcendental e o papel fundamental da imaginação

No *Kantbuch*, Heidegger atém-se à dedução transcendental tal como esta aparece apenas na primeira edição, pois é somente na primeira edição que a imaginação transcendental mantém seu caráter autônomo na realização da síntese pura³⁹. Para Heidegger, a dedução transcendental precisa mostrar o papel constituinte da imaginação transcendental enquanto elemento que proporciona a unidade da síntese entre intuição e pensamento puros. Ao

³⁹ No capítulo da dedução transcendental das categorias da segunda edição da CRP, a imaginação transcendental perde seu caráter autônomo enquanto atividade de síntese, passando a ser considerada como uma função subordinada ao próprio entendimento (CRP B151-153). Diferentemente, na primeira edição, a imaginação é explicitamente apresentada por Kant como uma terceira das “fontes subjetivas” que tornam possível a experiência (CRP A97-98). Precisamos ainda ressaltar que no curso de 1927-28, Heidegger também considera elementos da dedução transcendental da segunda edição, tal como, por exemplo, a discussão em torno das noções de forma da intuição e intuição formal, que Kant põe em jogo no §26 da dedução transcendental da segunda edição (Cf. Heidegger, 1997, pp.91-96). Em nossa reconstrução, seguindo o fio condutor da problemática da fundamentação kantiana da metafísica, ficaremos restritos à interpretação da dedução transcendental da primeira edição, tal como Heidegger apresenta em KPM.

explicitar esta unidade estrutural entre os elementos, a dedução transcendental aborda a problemática da projeção prévia de uma compreensão ontológica da razão finita, necessária para que os entes apareçam como *ob-jectos*, ou, nos termos de Heidegger, trata-se do problema da *transcendência* da razão finita (Heidegger, 1996, p.97).

A interpretação concentra-se na terceira seção da dedução transcendental, intitulada '*da relação do entendimento aos objetos em geral e da possibilidade de se conhecerem a priori*' onde Kant propõe uma demonstração da relação a priori entre as categorias e as intuições empíricas a partir das chamadas "duas vias": uma "a partir de cima" e outra "desde baixo". Na primeira, Kant parte de uma consideração da apercepção transcendental para, então, mostrar a relação necessária entre a unidade da apercepção enquanto unidade conceitual prévia a toda ligação de representações e, por outro lado, as intuições empíricas que devem ser conectadas de modo a que a experiência objetiva se torne possível (CRP, A 116-117). Já na segunda via, Kant parte "desde baixo", quer dizer, da consideração da percepção (intuição empírica acompanhada de consciência) para mostrar de que modo a unidade da mera associação implicada na apreensão do múltiplo sensível desta intuição, em última instância, só pode se conectar objetivamente enquanto vinculada à unidade transcendental da apercepção (CRP, A119-123).

Na interpretação da primeira via, Heidegger destaca uma afirmação de Kant segundo a qual "a unidade sintética [da apercepção] pressupõe ou inclui uma síntese" (A118). Apesar de Kant vacilar nesta afirmação ao dizer que a apercepção *pressupõe ou* inclui a síntese, Heidegger lembra outra passagem, onde Kant afirma expressamente que "o princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação, **antes** da apercepção, é o fundamento da possibilidade de todo conhecimento"⁴⁰ (A 124). A apercepção transcendental, como consciência simples de si mesmo, é o que constitui a unidade formal do conceito puro. Porém, ao dizer que a apercepção transcendental *pressupõe* uma síntese, segundo Heidegger, Kant estaria afirmando que a unidade discursiva da categoria implicada na apercepção é dependente de uma síntese unificante prévia da intuição pura do tempo já

⁴⁰ Grifo adicionado.

operada pela imaginação (Heidegger, 1996, pp.74-75). Isto significa, em outras palavras, que a síntese operada pela imaginação transcendental fornece o padrão à função unificante da apercepção transcendental (Richardson, p.127). Neste sentido, a função unificante contida nas categorias sempre já pré-dispõe de uma unidade fornecida previamente pela atividade de síntese da imaginação, a qual, deste modo, vincula a intuição pura do tempo à unidade da apercepção transcendental. Conseqüentemente, como buscará mostrar a partir de uma interpretação da doutrina do esquematismo, as categorias apenas possuem significação enquanto predicados ontológicos na medida em que estão essencialmente vinculadas ao tempo, ao modo de “determinações transcendentais” (esquemas).

Como resultado da interpretação da primeira via, evidencia-se, então, que o pensamento ou a unidade discursiva da categoria oriunda da unidade da apercepção, para que possa ter relação com os fenômenos dados, requer a necessária mediação entre a atividade da imaginação transcendental, capaz de unificar previamente a intuição pura do tempo, previamente pressuposta, segundo Heidegger, pela unidade da categoria.

A segunda via da dedução, por sua vez, parte da intuição para mostrar sua dependência em relação ao pensamento puro. Kant considera que os dados das percepções – ou a multiplicidade sensível – precisam ser conectados em uma “afinidade transcendental” constituída previamente, de modo a que sejam encadeados em um nexos coerente de fenômenos (CRP, A114-115). Esta unidade objetiva da relação entre os fenômenos percebidos não pode, segundo Kant, ser derivada da mera associação (p.ex., quando vejo o sol, sinto a pedra aquecer), pois neste caso, trata-se de um princípio de associação da imaginação empírica (CRP, A122-123). Por isto, a formação de uma unidade objetiva de relações (p.ex., o sol causa o calor na pedra, quer dizer, o antecede no tempo) não é uma atividade empírica, senão oriunda da atividade unificante da imaginação transcendental em relação com a intuição pura do tempo e, em última instância, vinculada à unidade transcendental da apercepção. Nesta medida, também aparece na segunda via a necessária mediação da imaginação transcendental entre os dois elementos puros do conhecimento.

