

Diogo Campos da Silva

**SER, OBJETIVIDADE, POSIÇÃO:  
UM ESTUDO HEIDEGGERIANO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Claudia Pellegrini Drucker, Dr<sup>a</sup>.

Florianópolis (SC)  
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Diogo Campos da  
Ser, objetividade, posição [dissertação] : Um estudo  
heideggeriano da Crítica da Razão Pura / Diogo Campos da  
Silva ; orientadora, Claudia Pellegrini Drucker -  
Florianópolis, SC, 2013.  
205 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Martin Heidegger. 4.  
Immanuel Kant. 5. História do Ser. I. Drucker, Claudia  
Pellegrini. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.





## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a meus pais, por tudo e sempre, mas especialmente pelo apoio e incentivo, sem vacilos, aos meus estudos.

Aos primeiros leitores deste trabalho, os professores da banca examinadora, Marco Antonio Franciotti, Marco Antonio Valentim e Roberto Wu, pela atenção dedicada, pelo debate filosófico, pelas contribuições, críticas e provocações.

Em especial, agradeço à professora Claudia Pellegrini Drucker – cuja influência neste texto é inegável – pelo apoio, pela partilha de ideias e por todas suas indicações durante minha formação. É com alegria que hoje recordo que as primeiras aulas que assisti acerca do pensamento de Martin Heidegger, ainda na graduação, e que já naquela ocasião despertaram-me fascínio, foram precisamente aquelas aulas ministradas pela professora Claudia. De lá para cá, ao longo das diversas orientações, o diálogo tornou-se ainda mais enriquecedor.

Sou grato também aqueles estudantes da graduação em filosofia da UFSC que durante os dois anos de meu curso de mestrado participaram, motivados, dos grupos de estudos sobre textos filosóficos que, enquanto bolsista, coordenei. A eles agradeço a amizade e a demonstração do gosto pelo pensamento.

À Annie Mehes Maldonado Brito que, ao longo das constantes visitas nestes dois anos, trouxe junto consigo, para dentro da rotina da pesquisa, sempre ares mais leves e horas descontraídas.

Às caríssimas amigas Larissa Costa da Mata e Marie José Chéry Leal, pelo apoio técnico prestado a este trabalho, pela disponibilidade e carinho.

A Boris Alfonso Ramírez Guzmán que com paciência, e talvez até mesmo para seu prejuízo, foi meu companheiro nos ensolarados últimos dias de escrita desta dissertação.



O pensamento só começará ao experimentarmos que a razão há séculos glorificada é a mais tenaz rival do pensamento.

(HEIDEGGER, 2003).





## RESUMO

Nesta dissertação, consideramos a *Crítica da Razão Pura* de Kant desde interpretações que dela ofereceu-nos Heidegger a partir dos pressupostos de sua filosofia da História do Ser. Tratamos, sobretudo, de investigar como aquela obra do pensador de Königsberg pode ser pensada como reveladora e, ao mesmo tempo, encobridora de um acontecimento epocal do Ser. Para esse fim, duas obras de Heidegger (ambas publicadas em 1962) foram fundamentais para nossa investigação. Com o estudo da primeira, *Que é uma coisa? - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*, buscamos situar o pensamento da *Crítica da Razão Pura* no interior de um projeto-de-ser a que Heidegger nomeou *matemático* de modo a entender como as primeiras conquistas da filosofia transcendental são, por assim dizer, animadas pelas mesmas raízes ontológicas que possibilitaram o advento da ciência moderna. Segundo Heidegger, entre tais principais conquistas da *Crítica* está a fundamentação da transformação moderna da totalidade do ente em objeto para o conhecimento humano. O que *objetividade* diz sobre o ser do ente investigamos, seguindo as diretrizes de Heidegger, a partir de um estudo daqueles juízos sintéticos *a priori* que Kant chamou de *princípios do entendimento puro*. A segunda obra heideggeriana importante para esta dissertação é *A Tese de Kant sobre o Ser* e, com o seu estudo, desejamos expor o sentido que possui, segundo Heidegger, a afirmação kantiana de que o Ser é posição. Com o esclarecimento da “posição”, o conjunto das determinações do ser do ente enquanto objetividade é posto em seu lugar de origem, em seu fundamento, ou seja, a estrutura lógico-sensível do sujeito puro.

**Palavras-chave:** História do Ser; Objetividade; Posição, Matemático; Princípios Transcendentais.



## ABSTRACT

On this thesis, we analyzed the *Critique of pure reason*, by Immanuel Kant, focusing on Martin Heidegger's interpretation of that on the assumptions to his philosophical History of Being. This thesis mainly consists in an investigation about how that book by the Königsberg's philosopher may be thought as revealing and, at the same time, as dissimulating of an epochal event of Being. For achieving such aim, our investigation primarily focuses on two books by Heidegger – both published in 1962. By analyzing the first one, *What is a thing - Kant's Doctrine of Transcendental Principles*, we had aimed to place the reflection of the *Critique of pure reason* in a project-of-being designed by Heidegger as mathematical. By that Heidegger meant the first achievements of transcendental philosophy were moved by the same ontological roots which made possible the beginning of modern science. According to Heidegger, the transformation of entity's modern totality foundation into an object to human knowledge is amongst the main achievements of the *Critique*. We investigated what *objectivity* says about the entity's being, by pursuing Heidegger's routes in his study on Kantian synthetic judgments *a priori*, named by Kant as *principles of pure understanding*. The second book by Heidegger focused on this dissertation was *Kant's thesis about being*. By analyzing that, we intended to explain, according to Heidegger, what Kant had meant with his assertion that Being is position. The determinations of entity's being as a whole are put into its place of origin, into its foundation, when we clarify what does 'position' means. That place of origin is the logical-sensitive structure of pure subject.

**Keywords:** History of Being; Objectivity; Position; Mathematical; Transcendental Principles.



## RESUMEN

En esta tesis consideramos la *Crítica de la Razón Pura* de Kant desde las interpretaciones que nos ofreció Heidegger a partir de los presupuestos de su filosofía de la Historia del Ser. Buscamos investigar cómo aquella obra del pensador de Königsberg puede ser pensada como reveladora y, al mismo tiempo, encubridora de un evento epocal del Ser. Para este fin, dos obras de Heidegger (ambas publicadas en 1962) fueron fundamentales para nuestra investigación. Con el estudio de la primera, *¿Qué es una cosa?- Doctrina de Kant de los Principios Transcendentales*, se buscó situar el pensamiento de la *Crítica de la Razón Pura* en el interior de un proyecto-de-ser a lo que Heidegger denominó *matemático* como forma de entender como las primeras conquistas de la filosofía trascendental son, por decir de algún modo, animadas por las mismas raíces ontológicas que posibilitaron el advenimiento de la ciencia moderna. Según Heidegger, entre aquellas principales conquistas de la *Crítica* está la fundamentación de la transformación moderna de la totalidad del ente en objeto para el conocimiento humano. Lo que *objetividad* dice sobre el ser del ente investigamos, siguiendo las directrices de Heidegger, a partir de un estudio de aquellos juicios sintéticos *a priori* que Kant llamó de *Principios del entendimiento puro*. La segunda obra heideggeriana importante para este trabajo fue *La tesis de Kant sobre el ser*. Con su estudio se pretendió exponer el sentido que posee, según Heidegger, la afirmación kantiana de que el Ser es posición. Con la aclaración de “posición”, el conjunto de las determinaciones del ser del ente en cuanto objetividad es puesto en su lugar de origen, en su fundamento, o sea, la estructura lógica-sensible del sujeto puro.