Como resultado, a interpretação das duas vias da dedução revela o vínculo estrutural entre intuição e pensamento puros mediante a síntese pura da imaginação transcendental. Neste sentido, através da síntese pura, as categorias são essencialmente vinculadas com o tempo, como intuição pura universal. Entretanto, é somente no capítulo do esquematismo em que Kant examina explicitamente esta atividade de síntese pura da imaginação em relação com o tempo e com a unidade das categorias. Deste modo, na medida em que se constitui enquanto investigação voltada à própria atividade unificante da imaginação, enquanto fundamento da unidade entre intuição e pensamento puros, o esquematismo transcendental contém a investigação mais relevante no tocante ao problema da unidade entre os elementos formadores da objectualidade pura. Na medida, porém, em que esta última equivale ao conhecimento ontológico na base de todo acesso ao ente pela intuição humana finita, o capítulo do esquematismo transcendental constitui, para Heidegger, o núcleo da fundamentação kantiana da ontologia que o ocorre no interior da *Crítica da Razão Pura*.

3.5 O esquematismo como núcleo da fundamentação kantiana da ontologia

O capítulo do esquematismo transcendental aparece no interior da CRP como dedicado ao problema da aplicabilidade das categorias aos fenômenos. Este problema surge pelo fato de que o conteúdo qualitativo dos conceitos puros não advém da matéria sensível (a sensação) das intuições empíricas, o que significa que em relação aos entes intuídos empiricamente, as categorias são completamente heterogêneas. Porém, se é apenas através da intuição que um ente pode ser dado, quer dizer pode ser encontrado imediatamente, então, se as categorias devem possuir referência aos entes intuídos, de algum modo, é preciso sensibilizar os conceitos puros, quer dizer, fornecer algo assim como um “aspecto perceptível” daquilo que é representado na unidade da categoria (Heidegger, 1996, p.93).

A condição geral da possível aplicabilidade de uma categoria a objetos consiste em que *qua* categoria, tem que conter em si a

priori algo sensível. (...) A esta condição – o sensível que uma categoria tem que poder conter – Kant denomina o esquema das categorias, o esquema dos conceitos puros do entendimento. (Heidegger, 2004, p.283)

Conforme a passagem do curso de 1925-26, o esquema é uma condição sensível da categoria, quer dizer, é uma representação capaz de fornecer perceptivelmente o conteúdo (ontológico) da categoria e unicamente a partir do qual a categoria pode possuir relação com o ente dado em uma intuição empírica.

De modo a elucidar a noção de esquema, a interpretação examina inicialmente o esquema da imaginação entendido em sua acepção empírica, considerando um exemplo concreto. Ao percebermos uma casa, não apenas obtemos um aspecto da casa particular percebida, senão que também representamos o aspecto possível de como, em geral, uma casa pode aparecer, o que equivale à delimitação, mediante uma regra, de um campo de aparências possíveis para aquilo que possa vir a aparecer como uma casa (Heidegger, 1996, pp. 86-87). Esta regra não significa uma lista de características determinantes do que é uma casa, senão que é algo assim como um 'desenho' ou 'imagem' da totalidade representada no conceito de casa (Idem, p.87). Neste sentido, o esquema é a representação do modo como a regra contida no conceito regula um aspecto possível do ente, ou em outras palavras, o esquema é uma espécie de sensibilização de um conceito, mediante a qual se representa em uma instância singular e perceptível aquela regra de síntese que se encontra representada na unidade do conceito.

De modo a elucidar melhor o caráter de 'imagem' pertencente ao esquema, Heidegger lança mão da noção de 'imagem-esquema' (Heidegger, 1996, pp.89 e ss.). Ao considerar o esquema como a regra de produção de algo como uma 'imagem' relativa ao conceito é preciso ter em mente que não se trata aqui de ressaltar a natureza particular de uma imagem qualquer. Neste sentido, por exemplo, diz Kant:

O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha imaginação pode traçar universalmente a figura de um animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar *in concreto*. (CRP, B180)

Conforme o exemplo de Kant, o esquema não está restrito a produção

de uma imagem particular do objeto em questão, senão que se trata de uma atividade por meio da qual a imaginação “pode traçar universalmente” a figura do que é representado no conceito. Esta figura “traçada universalmente” é o que Heidegger designa como 'imagem-esquema', enfatizando, com esta noção, que a instância perceptível de caráter imagético implicada no esquema é oriunda não do seu conteúdo de imagem meramente visível, mas sim do caráter de apresentação que o esquema possui enquanto regulador de uma intuição possível (Heidegger, 1996, p.90).

Em relação ao esquematismo transcendental, a tarefa consiste em realizar uma sensibilização das categorias, quer dizer, mostrar de que modo é possível fornecer uma “imagem” ou aspecto perceptível dos conceitos que encerram o conhecimento ontológico necessário à experiência ôntica.

Os conceitos puros do entendimento pensados no “eu penso” puro necessitam de uma intuitividade essencialmente pura, se o que se opõe na objectivação pura deve ser perceptível como algo oposto. Os esquemas puros devem ser fundados em esquemas puros que os forneçam uma imagem. (Heidegger, 1996, p.93)

Se o próprio horizonte da objectualidade pura deve ele mesmo poder ser exibido segundo o caráter de algo que se oferece perceptivelmente, então é preciso mostrar a 'intuitividade pura' das categorias – que expressam as determinações ontológicas desta objectualidade – quer dizer, é necessário obter algo assim como uma 'imagem-esquema' perceptível do que é representado nas categorias enquanto predicados ontológicos que compõem o horizonte da objectualidade pura. De que modo, porém, a satisfação desta condição seria possível, isto é, o que poderia fornecer algo assim como um aspecto perceptível da significação ontológica das categorias?

“A imagem pura (...) de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo” (CRP B192). Nesta passagem, segundo Heidegger, Kant confirma a resposta de que é o tempo, enquanto intuição pura universal, a instância capaz de fornecer um aspecto puro para as categorias enquanto conceitos ontológicos (Heidegger, 1996, p.94). É justamente neste sentido, então, que o esquematismo dos conceitos puros é um procedimento pelo qual a imaginação transcendental vincula as categorias ao tempo, na forma de “determinações transcendentais”, ou seja, cada esquema representa uma determinação temporal transcendental que vincula as categorias ao que é dado

empiricamente (A145-46/B184-85). Porém, na medida em que o tempo – entendido como intuição pura – é em si uma representação unitária, o esquematismo transcendental precisa compatibilizar esta unidade do tempo com a multiplicidade das categorias, mais especificamente, com os quatro “títulos” em que se divide a tábua das categorias (quantidade, qualidade, relação e modalidade). Neste sentido, em consonância com estes quatro títulos, recorda Heidegger, “o aspecto puro do tempo assume quatro possibilidades de tomar forma, a saber: ‘série do tempo, conteúdo do tempo, ordem do tempo e conjunto do tempo’” (Heidegger, 1996, p.95).

De modo a esclarecer melhor estas determinações transcendentais do tempo, Heidegger examina o esquema puro da substância, considerando o princípio sintético da permanência da substância⁴¹ (Cf. CRP, B224-232). A categoria da substância significa ser subsistente. O esquema desta categoria (a permanência no tempo) precisa ser representado enquanto “imagem pura” do tempo. Segundo Kant, o próprio tempo não pode ser percebido, entretanto, é sempre pressuposto enquanto substrato temporal unicamente em referência ao qual toda mudança pode ser percebida de maneira determinada. Neste sentido, enquanto uma permanente sucessão de instantes, o tempo mantém-se subjacente como substrato invariável de toda sucessão. Neste sentido, enquanto substrato em que se percebe toda mudança, o tempo, enquanto esta determinação transcendental (esquema) consiste na substância dos fenômenos (Cf. Heidegger, 1996, pp.96-98). A interpretação do esquema da substância procura esclarecer de que modo o esquematismo transcendental consiste no núcleo da fundamentação da ontologia.

Na medida em que os predicados ontológicos podem, através do esquema, proporcionar um aspecto puro do tempo, então a objectualidade pura – enquanto horizonte temporal em que os entes podem aparecer – pode se tornar ela mesma manifesta. Como já vimos, a finitude da intuição humana implica que os entes precisem ser intuídos como algo que se *objecta*, isto é,

⁴¹ No *Kantbuch*, Heidegger restringe-se, mediante uma breve interpretação, a considerar o esquema puro da substância em conexão com a primeira das analogias da experiência. Esta mesma interpretação também está presente, de modo um pouco diferente, no curso de 1925-26, no qual, além do esquema da substância, também são interpretados o esquema da quantidade e realidade (Cf. Heidegger, 2004, pp. 299-312).

que se opõe. Porém, o próprio horizonte em que os entes podem se manifestar como *objecto*, também tem o caráter de algo que se “opõe”. No entanto, diz Heidegger, neste caso não se trata de uma oposição do ente, “senão que se trata de uma oposição prévia do ser” (Heidegger, 1929, p.69). É na doutrina do esquematismo, segundo Heidegger, que este horizonte é examinado por Kant de modo mais explícito. Na doutrina do esquematismo, a interpretação fenomenológica encontra o momento nuclear da fundamentação kantiana da ontologia:

O esquematismo transcendental é, portanto, o fundamento da possibilidade interna do conhecimento ontológico. Constitui o objecto na ob-jetivação pura, de tal modo que o que é representado no pensamento puro é dado necessariamente na imagen pura do tempo de uma maneira intuível. Então, é o tempo que, doando *a priori*, de antemão proporciona ao horizonte da transcendência o caráter de uma oferta perceptível. (...) Este horizonte ontológico único e puro é a condição de possibilidade para que o ente dado dentro deste horizonte tenha este ou aquele horizonte especial e aberto, de caráter ôntico. (Heidegger, 1996, p.98)

É mediante o caráter de constituir determinações transcendentais do tempo, pressupostas em toda experiência ôntica, que os esquemas apresentam a “intuitividade pura” das categorias enquanto determinações ontológicas na base do acesso aos entes. Na medida em que tais determinações constituem, segundo a interpretação de Heidegger, o horizonte temporal da *objectualidade pura* e que este horizonte é ele mesmo, em última instância, o tema de investigação ontológica desdobrada na analítica de Kant, então a doutrina do esquematismo transcendental, ao apresentar uma “imagem pura” do tempo, consiste no momento em que Kant pode por abordar tematicamente a própria compreensão ontológica na base da experiência ôntica. Além disso, na medida em que tal compreensão é exibida em sua natureza temporal, é desde o capítulo do esquematismo que a interpretação heideggeriana da CRP encontra em Kant uma abordagem ontológica na base da qual se encontra expressamente – ainda que não plenamente desenvolvida – a vinculação esquecida entre e ser e tempo. Em outras palavras, a CRP fornece uma fundamentação da ontologia em cujo interior as estruturas desde as quais o ente pode aparecer como fenômeno são, ao cabo, interpretadas em termos de estruturas transcendentais do tempo. A imaginação transcendental é,

portanto, revelada como fundamento da ontologia, cuja possibilidade é investigada no interior da CRP.