**Palabras Claves:** Historia del Ser, Objetividad, Posición, Matemático, Principios Transcendentales.



## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>I. INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>19</b> |
| I.I. DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO E APRESENTAÇÃO DO OBJETIVO PRINCIPAL.....  | 19        |
| I.II. JUSTIFICATIVA.....  | 22        |
| I.III. ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO E OBJETIVOS DE CADA PARTE.....  | 26        |
| <br>  |           |
| <b>1. O SER DO ENTE COMO OBJETIVIDADE</b>   |           |
| 1.1 DA COISA AO SER. PENSAMENTO E HISTÓRIA. INTRODUÇÃO À ABORDAGEM HEIDEGGERIANA DA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> EM <i>QUE É UMA COISA?</i> ..... | 33        |
| 1.1.1 Modos de pensar e compreender a coisa: a filosofia frente à ciência, à técnica e à cotidianidade.....                                       | 34        |
| 1.1.2 A analítica da coisa e a <i>Seinsfrage</i> . O método.....  | 39        |
| 1.1.3 O horizonte histórico e as determinações metafísicas da coisalidade.....  | 45        |
| 1.2 DAS ORIGENS CIENTÍFICO-METAFÍSICAS DA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> .....  | 53        |
| 1.2.1 Nova e velha física, e a primeira lei de Newton.....  | 55        |
| 1.2.2 O traço essencial da ciência moderna, o <i>Matemático</i> .....   | 61        |
| 1.2.3 Início da auto-fundamentação do <i>Matemático</i> : Descartes e o sujeito.....  | 66        |
| 1.3 A DOCTRINA TRANSCENDENTAL DO JUÍZO.....   | 71        |
| 1.3.1 O conhecimento humano e seu objeto.....   | 76        |
| 1.3.2 Nova e velha lógica. A definição kantiana do juízo.....   | 80        |
| 1.3.3 Juízos analíticos e sintéticos. O problema dos juízos sintéticos <i>a priori</i> .....  | 83        |
| 1.3.4 O princípio de identidade como verdadeiro princípio de todos os juízos analíticos.....  | 86        |
| 1.3.5 Juízos sintéticos ônticos e ontológicos. Verdade como correspondência e verdade transcendental.....   | 89        |

|   |    |
|---|----|
| 1.4 O CORAÇÃO DA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> SEGUNDO HEIDEGGER: OS PRINCÍPIOS DO ENTEDIMENTO PURO ENQUANTO POSSIBILITADORES DA OBJETIVIDADE DO ENTE..... | 93 |
|---|----|

|  |     |
|--|-----|
| <b>1.4.1 Ser do ente e quantidade: <i>Axiomas da Intuição</i></b> .....                                  | 98  |
| 1.4.1.1 <i>Quantum e quantitas</i> : Espaço, tempo e quantidades extensivas.....                         | 101 |
| 1.4.1.2 O princípio como determinação do ser do ente enquanto ser-objeto mensurável.....                 | 104 |
| <b>1.4.2 O <i>a priori</i> do sentir: <i>Antecipações da Percepção</i></b> .....                         | 107 |
| 1.4.2.1 Real.....  | 113 |
| 1.4.2.2 Quantidade intensiva (grau).....   | 115 |
| 1.4.2.3 O princípio como determinação da essência da sensação desde o ponto de vista transcendental..... | 117 |
| <b>1.4.3 O <i>estar em relações do objeto: Analogias da Experiência</i></b> .....                        | 120 |
| 1.4.3.1 Estudo da primeira analogia.....   | 126 |
| 1.4.3.2 A causalidade como determinação ôntica e os nexos entre os acontecimentos do Ser.....            | 134 |

## 2. O SER COMO POSIÇÃO

|   |     |
|---|-----|
| 2.1 A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS.....                             | 142 |
| 2.2 METAFÍSICA COMO ONTO-TEO-LOGIA.....                                       | 147 |
| 2.3 ANÁLISE DA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA TESE DE KANT ACERCA DO SER..... | 152 |
| <b>2.3.1 Os enunciados da tese e a diferença ontológica em Kant</b> .....     | 152 |
| <b>2.3.2 Posição, posição relativa e posição absoluta</b> .....               | 156 |
| <b>2.3.3 A determinação kantiana da essência da Posição</b> .....             | 158 |
| <b>2.3.4 Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral</b> .....              | 161 |
| 2.4 POSIÇÃO E PRESENÇA.....   | 170 |



|   |     |
|---|-----|
| <b>3. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....  | 177 |
| 3.1 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE <i>KANT E O PROBLEMA DA METAFÍSICA</i> .....     | 178 |
| 3.2 RETOMADA DOS CONTEÚDOS DA DISSERTAÇÃO.....                              | 184 |
| 3.3 UM TEMA PARA NOSSO TEMPO: OBJETIVIDADE, POSIÇÃO E <i>GE-STELL</i> ..... | 192 |
| <b>4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....                                  | 201 |



# I. INTRODUÇÃO

## I.I DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO E APRESENTAÇÃO DO OBJETIVO PRINCIPAL.

Pode-se dizer, a título de introdução, que o traço comum entre as diversas interpretações heideggerianas da *Crítica da Razão Pura* é que todas elas, em alguma medida, procuram as raízes esquecidas, os fenômenos originários perdidos de vista pela tradição, daquilo a que nos acostumamos chamar *Razão humana*. Nós consideramos que Heidegger *pensou* a origem da Razão, mediante a primeira *Crítica* de Kant, em basicamente dois modos distintos, a partir de pressupostos e horizontes diversos, ainda que não completamente discordantes. A primeira dessas abordagens, realizada em comunhão com o projeto de uma ontologia fundamental conforme exposto em *Ser e Tempo* (de 1927), foi apresentada em 1929 com a publicação de *Kant e o Problema da Metafísica*<sup>1</sup>. Teremos, mais adiante, em nossas considerações finais, a

---

1. Na verdade, esta interpretação tem sua história. No contexto da filosofia heideggeriana em torno a *Ser e Tempo* – ou também se poderia dizer no âmbito do pensamento do primeiro Heidegger – *Kant e o Problema da Metafísica* aparece como o ponto culminante da interpretação de um certo momento da filosofia de Kant que vinha se desenvolvendo pelo menos desde o semestre de inverno de 1925-26. Durante o citado semestre, Heidegger dera um curso acadêmico ao qual nomeara *Lógica. A questão da Verdade* em que Kant já era tema. Outro curso oferecera em 1927-28 – período em que ocupou, em Marburgo, na condição de professor não titular, a cátedra deixada vazia pelo neokantiano Nicolai Hartmann – a que viera chamar *Leitura fenomenológica da 'Crítica da Razão Pura'*. Além disso, é bastante conhecido o debate entre Heidegger e Cassirer a março de 1929, em Davos, cujo tema principal da exposição de Heidegger fora exatamente sua interpretação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (a versão de 1781) frente à interpretação dominante na época, neokantiana. Conta-se que *Kant e o Problema da Metafísica* estava finalizado passadas apenas três semanas do evento. E em seu *Prólogo à Primeira Edição*, é Heidegger quem nos avisa que, não precisamente a obra *Kant e o Problema da Metafísica*, mas sim a interpretação nela contida gestou-se “em conexão com a primeira redação da segunda parte de *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 1973, p. 7), obra esta que se publicou em 1927 sem conter, entretanto, exatamente esta sua segunda parte. Nota-se que no parágrafo 8 de *Ser e Tempo*, Heidegger anuncia o título que teria a primeira seção desta segunda parte da obra: *A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como*

oportunidade e o espaço para discutir melhor as características dessa primeira interpretação frente àquelas que nosso trabalho, basicamente, investigará. Entretanto, lembremos por ora que a sua tese principal consistia em afirmar a proximidade entre aquilo que Kant chamava de *imaginação transcendental* e a *temporalidade originária* do *Dasein* tal como descrita em *Ser e Tempo*. Com isso, para Heidegger resultava que a exposição kantiana revelara, em alguma medida, a origem da Razão na estrutura existencial do Ser-aí e no sentido de ser mais próprio desse ente.

O que consideramos ser um segundo modo da abordagem heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*, e que constitui o objeto fundamental desta nossa pesquisa, reflete-se, sobretudo, em dois textos, ambos publicados em 1962: *Que é uma coisa? - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais* e *A Tese de Kant sobre o Ser*<sup>2</sup>. A primeira obra, na realidade, representa o texto de um curso que Heidegger ofereceu no semestre de inverno de 1935/36 na Universidade de Freiburg. Todavia, defenderemos que ambas são modulações distintas de uma mesma abordagem, de um mesmo modo de pensar a *Crítica da Razão Pura*, e o fato de terem sido publicadas no mesmo ano parece confirmar que Heidegger entendia-as como complementares. Essas duas obras e, principalmente, a primeira, compõe o objeto de nossa pesquisa. Aí Heidegger ofereceu-nos uma outra imagem de Kant, distinta daquela de *Kant e o Problema da Metafísica*, e absorveu a filosofia kantiana dentro de um novo conjunto de questões, assumindo a *Crítica da Razão Pura* desde uma perspectiva diferente. Para adiantar, o que parece precisamente ter mudado é que as questões já não se fazem desde o mergulho direto na finitude do Ser-aí, ainda que Heidegger (1992, pp. 133-147) não deixe de repetir a definição kantiana da essência do conhecimento humano como intuição finita<sup>3</sup>. É que agora, para

---

*estágio preliminar da problemática da temporalidade.*

2. É verdade que Heidegger recorre ao que ele nomeia “tese kantiana sobre o Ser” em variadas obras, sob distintos contextos. É o que ocorre, por exemplo, em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, de 1927. Mas a tese aí não é encarada desde uma perspectiva que a assume claramente como um acontecimento histórico e decisivo do próprio Ser. Ela é antes pensada como uma tese que deve ser revista a partir da pergunta pelo sentido do Ser em geral que apenas a ontologia fundamental poderia responder.

3. A descoberta kantiana do papel fundamental desempenhado pela intuição no conhecimento humano é algo que Heidegger frisa em todos estes seus três

Heidegger, Kant teria revelado, com a maior maestria, um acontecimento próprio do Ser num instante preciso de sua história, no advento da pergunta moderna pela coisa, i.e., pelo que é o ente em geral. Mas a peculiaridade desse acontecimento histórico do Ser reside em seu caráter *matemático*. Por matemático, Heidegger entende o que acerca das coisas é conhecido antecipadamente e que não advém delas mesmas, embora a elas pertença, mas que nós levamos a cada vez até elas. Com o matemático, o *a priori* se insere na configuração do ser do ente e passa a determinar a compreensão do ser da natureza desde os primeiros passos da ciência moderna. Porém, a *Crítica da Razão Pura* é, segundo Heidegger, a mais plena realização do matemático, seu auge e consumação. Ou seja, embora apenas na modernidade este modo de conceber o ser do ente, o matemático, alcance completos domínio e fundamentação, esta noção, segundo a qual o ser das coisas deve ser antecipadamente oferecido ao homem para que ele, então, possa levar adiante seu conhecimento das coisas, não é moderna. A novidade da época moderna é que o matemático encontra seu fundamento, seu solo, na medida em que a Razão humana em geral é compreendida como antecipadora. Desta vez, aos olhos do segundo Heidegger, diferentemente do que se passava em *Kant e o Problema da Metafísica*, as raízes da Razão estendem-se ao longo da história de nossa correspondência ao Ser e da pergunta pelo ser do ente retomada a cada época decisiva.

O objetivo principal desta dissertação é compreender o sentido fundamental do Ser para o qual apontam, segundo Heidegger, a *Crítica da Razão Pura* e a época moderna. Por outro lado, confiamos que aquilo que Heidegger tem a dizer sobre Kant permanece ainda hoje fundamental para pensar a *nossa* época. Em outras palavras, pensamos que com a *Crítica* podemos pôr a descoberto um projeto-de-ser que

---

textos sobre Kant. Justamente porque a intuição, pensa Heidegger, é a marca da finitude humana, da destinação essencial do homem ao ente, o elemento fundamental da transcendência finita, da compreensão do Ser. Porém, se no texto de 1929 a intuição é a noção chave para fazer de Kant um iniciador da ontologia fundamental – a intuição seria a origem da Metafísica –, nos dois textos publicados em 1962, esta importância ontológica da intuição kantiana tende a apagar-se, na medida em que Heidegger entende que, para Kant, a destinação finita do homem ao ente só é possível enquanto ela é sustentada pela Razão humana *a priori* que ilumina e dá sentido fixo, através de suas categorias, ao conteúdo daquilo que se pode oferecer à intuição.

agora ainda nos toca. Sendo assim, embora não possamos aqui investigar em profundidade as conexões entre este acontecimento moderno do Ser e a nossa época, desejamos, ao menos, na conclusão deste trabalho, refletir um pouco sobre em que sentido a leitura heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* já antecipa elementos importantes para pensar este nosso tempo em que, segundo a filosofia de Heidegger, o desvelamento fundamental do ente é o que se deixa entrever no desenvolvimento contemporâneo da técnica. Na verdade, na medida em que compreendemos o evento moderno do Ser e o modo como ele é exposto, segundo Heidegger, na *Crítica da Razão Pura*, alcançamos, ao mesmo tempo, perscrutar suas conexões com a tradição, com eventos anteriores nos quais o *Dasein* também se pôs a pergunta pelo ser do ente. E, imediatamente em seguida, poderão se apresentar para nós, ainda que não com completa evidência, as linhas que conduziram nossa compreensão do Ser da modernidade aos dias atuais.

Logo, o objetivo principal deste trabalho (1. expor o modo como, segundo Heidegger, a *Crítica da Razão Pura* pensou o sentido fundamental do Ser na modernidade (posição e objetividade) desdobra-se em outros dois objetivos secundários: (2) evidenciar o traço histórico do sentido de Ser que vigorou na modernidade, i.e., sua ligação tanto ao passado mais atuante nessa compreensão do Ser (o projeto-de-ser matemático), quanto a seu passado mais distante (o Ser interpretado como o desvelar-se da presença constante), (3) e, com isto, trazer indicações de como hoje ainda nos toca e diz respeito aquele acontecimento moderno do Ser. Pretendemos realizar o objetivo principal e o primeiro objetivo secundário ao longo dos dois capítulos desta dissertação. O último objetivo, entretanto, deverá ser realizado de modo apenas incipiente e ao fim desta dissertação, na medida em que o que realmente interessa-nos é colocar questões que possam, por ventura, gerar um próximo caminho de investigação.