3.6 A imaginação como “raiz comum” e a temporalidade como estrutura originária subjacente na fundamentação kantiana da metafísica

A interpretação fenomenológica da CRP chega ao resultado de que a imaginação transcendental é o centro constituinte do conhecimento ontológico. Partindo deste resultado, a interpretação procura revelar – conforme o fio condutor da problemática da *destruição* que analisamos no primeiro capítulo – certas significações sugeridas porém implícitas e não desenvolvidas no texto de Kant ou, nos termos de Heidegger, revelar o que a CRP de Kant contém de mais “originário” em sua fundamentação da ontologia (Heidegger, 1996, p.112). Para tal, a interpretação volta-se a um exame da própria imaginação como centro constituinte, de modo a exhibir, segundo a proposta da *destruição*, o caráter temporal inerente ao fundamento encontrado por Kant. Nesta direção, a interpretação volta-se a um exame da estrutura temporal da própria imaginação transcendental. Antes, porém, a imaginação é interpretada enquanto “raiz comum” aos “dois troncos” do conhecimento humano.

Dado que a imaginação transcendental foi revelada como centro constituinte da unidade do conhecimento ontológico, se esta unidade não é uma ligação posterior, isto significa que a imaginação possui uma relação estrutural intrínseca com cada um dos elementos do conhecimento puro. Neste sentido, se a intuição é *receptividade* e, por outro lado, o entendimento é *espontaneidade*, por sua vez, a imaginação, enquanto origem da síntese originária entre os dois elementos, deve possuir o caráter duplo de ser, simultaneamente, receptiva e espontânea. Conforme a tese interpretativa de Heidegger, isto só é possível porque a imaginação transcendental é a própria “raiz comum” da qual se originam os dois troncos do conhecimento, entendimento e sensibilidade (Heidegger, 1996, p.121). É preciso, então, mostrar de que modo é possível este vínculo originário de ambos os elementos com a imaginação transcendental, o que implica que a intuição precisa ter algo

de espontâneo e o pensamento precisa poder, de algum modo, possuir certo caráter de receptividade.

A intuição pura, enquanto finita, é receptiva, o que significa que ela precisa receber aquilo que é intuído. Porém, na medida em que é intuição pura, aquilo que deve ser recebido, o aspecto puro do tempo ou do espaço, tem sua origem na própria intuição. É por isto, segundo Heidegger, que Kant pode designar estas intuições como “originárias”, em um sentido que corresponde ao termo *originarius*, no conceito de *intuitus originarius*, porém com a diferença de que, neste último, enquanto intuição divina, um ente é trazido à origem. Já no caso das intuições puras enquanto “intuições originárias”, não se trata de dar origem a quaisquer entes, mas sim próprio aspecto puro do tempo e do espaço a partir do qual os entes podem ser encontrados (Idem, p.124). Além disso, a intuição pura como tal possui em si mesma um caráter de unidade, que é designado por Kant na dedução transcendental da primeira edição pela expressão “sinopse” dos sentidos, referindo-se a uma síntese que não se realiza em plano conceitual e discursivo, senão enquanto síntese da multiplicidade contida em toda intuição enquanto representação que sempre contém em si uma multiplicidade (A97). Porém, a sinopse das intuições puras de tempo e espaço, enquanto oriunda de uma atividade de unificação, só é possível se a intuição pura também possuir certo caráter de espontaneidade, o que, por sua vez, para Heidegger, só é possível se a sensibilidade pura, em última instância, estiver enraizada na imaginação transcendental (Idem, p.124-125). Porém, se não apenas a intuição, mas também o pensamento puro está enraizado na imaginação transcendental, então é também preciso considerar de que modo é possível este segundo vínculo.

Para mostrar que o pensamento puro também tem sua origem na imaginação, é necessário mostrar que ao pensamento também pertence certo caráter de receptividade. Neste ponto é preciso recordar que a problemática da vinculação ou subordinação do pensamento à intuição já foi abordada ao longo da interpretação. Com efeito, a intuitividade pura das categorias já fora examinada na doutrina do esquematismo. Se o pensamento deve sempre ordenar o que é intuitivamente recebido de maneira a torná-lo inteligível – está “subordinado à intuição” - então, o uso das categorias ou do pensamento é

dependente daquilo que é apreendido, no sentido de que depende da possibilidade de poder receber dados em geral, isto é, de uma *receptividade*. (Sherover, 1971, p.153-154). Enquanto representação que fornece a regra de síntese mediante a qual o esquema da imaginação apresenta o aspecto do ente percebido e, por isto, esta “à serviço da intuição”, o conceito está essencialmente envolvido na apreensão do objeto, pois sua regra de síntese é determinativa em relação ao ente a ser intuído (Idem). Neste sentido, o pensamento sempre está, por assim dizer, à espera do ente a ser recebido. No caso do pensamento puro, este está sempre “à espera” do próprio horizonte da objectualidade pura fornecida pela imaginação mediante os esquemas, por relação aos quais, unicamente, o pensamento pode exercer sua função de unificação contida nas categorias. A espontaneidade do pensamento é, então, interpretada como incluindo em si uma receptividade (Idem). Deste modo, também aparece aqui o vínculo do pensamento puro enquanto fundado na imaginação transcendental.