## I.II JUSTIFICATIVA.

A epígrafe com a qual decidimos abrir nossa trabalho, “o pensamento só começará ao experimentarmos que a razão há séculos glorificada é a mais tenaz rival do pensamento” (HEIDEGGER, 2003, p. 526), será problemática se não dissermos como a compreendemos. Sem esse esclarecimento, corremos o risco de parecer admitir que a filosofia

do Ser de Heidegger é um atentado contra a Razão e contra aqueles saberes que nela encontram seu sentido e fundamento, entre eles, os saberes das ciências. É claro que aqui falaremos da Razão, já que trataremos da obra de um homem cujo pensamento, talvez, possa e deva ser considerado o exemplo máximo da preocupação filosófica com a Razão humana, dedicado a evidenciar seus poderes, seus modos de procedimento, sua estrutura, seus fins, suas leis, e seus limites. Expor a universalidade e a necessidade de nossos princípios racionais legislantes sobre distintos âmbitos de nosso comportamento, seja no conhecimento da natureza, na esfera das relações humanas, ou no gosto e apreço pela beleza etc., foi aquilo a que Immanuel Kant dedicou grande parte de sua vida e obra. Na verdade, ocupar-nos-emos apenas de uma parte dessa empreitada kantiana, aquela que, na *Crítica da Razão Pura*, buscou reconhecer e investigar as possibilidades da Razão humana teórica, circunscrevendo o domínio que lhe garantiria sucesso, i.e., a experiência, e distinguindo entre as suas legítimas e não legítimas pretensões de conhecimento. Estaremos, portanto, de certo modo, constantemente voltados para a discussão kantiana acerca dos fundamentos e garantias do nosso conhecimento teórico do mundo, acerca da justificação racional das ciências. Todavia, a pergunta que permanece é: falaremos, com apoio na filosofia de Heidegger, contra este projeto de Kant?

Na verdade, defendemos que o modo como a filosofia heideggeriana pensa a Razão e as ciências não pode ser posto em termos de simples negação e desejo de abandono dessas últimas. Não entendemos que haja no interior da filosofia do Ser nenhuma defesa daquilo que, aos olhos de um pensador iluminista, pudesse parecer irracional, seja misticismo, religião, absurdo, sentimentalismo ou nostalgia de uma era pré-científica. Em contrapartida, a filosofia heideggeriana é, sem dúvida, cúmplice de uma época e de um modo de pensar incomodados e desconfortáveis perante à ascensão da cientificidade e da Razão imutável ao patamar de normas para todo e qualquer pensamento. É provável que hoje, talvez, poucos de nós se espantem diante das constantes ocasiões nas quais as ciências são chamadas a dar seu parecer, quando não decidir, sobre os mais variados temas do debate público. E ainda que possamos reconhecer abusos aqui e ali nos procedimentos e investigações científicas, como também em suas implementações técnicas, é bem pouco provável que queiramos

abdicar por completo de ouvir a voz das ciências. Por outro lado, isso não nos exima de questionar as razões para tudo isto. Podemos fundamentar as verdades científicas na estrutura universal e constante da Razão humana, mas podemos percorrer outro caminho: *permanece sempre em aberto a possibilidade de não acolher a Razão como fato inquestionável e auto-fundado e, desse modo, perguntar por sua origem e sentido*. Este foi um dos propósitos da filosofia do Ser, a busca pelas raízes possibilitadoras da Razão em um âmbito desde o qual a distinção entre racional e irracional ainda é desprovida de significado. Nesta procura, Kant foi um dos principais interlocutores de Heidegger, e a *Crítica da Razão Pura*, na maioria das vezes, foi por este vista como a exposição de um pensamento que, ao mesmo tempo em que colocava a Razão no seu lugar de fundamento último, desvelava algo acerca da sua proveniência. Ler agora a *Crítica da Razão Pura* como o fez Heidegger não nos motivará a um discurso amedrontado, violento e autoritário contra o prestígio e direito das ciências, porém, pode nos auxiliar a reconhecer o lugar e a época em que a decisão pela Razão foi tomada e, com isso, ao menos, pôr de novo a pergunta pela nossa liberdade frente à tal decisão.

Em todo caso, o conjunto das interpretações heideggerianas da *Crítica da Razão Pura* tem como objetivo reconduzir a Razão e o conhecimento nela fundamentado a suas origens não ônticas, i.e., ao âmbito ontológico, à abertura prévia do sentido daquilo que é, àquela compreensão possibilitadora, mas já sempre velada em favor do ente. É por que o próprio Ser, seja na sua íntima vinculação com a temporalidade do Ser-aí, seja enquanto acontecimento epocal do sentido, tende ao ocultamento enquanto traz à cena um ente-fundamento (em nosso caso, a Razão), é que o pensamento metafísico é a História do Esquecimento do Ser. Tomando-se em consideração *Kant e o Problema da Metafísica* e *Ser e Tempo*, essa tendência ao encobrimento do Ser deve ser pensada de acordo com a tendência do *Dasein*, no horizonte da decadência, a compreender o Ser a partir do ente. Já no caso de *Que é uma Coisa?* e *A tese de Kant sobre o Ser* é mais nítida a afirmação segundo a qual o próprio pensamento metafísico, propriamente ocupado com o ser do ente em totalidade, possui a propensão a perder o Ser de vista na medida em que sua busca é pelo fundamento do ente. Aqueles que perguntaram “o que é o ente enquanto ente” deram-se por satisfeitos – em razão da própria constituição onto-teo-lógica da Metafísica – tão



logo encontravam o ente iluminador de todos os demais. Portanto, se há um pensamento de Kant sobre o Ser, ele não estará na superfície do texto, nem será aquilo que imediatamente o projeto e a arquitetura da *Crítica* revelam, nem mesmo o que se apanha depois de conhecer toda a filosofia crítica e seu sistema. Pois, o que Kant verdadeiramente pensou permaneceu oculto nos aspectos mais evidentes de seu pensamento, e isto, em certo sentido, para o próprio Kant, mas principalmente para seus contemporâneos e para seus intérpretes posteriores. É sob esse pressuposto, o do esquecimento do Ser, que Heidegger dirigiu-se à *Crítica da Razão Pura*. Para pensar e compreender Kant “melhor que ele mesmo” foi preciso aprofundamento, com remoção das camadas interpretativas oferecidas ao longo da história, e radicalidade. Foi necessário trazer à tona, com força, o que lá aparece ou deu-se como impensado. Radicalidade, por sua vez, quer aqui dizer alcançar um texto ou uma filosofia desde um horizonte que não foi imediatamente oferecido por meio daquele texto, mas um horizonte de compreensão que só contemporaneamente tornou-se claro a partir de um pensamento que se colocou a pergunta pelo sentido do Ser e da sua diferença frente ao ente.