Após desenvolver a tese de que a imaginação é a “raiz comum” aos dois troncos do conhecimento, a interpretação volta-se ao exame do caráter temporal da própria imaginação, procurando mostrar que imaginação não é apenas a origem do tempo enquanto forma da intuição, senão que, enquanto formadora da intuição pura, a imaginação é o próprio “tempo originário”. Para desenvolver esta tese, Heidegger se empenha em mostrar o caráter temporal da imaginação mediante uma interpretação da “advertência preliminar” contida na dedução transcendental da primeira edição, onde Kant aborda a “tripla síntese” implicada na gênese do conhecimento: *síntese da apreensão*, *síntese da reprodução* e *síntese do reconhecimento* (CRP A 98-110). Cada uma destas sínteses é uma operação que se passa no nível empírico, porém, se funda em uma correspondente síntese pura.

Como “síntese da apreensão”, Kant entende a atividade empírica da imaginação exercida imediatamente nas percepções. Trata-se da ligação dos dados sensoriais, os quais somente podem ser percebidos de maneira sucessiva, pois “*como encerrada num momento*, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta” (CRP A 99), quer dizer, as representações sensíveis apreendidas somente podem ser distintas umas

das outras em momentos sucessivos de tempo, “agora isto, agora aquilo e agora tudo isto junto” (Heidegger, 1996, p.154). Por isto, a síntese da apreensão somente pode ocorrer no horizonte do tempo. No entanto, para que a apreensão sucessiva dos dados perceptuais seja possível, está implicada uma síntese pura da apreensão. Esta, por sua vez, não se realiza ela mesma no horizonte do tempo, senão que, enquanto fundamento a priori da apreensão dos dados empíricos, a síntese pura da apreensão é a apresentação do próprio “agora como tal”, quer dizer, é a síntese que constitui o próprio instante temporal requerido na apreensão perceptual, a qual só pode ocorrer em momentos sucessivos (Idem). Na medida em que dá origem ao instante da apreensão como tal, a síntese pura da apreensão constitui a origem do presente (Idem).

A *síntese da reprodução*, como atividade empírica da imaginação equivale, para Kant, à capacidade da imaginação de retornar àquilo que já fora previamente apreendido pela síntese da apreensão.

Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (...) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo. (CRP A 102)

Na apreensão sucessiva dos dados perceptuais ou das representações, é necessário sempre reproduzir os dados já apreendidos para que a apreensão mesma se torne possível e é neste sentido que Kant diz que “a síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução” (CRP A 102). Como mostra a passagem, porém, também a intuição pura está submetida a uma síntese da reprodução, porém, agora se trata da síntese pura da reprodução. Toda síntese da reprodução que se passa no nível empírico depende da possibilidade de retorno àquilo que fora apreendido no instante anterior. Assim, por exemplo, se percebemos eventos diferentes que se sucedem (as notas de uma melodia, por exemplo) isto só é possível se pudermos reter os eventos percebidos anteriormente (se esquecêssemos das primeiras notas escutadas, jamais poderíamos ter a percepção da melodia como um todo). A síntese pura da reprodução, por sua vez, constitui a

possibilidade de toda reprodução sucessiva como tal, na medida em que se trata da síntese que institui a própria possibilidade de retenção de um instante anterior apreendido (Heidegger, 1996, p.156-157). Neste sentido, a síntese pura da reprodução constitui a dimensão temporal do passado (Idem, p.157).

Finalmente, para que algo possa ser apreendido e reproduzido está implicada a síntese do reconhecimento da identidade daquilo que fora previamente apreendido e reproduzido.

Sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série das representações. Pois haveria no estado atual uma nova representação, que não pertenceria ao ato pelo qual devia ser, pouco a pouco, produzida, e o diverso [o múltiplo ou a multiplicidade] dessa representação não formaria nunca um todo, porque lhe faltava a unidade, que só a consciência lhe pode alcançar. (CRP A103)

Kant fala em uma “síntese da reconhecimento”, isto é, trata-se da síntese fornecida antecipadamente pela unidade do conceito e que, mediante esta unidade prévia, permite reconhecer aquilo que já fora apreendido e reproduzido. Assim, por exemplo, ao ouvirmos uma melodia mediante a sucessiva apreensão e retenção das notas ouvidas, se não tivéssemos consciência de que as notas que vão sendo apreendidas e reproduzidas pertencem à mesma melodia, então não poderíamos reconhecer a própria melodia como tal e, neste caso, nem mesmo a reprodução seria possível. Ora, esta consciência da identidade do que é apreendido e reproduzido é, segundo Kant, a unidade discursiva do conceito (CRP A 104). Neste sentido, a síntese da reconhecimento no conceito “espia previamente”, como diz Kant, aquilo que deverá ser encontrado na percepção, isto é, a unidade contida no conceito possui uma função de antecipação em relação àquilo que será encontrado, pois põe previamente a identidade do que será apreendido e reproduzido (Heidegger, 1996, p.159). Tal como nos outros dois modos da síntese (da apreensão e reprodução), neste caso também há um correspondente não empírico: uma síntese pura do reconhecimento. Porém, não é aqui a antecipação de um ente que está em questão, mas do próprio horizonte de todo reconhecimento como tal (Idem). Na medida em que põe antecipadamente a identidade que permite reconhecer o próprio horizonte da apreensão e reprodução puras, a síntese pura do reconhecimento possui uma primazia

frente às demais, no sentido de que sem ela, as duas outras não são possíveis. Se na síntese do reconhecimento implicada no conceito empírico está em questão a antecipação da identidade dos dados sucessivamente apreendidos e reproduzidos, por sua vez, na síntese pura do reconhecimento há uma antecipação do horizonte geral de todo reconhecimento possível e, neste sentido, a síntese pura do reconhecimento, contida na unidade categorial, refere-se à constituição da dimensão temporal do futuro. (Idem, pp. 157-160).

Deste modo, as três sínteses puras são interpretadas enquanto vinculadas à origem das três dimensões do tempo, pressupostas na apreensão perceptiva dos entes. Então, com base nesta interpretação da natureza temporal da tripla síntese, Heidegger conclui:

Se a imaginação transcendental como faculdade formativa pura constitui em si o tempo, quer dizer, se faz surgir o tempo, não há maneira de evitar a tese já mencionada, a saber: a imaginação transcendental é o tempo originário. (Idem, p. 160)

A fundamentação da metafísica no interior da CRP, direcionada ao problema da possibilidade da unificação originária entre intuição e pensamento puros, encontra a imaginação transcendental enquanto núcleo unificador destes elementos. A unidade intrínseca entre os dois elementos, sempre requerida para o acesso aos entes pela intuição humana finita não é acrescentada aos elementos de maneira externa, mas é derivada da própria origem compartilhada entre ambos os “troncos” do conhecimento: a imaginação enquanto raiz comum. Esta raiz comum, por sua vez, é interpretada em sua natureza temporal. Buscando esclarecer o significado por detrás desta natureza temporal da imaginação enquanto síntese do próprio tempo, a interpretação vai além: esta natureza temporal é derivada do “solo” em que a raiz se assenta, isto é, o tempo originário (Heidegger, 1996, p.167). Assim, em sua tripla atividade de síntese a imaginação é reconhecida como constituindo a origem do tempo sucessivo, no qual todos os entes podem ser apreendidos. Neste sentido, a imaginação é concebida como o próprio tempo originário.

Por fim, se a imaginação como atividade de síntese pura na qual estão enraizados ambos os elementos é interpretada ela mesma enquanto o tempo originário, então, segundo Heidegger, é este último que está na origem da unidade intrínseca entre as três sínteses que possibilitam a apreensão

perceptiva dos entes. Neste sentido, as três sínteses puras – apreensão, reprodução e reconhecimento – enquanto constituintes das três dimensões do tempo já estão desde sempre unificadas na medida em que pertencem a uma unidade indissociável de passado-presente-futuro enquanto horizonte temporal unicamente no qual o ente pode se fazer presente à intuição finita pensante (Idem, pp. 167-170).

Assim, ao cabo da interpretação, o *tempo originário* é o fundamento oculto da metafísica no interior da CRP, trazido à tona pela destruição fenomenológica e que constitui a possibilidade de uma compreensão ontológica prévia na base do acesso ao ente. Com isto, chega-se à meta perseguida pela interpretação fenomenológica, a qual, conduzida pela proposta de destruição da história da ontologia ao fio condutor da problemática da *temporalidade do ser*, busca trazer à luz certas significações não desenvolvidas por Kant, cuja interpretação explícita possibilitaria mostrar a vinculação originária entre tempo e ser no interior da *Crítica da Razão Pura*. Para resumirmos o caminho da incursão interpretativa de Heidegger ao interior da analítica transcendental que procuramos percorrer até então, é suficiente lermos a passagem que encerra a interpretação em KPM:

A fundamentação kantiana da metafísica conduz até a imaginação transcendental. Esta última é a raiz dos dois troncos: sensibilidade e entendimento. A imaginação transcendental como tal possibilita a unidade originária da síntese ontológica. Esta raiz está enraizada no tempo originário. A fundamentação kantiana da metafísica parte da *metaphysica generalis* e se converte na pergunta pela possibilidade da ontologia em geral. Esta pergunta coloca o problema da essência da constituição ontológica, quer dizer, o problema do ser em geral. A fundamentação da metafísica é fundada no tempo. A pergunta pelo ser, pergunta fundamental da fundamentação da metafísica, é o problema de *Ser e Tempo*. Este título encerra a ideia que conduz a presente interpretação da *Crítica de la Razão Pura* como fundamentação da metafísica (Heidegger, 1996, p.172)

Considerações finais

Como objetivo mais geral perseguido por nosso trabalho, tratava-se de reconstruir a interpretação da *Crítica da Razão Pura* realizada por Martin Heidegger na segunda metade dos anos vinte em conexão com o projeto ontológico de *Ser e Tempo*. Além de *Kant e o Problema da Metafísica*, principal texto que tomamos como base, nossa abordagem buscou complementar a reconstrução a partir dos cursos proferidos em Marburgo: sobretudo, os cursos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* e, em menor proporção, *Lógica: a Pergunta pela Verdade*.

Iniciamos nosso percurso considerando o caráter problemático atribuído à leitura heideggeriana da CRP pela recepção crítica ao *Kantbuch*. Através disso, delimitamos nossa proposta pela tarefa de reconstruir esta interpretação desde o interior do projeto filosófico do qual emerge. Vimos que este último, entendido enquanto ontologia fundamental, requer um método no qual o componente da *destruição fenomenológica* indica a necessidade de uma interpretação da história da filosofia. Esta interpretação tem em vista rastrear os indícios históricos da problemática da natureza temporal do ser. Com a análise dos componentes do método fenomenológico a partir dos PF, pudemos esclarecer melhor os sentidos “positivo” e “negativo” da proposta de destruição, cuja meta consiste em se apropriar de certas possibilidades implícitas e esquecidas, porém, presentes ao longo da história. É desde esta proposta que são interpretadas por Heidegger as doutrinas da síntese da imaginação e do esquematismo, que reconstruímos nas últimas seções do terceiro capítulo.