Contudo, a forte repercussão que as interpretações heideggerianas de Kant e da sua primeira *Crítica* obtiveram não se deve apenas aos que aceitam e assumem a questão do Ser. Ela foi também bastante motivada pelos detratores dessa questão. E para eles as interpretações são resultado de imposições e transferências de temas e questões que não só não dizem respeito ao pensamento genuíno de Kant, como tão pouco deveriam fazer sentido para todos nós. É possível que eles entendam a violência intrínseca às interpretações heideggerianas de Kant meramente como aniquilação de um pensamento a que devemos muito. Todavia, para nós, a violência é exigida pelo aspecto renovador das interpretações; tem a ver com a radicalidade necessária a uma interpretação que faça justiça ao grande pensador que é Kant; possui relação, sobretudo, com o próprio ocultamento do Ser e, além do mais, deve ser entendida conjuntamente ao que Heidegger chamou, certas vezes, *desconstrução* da Metafísica, e outras, *superação* da Metafísica. Para nós, é justamente a radicalidade das interpretações que permitem renovar, no sentido de tornar ainda importante e decisivo, o pensamento de Kant. Do ponto de vista do objeto predominante na nossa pesquisa, i.e., a leitura da *Crítica da Razão Pura* pelo segundo Heidegger, a

renovação, no caso, dá-se na medida em que somos convencidos por Heidegger de que Kant tem o que dizer a respeito de algo que de certo modo permanece fundamental ao nosso Ser-aí atual.

### I. III ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO E OBJETIVOS DE CADA PARTE

A dissertação está composta por dois capítulos. O primeiro é dedicado ao estudo de *Que é uma Coisa?*, o segundo a uma investigação de *A Tese de Kant sobre o Ser*. A conclusão estabelece as conquistas dos dois capítulos para articulá-las com o nosso segundo objetivo secundário que consiste em fazer dialogar aquilo que seria para Heidegger o sentido de Ser kantiano e moderno com aquele sentido que hoje funda nossa relação com as coisas. Além disso, busca-se também, em nossas considerações finais, uma comparação entre os pressupostos hermenêuticos daquelas duas interpretações heideggerianas da *Crítica da Razão Pura* com a que Heidegger apresentou em *Kant e o Problema da Metafísica*.

Passemos a uma exposição mais detalhada do que é realizado em cada um dos capítulos e em suas seções:

A primeira seção do capítulo 1 tenta já delimitar as conexões do pensamento da *Crítica da Razão Pura* com a história da Metafísica na medida em que nela apresentamos um esboço geral dos modos pelos quais, ao longo do tempo, foi respondida a pergunta pela coisa, a pergunta pelo ser do ente. Portanto, indicaremos um resumo de algumas das determinações históricas da coisa enquanto um quadro geral no qual a resposta kantiana insere-se, contra o qual tantas vezes se dirige, mas também de onde retira seu impulso. Evidentemente, fazemos isso sem muitas pretensões de detalhes, buscando simplesmente reconhecer, desde o início de nosso trabalho, que a interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* em *Que é uma Coisa?* tem como horizonte a história do Ser. Além disso, esta seção foi pensada para servir de introdução àquela obra de Heidegger. Por isso, em 1.1 tentamos evocar, a partir do estudo da seção introdutória do texto heideggeriano, as características principais do pensamento deste autor: sua delimitação da essência e da tarefa da filosofia frente às ciências, à técnica e à cotidianidade; a questão do Ser como pergunta fundamental da filosofia e a maneira como ela pode ser iniciada a partir da pergunta pelo ser do

ente mais próximo, a coisa cotidianamente encontrada; e, por fim, um resumo das peças mais importantes do método fenomenológico-hermenêutico que também naquela obra reconhecemos.

Com a seção 1.2 do capítulo 1, julgamos expor com alguns detalhes as características do projeto-de-ser do qual Heidegger entende ser a *Crítica da Razão Pura* a máxima realização, o *matemático*. Primeiramente, investigamos como tal projeto conquistou espaço junto ao advento da ciência moderna, deixando ver seu ímpeto mais próprio já nas realizações concretas, nos experimentos e postulações de leis gerais dessa nova ciência. Escolhemos como objeto de análise, em comunhão com Heidegger, a primeira lei do movimento de Newton, justo para nela fazer refletir tanto a radical transformação na compreensão física do ente, como para determinar o traço essencial do projeto matemático como um todo. Em seguida, coube avaliar como o matemático alcança também a Metafísica moderna e busca nela sua auto-fundamentação. Nessa perspectiva, é então pensada a filosofia cartesiana e a conquista da subjetividade como fundamento. A partir do instante em que unimos Metafísica e matemático, tornam-se mais transparentes as raízes históricas da *Crítica da Razão Pura* segundo Heidegger.

O cerne do capítulo 1, e também o ponto crucial de nossa exposição, está nas seções 1.3 e 1.4, porque nelas investigamos em que sentido Heidegger entende a *Crítica da Razão Pura* não como uma fundamentação do conhecimento ôntico-científico, mas enquanto uma ontologia. Isto quer dizer que, para Heidegger, Kant ainda pensa as determinações mais gerais da totalidade do ente. Ao conjunto destas determinações ele chama *objetividade*<sup>4</sup>. Em 1.4 nos ocupamos, sobretudo, com a interpretação heideggeriana dos *princípios do entendimento puro* (salvo os *postulados do conhecimento empírico* que são estudados no capítulo 2) de modo a tomá-los como princípios

---

4. Para Heidegger, a ontologia é uma dimensão da Metafísica, precisamente aquela que busca enunciar e fundamentar as determinações mais gerais do ente. Isto deverá ficar mais claro ao longo desta dissertação. Damos um especial destaque as relações existentes, de acordo com a visão heideggeriana, entre Metafísica, ontologia e Kant na seção 2.2 do capítulo 2, *Metafísica como onto-teo-logia*. Entretanto, é importante notar, desde já, que quando Heidegger diz que Kant é um metafísico e que a *Crítica da Razão Pura* oferece uma ontologia ele não o faz pensado em identificar Kant com qualquer espécie de ontologia da coisa em si, ou com a Metafísica Racional que Kant criticava pela fato de esta confiar no conhecimento de objeto supra-sensíveis.

ontológicos, ou seja, juízos que expressam, na sua independência em relação ao ôntico, aos conjuntos de objetos já constituídos, os fundamentos das determinações do ente enquanto objetividade. Melhor ainda, cabe vê-los enquanto expressões, na *Crítica da Razão Pura*, do sentido básico moderno do ser do ente (objetividade). Contudo, antes dessa análise dos princípios, buscamos explicar em 1.3, de acordo com a análise de Heidegger, como Kant insere a questão moderna por excelência, i.e., a pergunta pelas possibilidades do conhecimento e da experiência, na discussão do âmbito ontológico e fundador do sentido básico de Ser mediante uma reforma sobre a teoria clássica dos juízos. Outrora, a faculdade de conceitos e juízos fora entendida como mera armação lógica, sem dúvida o elemento definidor da Razão humana, porém, livre, auto-suficiente e desenraizado. Com Kant, a capacidade lógica da Razão é colocada em seu lugar próprio: situada entre dois extremos, dois limites, a unidade primordial da *apercepção* e a intuição humana finita. Somente quando se compreende o modo como Kant determinou a origem e essência do entendimento, pode-se compreender, na perspectiva de Heidegger, os juízos sintéticos puros como determinações ontológicas.

No capítulo 2 investigamos a interpretação heideggeriana da famosa sentença da *Crítica da Razão Pura* (A 598/ B 626) onde Kant define o Ser como posição. Nossa análise, porém, está na dependência do que foi discutido na seção 1.3 do capítulo 1, já que a posição carece ser pensada em união ao modo como Kant determinou a essência do entendimento e dos juízos sintéticos e considerando, também, o que se entende por objetividade na *Crítica da Razão Pura* (seção 1.4). Todavia, tal investigação pede um preâmbulo. Em 2.1 comentamos algumas formulações da prova ontológica da existência de Deus (Santo Anselmo, Descartes), atentamos para a história deste argumento e para alguns desafios que ele despertou na tradição. Isto porque a tese de Kant sobre o Ser está inserida justamente no interior de sua discussão sobre a impossibilidade desta prova. Além disso, ofereceremos também algumas palavras à consideração pré-crítica da prova ontológica a fim de compará-la com a versão pré-crítica da mesma. Em 2.2, discutimos as razões por Heidegger encontradas para o fato de aquilo que Kant tem a dizer sobre o Ser fazer parte de uma crítica da prova da existência de Deus. Trata-se de pensar a própria estrutura da Metafísica como onto-teologia. Em 2.3 evidenciamos os elementos fundamentais que a

interpretação heideggeriana faz ver na definição crítica do Ser na *Crítica da Razão Pura* (entre os elementos estão: o Ser não é conceito, o Ser não é um componente do ente, o ser não é o puro dado sensível, o Ser não é somente posição relativa), discutimos as relações entre esta tese sobre o Ser e as categorias de modalidade, os postulados do pensamento empírico em geral, o significado de “realidade” em Kant, visando, com isso, um esclarecimento sobre o que significa afirmar que Kant pensou o Ser como posição. Com o esclarecimento da “posição”, o conjunto das determinações do ser do ente enquanto objetividade, conforme discutido na última seção do primeiro capítulo, é posto em seu lugar de origem, em seu fundamento, ou seja, a estrutura lógico-sensível do sujeito puro. Por fim, em 2.4 faz-se a pergunta pelas relações entre o fundamento da objetividade na subjetividade e o traço principal da compreensão ocidental do ser do ente enquanto presença constante, isto sem deixar de considerar as transformações que resultam, na compreensão kantiana do Ser, da conquista do projeto-de-ser matemático na modernidade.



**CAPÍTULO 1:**  
**O SER DO ENTE COMO OBJETIVIDADE**





## 1.1 DA COISA AO SER. PENSAMENTO E HISTÓRIA. INTRODUÇÃO À ABORDAGEM HEIDEGGERIANA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA EM QUE É UMA COISA?*.

Uma investigação acerca de como pensou Heidegger o modo de desvelamento fundamental do ente na modernidade e que vise, principalmente, desenvolver tal discussão a partir de determinadas interpretações que o mesmo filósofo produziu sobre a primeira *Crítica* kantiana, poderia, talvez, omitir qualquer debate mais substancial a respeito da parte introdutória de *Que é uma coisa?* e dirigir-se, já de início e sem rodeios, à parte principal com seus dois capítulos, onde propriamente encontra-se o objeto específico da investigação. Não consta naquelas treze seções da parte preparatória (*Os diferentes modos de perguntar pela coisa*) nada que conduza efetivamente o leitor a compreender a transformação ontológica da época moderna, nem nada que demonstre diretamente como a *Crítica da Razão Pura* possa ser entendida como a auto-fundamentação desse projeto ontológico moderno. Não obstante, é por esta introdução daquela obra de Heidegger que decidimos iniciar nossas análises. Defendemos haver nela algumas passagens essenciais não apenas para desvelar as raízes histórico-metafísicas do ser do ente da modernidade até nossos dias, como também acreditamos que esse trecho da obra permite introduzir qualquer leitor na filosofia de Heidegger, pois, de modo mais ou menos conciso, mais ou menos claro, estão ali apresentadas algumas das questões mais fundamentais do seu pensamento. Distingamos, agora, tais questões para, em seguida, desenvolvê-las com mais precisão:

a) Em primeiro lugar, aí encontramos traços da posição heideggeriana acerca da **tarefa filosófica**, uma reflexão sobre a especificidade do pensar.

b) Em intrínseca relação com o primeiro ponto, aparece também naquela introdução uma **convocação ao pensamento**, impelindo o Ser-áí histórico à decisão de **transcender os modos de compreensão da ciência, da técnica, e da cotidianidade** ou senso-comum. Heidegger confronta e diferencia esses modos de ser do ente humano na intenção de salvaguardar ainda um espaço vital para a filosofia.

c) A **questão do ser** é novamente posta. Mas agora não se trata mais de atingir o Ser através de uma análise das estruturas existenciais daquele ente privilegiado que somos nós. O caminho escolhido por

Heidegger, nessa obra, é outro: o Ser é alcançado mediante uma análise do ente intramundano, do ente cotidianamente disponível, ao alcance da mão, ou da coisa, no dizer mais próprio do texto. A **analítica da coisa** é, no interior do pensamento heideggeriano, mais um modo de responder a pergunta pelo Ser e, apesar de sua brevidade, possui também seu próprio método e alcance profundo.

d) Finalmente, essa análise não reconduz o ser do ente ao interior da estrutura ontológica do *Dasein*, como outrora em *Ser e Tempo* (i.e., do instrumento à conjuntura e à circunvisão). O **horizonte** da analítica da coisa é o **acontecimento historial do Ser** que abrange tanto o homem, quanto o ente e nossa relação com ele. Com a abertura desse horizonte, são ressaltadas as determinações históricas do ser do ente que levaram-nos à modernidade e o passado metafísico enquanto história do Ocidente.

### **1.1.1 Modos de pensar e compreender a coisa: a filosofia frente à ciência, à técnica e à cotidianidade.**

Que espécie de reflexão acerca da tarefa do pensamento filosófico podem nos oferecer as primeiras passagens dessa obra de Heidegger? A verdade é que uma tal reflexão toma seu ponto de partida logo no início do texto (HEIDEGGER, 1992, pp. 14-15), quando o filósofo faz-nos lembrar uma breve história contada por Sócrates a Teodoro no *Teeteto* de Platão:

O exemplo de Tales far-te-á compreender, Teodoro. Ele observava os astros e, como andava com os olhos postos no céu, caiu uma vez a um poço. Uma escrava da Trácia, de espírito brincalhão e trocista, riu-se dizendo que ele bem procurava saber o que se passava no céu, mas que não reparava no que tinha diante dele, a seus pés. A mesma coisa se pode dizer a todos os que passam a vida a filosofar. (PLATÃO, 1947, p. 74).

Esta história abre ensejo para a discussão da essência do filosofar, a qual se desenvolverá ao longo de toda a parte preparatória ao mesmo tempo em que se decide por e se persegue a resposta a uma das questões fundamentais da Metafísica: o que é uma coisa? Esta pergunta, como

todas as outras possíveis perguntas fundamentais da Metafísica, é essencialmente caracterizada como aquela questão com a qual nada se pode começar (HEIDEGGER, 1992, p. 14). A Metafísica, a cujo seio a pergunta pertence, por sua vez, é apenas “aquele modo de proceder no qual se corre, *em particular*, o perigo de cair num poço” (HEIDEGGER, 1992, p. 15, grifo nosso). Não é pensada sequer como um domínio no interior da filosofia, ao lado de outras disciplinas filosóficas como a ética ou a estética, justamente por que, segundo Heidegger (1992, p. 15), na filosofia não há domínios pois nem ela mesma constitui um domínio.

Há, apenas com essas poucas afirmações retiradas do texto, material suficiente para caracterizar a posição heideggeriana acerca do que é próprio ao filosofar. Mas por que razão com a filosofia e suas questões nada se começa? Por que a Metafísica, se esta é a filosofia propriamente dita, não é um domínio no interior de um outro domínio do saber? O que é afinal um domínio do saber? E por que *apenas* com as questões fundamentais da Metafísica corre-se o risco de cair em um poço?