Kant, como procuramos enfatizar em nossa reconstrução ao longo deste trabalho, ocupa um lugar de destaque no interior do projeto de destruição, pois é considerado por Heidegger como o “primeiro e único” que, em suas abordagens sobre a imaginação, o esquematismo e o tempo, colocou tematicamente em questão a natureza temporal subjacente às categorias ontológicas. Mais ainda, Kant põe em questão o problema da possibilidade da ontologia, buscando investigar as condições fundamentais na base de uma

compreensão ontológica que permite o acesso ao ente pela razão humana finita. Neste sentido, o projeto crítico-transcendental kantiano, conforme a leitura que Heidegger faz da “revolução copernicana”, movimenta-se sobre a distinção entre ser e ente, na qual o primeiro é interpretado como estrutura que permite o comportamento intencional para com o segundo. Por isto, nossa reconstrução da fundamentação kantiana da ontologia no *Kantbuch* foi antecedida pela reconstrução da interpretação da tese de Kant sobre o ser, desde a qual a diferença ontológica surge como noção-chave da interpretação heideggeriana das categorias, as quais, no interior da CRP, são interpretadas enquanto condições ontológicas de possibilidade do acesso intencional ao ente pela intuição humana finita.

Mediante a consideração da chave estritamente ontológica a partir da qual Heidegger interpreta a problemática da CRP, buscamos também exibir os pressupostos desde os quais é formulada a tese segundo a qual a CRP desdobra um projeto de fundamentação da metafísica como ciência. Este último, por fim, pode ser interpretado como possuindo o mesmo objetivo final atribuído por Heidegger para a assim chamada *ontologia fundamental*, quer dizer, propiciar uma fundamentação para toda e qualquer ontologia. Se a ontologia fundamental precisa fundamentar a possibilidade de todas as ontologias regionais possíveis e se estas tematizam a estrutura ontológica de regiões específicas de entes, então a ontologia fundamental deve dar conta de poder tematizar as condições ontológicas na base do acesso a todo e qualquer ente, de todas as regiões.

Assim, apesar de compreender o ente em geral desde o modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), Kant tem em vista fundamentar a possibilidade do acesso ao ente em geral. Conforme a hipótese norteadora do projeto ontológico de *Ser e Tempo*, há uma *temporalidade* enquanto horizonte transcendental de toda compreensão de ser. Apesar de que não pudemos aprofundar o exame deste tópico a partir dos parágrafos finais do curso *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e em conexão com a analítica existencial, procuramos, não obstante, em nosso terceiro capítulo, mostrar de que modo esta hipótese se repete na interpretação fenomenológica da CRP. Foi nesta repetição que a nossa reconstrução da fundamentação kantiana da

metafísica procurou focar a atenção, reconstruindo o exame heideggeriano das condições temporais da transcendência da compreensão de ser pela razão humana finita a partir dos capítulos da dedução transcendental das categorias e do esquematismo transcendental da imaginação.

O esquematismo da imaginação transcendental, na medida em que constitui o próprio horizonte temporal transcendental, possibilita, por meio do esquema, uma apresentação da intuitividade pura deste horizonte ontológico e, por conseguinte, permite trazer à luz a própria projeção da estrutura ontológica dos entes subsistentes implicada no acesso perceptual, convertendo-a, assim, em um objeto de tematização explícita. Neste sentido, podemos perceber que Heidegger encontra na doutrina do esquematismo e da imaginação no interior da CRP, uma investigação que pode dar conta da objetificação do ser, meta que deveria ser alcançada pela fundamentação da metafísica enquanto ontologia fundamental e que Heidegger pretende ter encontrado no interior na CRP. O esquematismo é o núcleo da fundamentação da metafísica, pois permite objetificar o ser; uma vez que o esquema puro, interpretado tematicamente enquanto horizonte temporal transcendental, contém em si a significação unicamente em relação à qual as categorias configuram-se enquanto conceitos determinantes da estrutura ontológica dos entes que podem ser acessados por uma intuição receptiva e pensante. Aqui reaparece o momento em que Heidegger põe lado a lado: fundamentação da metafísica, ontologia fundamental (considerada desde sua primazia ontológica) e *Crítica da Razão Pura*.

Por fim, é oportuno pontuarmos ao menos alguns dentre os vários tópicos que deixamos de fora em nossa investigação, cujo tema, concebido em sua significação plena, possui muitas possibilidades de enfoque (Macann, 1996) e vários desdobramentos possíveis ainda não completamente explorados no interior da obra de Heidegger. Focando apenas na problemática do tempo, acabamos por não considerar a relação entre a interpretação da CRP e todo o assim chamado “outro lado” da interpretação heideggeriana de Kant, quer dizer, a apropriação da doutrina kantiana da personalidade, bem como toda a problemática de *Da essência da Liberdade humana* (1930). Também não realizamos um possível exame a ser feito do ponto de vista da

similaridade estrutural entre o livro *Ser e Tempo* e o *Kantbuch* (Cf. Macann, 1996). Neste sentido, não reconstruímos a repetição que há, em KPM, da própria analítica da existência. Este tema torna-se evidente nas seções finais do livro, as quais não entraram no foco de nosso estudo.

Também, no que tange ao exame das continuidades e mudanças entre o projeto da “cronologia fenomenológica” esboçada no curso de 1925-26 e a problemática da *temporalidade do ser* do período de ST, não realizamos um exame da evolução deste tópico buscando acompanhar o percurso do problema em paralelo às continuidades da interpretação da CRP ao longo destes textos.

Além disso, em relação à exibição de como as categorias enquanto predicados ontológicos constituem o acesso aos entes, nossa reconstrução padece de uma limitação digna de ser ressaltada. Não aprofundamos em um exame que exibisse explicitamente, desde o interior da analítica transcendental, a relação entre as categorias como conceitos formadores do horizonte da objectualidade pura e os próprios entes que se manifestam dentro deste horizonte enquanto *ob-jectos*. Para realizar esta tarefa, seria necessário adentrarmos em um exame do sistema dos princípios do entendimento puro, o que poderia ser realizado à luz da interpretação do curso *A pergunta pela coisa*, de 1935-36.