Ainda que Heidegger, no texto que estamos discutindo, aponte caminhos para responder a essas questões, talvez respostas amplas e bastante consistentes só possam ser oferecidas caso se recorra a um número muito maior das produções heideggerianas, e se dedica-se muitas outras linhas a esse tema. Embora isso escape ao objetivo de nossa investigação como um todo, não é demais iniciar uma tentativa de resposta.

A Metafísica, para Heidegger, é o cerne da filosofia porque pergunta pela totalidade do ente buscando a raiz possibilitadora de nossa relação, qualquer que seja, com essa totalidade, ou em outras palavras, interroga pelo Ser. A Metafísica, enquanto obra humana, não é mais que um modo possível de estar-aí em relação com o mundo, ao lado de outros modos como o ocupar-se científico, técnico e cotidiano. A diferença, porém, entre a Metafísica e esses diversos outros modos, começa pela sua raridade. Levantar a pergunta Metafísica pelo ser do ente enquanto ente e em sua totalidade exige disposições (*Stimmungen*) específicas<sup>5</sup> e o demorar-se do pensamento. Mas, sobretudo, exige que

---

5. Sempre houve no pensamento de Heidegger um lugar para as disposições ou tonalidades afetivas. Em *Ser e Tempo* a disposição era um carácter ontológico do ser do ente que somos nós, do *Dasein*: o fato óntico de sermos tomados por distintos sentimentos, a transformação de nossos humores, aponta para uma

“passemos por cima do que nos é dado e das ocasiões que, de acordo com a opinião geral, nos proporcionam informações adequadas acerca de todas essas coisas” (HEIDEGGER, 1992, p. 19). Pois quem duvidaria que, para cada ente que se põe em questão, há o “entendedor” profissional ao qual deveríamos nos reportar? Se queremos saber o que é uma rosa, ou o conjunto do reino vegetal, perguntamos ao jardineiro ou ao botânico. Se quisermos saber do Sol ou da totalidade das estrelas, ao astrônomo. Desta obra ou da arte em geral, ao artista, ao historiador da arte, ou ao esteta. É ao negar todas essas respostas especializadas que se corre o risco de nada atingir e, assim, cair num poço sem fundo. Mas a atitude Metafísica diante do ente não se sentirá confortável com a confiança sólida nessas respostas, ela sequer pode esperar que o cientista, o técnico ou o homem cotidiano respondam a sua questão pelo simples fato de que esta, a pergunta que lhe é mais própria, é posta de modo bastante diverso: ela não questiona o que faz do cão um cão ou o que faz dele um animal, mas o que faz do cão um ente possível para nós, isto é, como pode haver uma abertura compreensiva humana ao ente em sua totalidade. É por isso que a filosofia não é um domínio: não possui uma região ou um âmbito pré-estabelecido e recortado no interior da

---

determinação de nosso ser que é a de sempre estar, de algum modo, “humorado”, disposto. Mesmo nosso modo científico de relacionamento com os entes não é desprovido de disposições. Ser-no-mundo de modo geral é sempre já estar aberto a ele via humores. A disposição não vem do mundo, nem do sujeito, ela é um modo de abertura do Ser-aí ao ente e, portanto, está em íntima conexão com a verdade. Vale lembrar a peculiaridade da angústia na *analítica existencial*: enquanto outras disposições abrem certas possibilidades, certos contextos a partir de um mundo já aberto, e possibilitam a compreensão do que nos alcança no interior do mundo, a angústia é uma disposição fundamental na medida em que o que para ela se abre, aquilo com o que se angustia, é o próprio ser-no-mundo em sua totalidade, de onde resulta um estranhamento que afasta o Ser-aí do ente intramundano, da cotidianidade e do impessoal, em direção a seu ser mais próprio e à compreensão de sua finitude. Não é difícil reconhecer na angústia assim descrita um elemento importante na condução do nosso Ser-aí à pergunta metafísica pela totalidade que aqui estamos discutindo. No contexto do segundo Heidegger, outras são as disposições fundamentais, agora vinculadas à espera do necessário por-*vir* de um outro pensamento não mais preso ao modo do perguntar e do responder metafísico ainda que do seu passado não se possa desfazer. As palavras de Heidegger acerca dessas novas disposições (cujo traço unificador é chamado *retenção*) são encontradas, por exemplo, em *Contribuições à Filosofia*.

totalidade ôntica sobre o qual debruçar sua reflexão. A máxima fenomenológica “ir às coisas mesmas”, compreendida à maneira de Heidegger, significa dirigir-se não a um setor de saber ou a um conjunto de objetos, mas à possibilidade de abertura de todos os setores, âmbitos e conjuntos. No entanto, na medida em que as ciências cada vez mais respondem o que é o ente no interior de seus campos, a decisão de pensar para além delas figura despropositada. Todavia, não se trata de negar a certeza e a confiança nos métodos e resultados da ciência. Nem mesmo se pode acusar a filosofia de qualquer ânsia de saber mais e melhor que as ciências, já que:

'mais', significa sempre uma diferença de grau no interior de um mesmo domínio”. Logo, estando fora da ciência, o que a filosofia deseja atingir “não é nem melhor, nem pior – mas completamente diferente. (HEIDEGGER, 1992, p. 21).

É do ponto de vista daquele que espera um acréscimo de conhecimento ou de controle no interior do seu domínio ôntico de saber, que a pergunta pelo ser do ente é aquela com a qual nada se pode começar. A questão ontológica não produz efeitos ônticos, ao menos não diretamente e sobre onde aguarda ansiosa a nossa sede de novidade. Mas, pensar além da ciência corresponde, por outro lado, a uma tomada de decisão fundamental por parte do nosso Ser-aí histórico. Eis o apelo de Heidegger para que se inicie a tarefa do pensamento:

Com a nossa questão não podemos nem substituir, nem melhorar as ciências. No entanto, quereríamos colaborar na preparação de uma decisão. Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a sua eficácia própria? É este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode passar-se sem ele e substituí-lo por outra coisa? (HEIDEGGER, 1992, p. 21).

Ao cabo, a decisão a ser tomada é se queremos ou não, e se

podemos ou não abdicar de um outro modo de pensar que não o científico, se precisamos entregar todas as dúvidas e todas as respostas à ampla variedade de modelos, métodos e tipos de ciências, e se devemos admitir a completa necessidade do surgimento e da perpetuação das mesmas. Para isso, é preciso começar por interrogar o que, na história do Ocidente, permitiu e permite a ciência, ou seja, pelos fundamentos de nossa relação marcadamente científica com o ente em totalidade.