Finalmente, em conexão com o tópico recém mencionado, também não aprofundamos o exame da interpretação fenomenológica das abordagens kantianas sobre a percepção no interior da analítica transcendental. Com efeito, este tópico se evidencia a partir da interpretação fenomenológica da tese de Kant sobre o ser nos PF, que concebe as categorias enquanto condições ontológicas na base do acesso perceptual ao ente subsistente. O exame deste tópico, no interior da analítica transcendental de Kant desde o viés fenomenológico de Heidegger permanece como uma tarefa pouco explorada por nossa investigação e que ainda carece de um tratamento exaustivo pela literatura especializada. Neste sentido, deixamos em aberto este tópico como um possível tema a ser abordado a partir da leitura que Heidegger oferece nos textos da assim chamada “década kantiana”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, H. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**. Barcelona: Anthropos, 1992.

ARTOLA, J.M. Kant en la Interpretación de Heidegger. In: **Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid, XII, 1977. pp. 37-57.

BLATTNER, W. Ontology, the a priori, and the primacy of practice: an aporia in Heidegger's early philosophy. In: CROWELL, S., MALPAS, J. **Transcendental Heidegger**. California: Stanford University Press, 2007.

_____. **Heidegger's Temporal Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. "Is Heidegger a Kantian Idealist?" In: *Inquiry*, 37, 1994, pp. 185-201.

BOEDEKER. Phenomenology. In: Dreyfus, Wrathall (Ed). **A companion to Heidegger**. United Kingdom: Blackwell, 2005, p.156-172.

CARR, David. Heidegger on Kant on Transcendence. In: CROWELL, S., MALPAS, J. **Transcendental Heidegger**. California: Stanford University Press, 2007.

CAPUTO, John. "The question of Being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl." In: **Martin Heidegger: critical assessments**, London: Routledge, 1992.

CASANOVA, M. **Comprender Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CROWELL, S. "Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality," in **Transcendental Heidegger**, ed. Steven Crowell and Jeff Malpas (Stanford: Stanford University Press, 2007), 43-62

_____. "Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency", in **Practical Rationality: Scope and Structures of Human Agency**, ed. Ana Marta González and Alejandro Vigo (Hildesheim: Olms, 2010), 49-74.

_____. Subjectivity: Locating the first-person in being and time. In R. Polt. **Heidegger's Being and Time. Critical Essays** (pp. 117-139). New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

_____. Heidegger and Husserl: The matter and Method of Philosophy. In: Dreyfus, Wrathall (Ed). **A companion to Heidegger**. United Kingdom: Blackwell, 2005, p. 49-64.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's Kant-courses at Marburg. In: KIESIEL, Theodore J. **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Early Thought**. New York: State University of New York Press, 1994.

_____. Heidegger's Kantian Turn: Notes to his commentary of the Kritik der Reinen Vernunft. In: **The Review of Metaphysics**, Vol. 45, n. 2, 1991. pp. 329-361.

DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. "The ekstático-horizontal constitution of temporality". In: **Martin Heidegger: critical assessments**, London: Routledge, 1992.

DUARTE, Irene Borges. ¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Madri, n. 12, 1995. pp. 213-232.

ENGELLAND, Chad. "Disentangling Heidegger's transcendental questions". Publicação online: 17 de dezembro 2011, Springer Science Business Media B. V. 2011.

GADAMER, Hans-Georg: **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HAN-PILE, B. Early Heidegger's appropriation of Kant. In: DREYFUS, L., WRATHALL, M. **A Companion to Heidegger**. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

HEIDEGGER, M. **O que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**. Estados Unidos: Indiana University Press, 1997.

_____. **Kant y el Problema de la Metafísica**. 3ª edição. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Ser y tiempo**. Madri: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Madri: Editorial Trotta, 2000.

_____. **Lógica: la pregunta por la verdad**. Madrid: Alianza

Editorial, 2004.

IJSSELING, Samuel. Heidegger and the destruction of Ontology. In: **Man and World**, 15:3-16, Martinus Nijhoff Publishers, The Hage: 1982.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 3ª edição. São Paulo: Editora Nova Cultural. Col. Os pensadores, Vol.1, 1987.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70.

LOPARIC, Zeljko. “Descartes Desconstruído” In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas: Unicamp, 1995.

MACANN, Christopher. “Heidegger’s Kant Interpretation” In: **Critical Heidegger**, London: Routledge, 1996.

RAFFOUL, F. **Heidegger and the subject**. New Jersey: Humanities Press, 1998.

REIS, R. R. Heidegger e a ilusão transcendental. In: Ainbinder, B. (org.), **Studia Heideggeriana: Heidegger e Kant**. Ciudad de Buenos Aires: Teseo, 2011, p.183-218.

RICHARDSON, Willian J. **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. 3ª edição. The Hague: Marinus Nijhoff, 1974.

SCHALOW, F. The kantian schema of Heidegger’s late Marburg period. In: KIESIEL, Theodore J. **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Early Thought**. New York: State University of New York Press, 1994.

_____. “Freedom, Finitude, and the Practical Self. The Other Side of Heidegger’s Appropriation of Kant”, In: Pelligrew, D., Raffoul, F., **Heidegger and Practical Philosophy**, State University of New York Press, 2002, pp.29-42.

SHEROVER, C. **Heidegger, Kant and time**. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

_____. **From Kant and Royce to Heidegger: essays in modern philosophy**. Washington: The Catholic University of America Press, 2003.

WEATHERSTON, M. **Heidegger’s interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality**. London: Palgrave, 2002.