Cabe aqui uma ligeira interrupção para discutir um conceito do qual, recorrentemente, estamos fazendo uso. A noção heideggeriana de *decisão* ou de-cisão (*Ent-scheidung*) é bastante controversa e mereceria, claramente, uma investigação à parte. O que não nos impede de tentar alguns esclarecimentos acerca de seu sentido. No pensamento do segundo Heidegger, decisão já não quer dizer a tomada de posse, por parte do *Dasein*, de seu modo de ser mais próprio, de sua finitude e ser-para-a-morte. Pois as decisões históricas são sempre tomadas em plena decaída e em seu favor, são fenômenos que repetem a cada vez o esquecimento do Ser em proveito do ente. É difícil precisar se Heidegger acreditava em que outras decisões poderiam ter sido tomadas ao longo da História do Ocidente. O mais provável é que a Metafísica, e todos os momentos e decisões que ela abarca, foi algo inelutável. De todo modo, quando Heidegger pensa decisões futuras que nos empurrariam para fora da Metafísica e, portanto, também para além das ciências, ele não parece querer dizer que isso dependa da vontade ou da razão Humana. Pelo contrário, uma decisão não Metafísica parece indicar muito mais uma certa passividade humana, um deixar-se requerer pelo impensado, pelo Ser, justamente porque interpretar o ser do homem como sujeito possuidor de razão e vontade é já retornar à Metafísica. Embora este deixar-se tocar pelo Ser não dependa de nenhuma ação prática, ética ou política, Heidegger não deixou de oferecer alguns caminhos, entre eles, este que se mostra no chamado a reconhecer a peculiaridade da Metafísica e de sua questão fundamental, a pergunta pelo ser da coisa: o que conduziria, então, a uma revisão crítica da Metafísica e do seu modo de pôr (esquecendo) a questão do Ser. Outros caminhos são aqueles que apontam para a arte e para linguagem como ocasiões de doação de sentidos não metafísicos de mundo, como instâncias de abertura.

Mas não é somente a ciência que desse modo não pode interrogar e responder. A técnica tão pouco o conseguiria. Ao menos, a técnica no

sentido moderno que já de antemão compreende o ente num sentido básico: o da sua completa disponibilidade. A produção encontra o ente já sempre como aberto à sua interferência, como coisa sobre a qual, sempre procedendo de algum modo inteligente, pode-se agir visando efeitos determinados. A técnica não pode responder de modo não técnico sobre a origem dessa sua compreensão básica do ente<sup>6</sup>. Nem mesmo o homem cotidiano, já sempre tão esmagado pelos resultados da ciência e da técnica, tão sempre já atado aos modos correntes do representar, pode, partindo do interior mesmo de sua relação habitual com as coisas, cumprir as exigências da tarefa filosófica. Na verdade, que força possuem hoje ainda as representações cotidianas ou primitivas frente às representações científicas? A crença fiel aos sentidos, por exemplo, já há muito foi questionada e isto é, com certeza, mais um traço das transformações essenciais no nosso modo de compreensão do Ser. Todavia, há poucas razões, a nosso ver, para confiar que uma retomada das verdades sensíveis (mesmo que elas nunca venham a abandonar o nosso cotidiano) permita um dia fazê-las vigorar tanto e por tanto tempo quanto as verdades científicas.

Mas a quem caberá então cumprir a tarefa da filosofia, se ela não parece corresponder nem ao cientista, nem ao técnico, nem ao homem cotidiano? Ao longo da trajetória de seu pensamento, Heidegger ofereceu distintas respostas. Na época de *Ser e Tempo*, a tarefa parecia caber a todo Ser-aí disposto a uma retomada de seu ser mais próprio à partir da angústia. Muito mais tarde, a voz foi cedida a certos poetas capazes de escapar à linguagem objetificante. No período de *Que é uma Coisa?*, Heidegger confiava que foram os grandes pensadores do Ocidente que, entre desvios e intuições profundas, puderam revelar o sentido básico do ser do ente de sua época. Entre esses pensadores fundamentais está, sem dúvida, para Heidegger, Immanuel Kant.

### **1.1.2 A analítica da coisa e a *Seinsfrage*. O método.**

Também na seção preparatória de *Que é uma Coisa?* encontramos a questão fundamental e motivadora do pensamento heideggeriano, a pergunta pelo ser. Acontece que nessa obra, como ocorrera também em

---

6. O tema é desenvolvido por Heidegger em *A questão da Técnica* (HEIDEGGER, 2007).

outras ocasiões<sup>7</sup>, o ente que deve se submeter à análise fenomenológico-hermenêutica, a fim de que se possa descobri-lo em seu ser, não é mais aquele que desde sempre já pré-compreende sua estrutura ontológica no interior da qual também os outros entes podem se lhe desvelar, o *Dasein*. Dessa vez, o ente escolhido como ponto de partida para a recolocação da *Seinsfrage* é o ente-coisa, desprovido de ou reduzido em sua abertura ao mundo, o qual, em seus diversos modos de ser, já sempre, em alguma medida, é compreendido pelo homem. A seguinte passagem autoriza-nos a apresentar a pergunta pelo ser da coisa como uma instância possível da pergunta pelo Ser:

Na medida em que questionamos deste modo procuramos aquilo que faz a coisa ser coisa, enquanto tal, não enquanto pedra ou madeira, aquilo que torna-coisa a coisa. Não questionamos acerca de uma coisa de uma determinada espécie, mas acerca da coisalidade da coisa. Essa coisalidade, que torna coisa uma coisa já não pode ser coisa, um condicionado. A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado. Com a questão “que é uma coisa?” perguntamos pelo incondicionado. Questionamos acerca do palpável que nos rodeia e, com isto, afastamo-nos ainda e cada vez mais das coisas que nos estão próximas, como Tales, que via até às estrelas. Devemos ultrapassar as estrelas, ir além de todas as coisas, em direção ao que-já-não-é-coisa, aí onde já não há mais coisas que deem um fundamento e um solo. (HEIDEGGER, 1992, p. 20).

Estas palavras de Heidegger evidenciam que a pergunta pelo ser da coisa quer ultrapassar o ôntico, e seus fundamentos também ônticos, em direção ao Ser. Ainda mais, retoma a distinção já discutida por nós entre os modos científicos e metafísicos de perguntar pela coisa: não se pergunta pela pedra enquanto pedra, ou enquanto matéria pertencente ao reino mineral, ou seja, não se pergunta pelas características ônticas que fazem da pedra o que ela é, mas sim por aquilo que faz da pedra um ente

---

7. Como exemplo, outros textos de Heidegger em que o Ser é tematizado a partir do ente que não o *Dasein*: *A Coisa* (HEIDEGGER, 2002) e *A Origem da Obra de Arte* (HEIDEGGER, 2010).



em geral alcançável por nossa compreensão.

Vale acrescentar, porém, que perguntar pelo ser da coisa inclui, sem dúvida, também uma pergunta pelo ser do homem. Já que é o homem aquele ente aberto à coisa, para quem a coisa é o que ela é. É, de fato, com esta indicação que Heidegger (1992, p. 231) termina esta sua obra. Quando se pensa na modernidade, com a consumação da transformação do ente em objeto para a Razão humana, com o auto-asseguramento do homem e a consolidação da verdade como certeza, já nenhuma questão sobre o ser da coisa pode ser colocada de modo a excluir uma pergunta sobre o homem e seu lugar no conjunto dos entes. Quando se pensa a constituição fundamental do ente para que ele possa nos fazer frente, ob-jetar, deve-se pensar também a estrutura humana capaz de acolhê-lo. Não será exatamente isso o que nos apresenta a *Crítica da Razão Pura*?

Retomando, porém, a coisa como ponto de partida, defenderemos que há também, nessa parte preparatória da obra que aqui discutimos, uma analítica da coisa semelhante, em seu modo, ou seja, em seu método, à analítica existencial de *Ser e Tempo*, ou, no caso de tal comparação não satisfazer, pensamos que é possível afirmar que a procura pelo ser da coisa que ali ocorre possui, ao menos, as características básicas do método fenomenológico tal como Heidegger o exibiu em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, curso de 1927, publicado no volume 24 das *Obras Completas*, e exploradas por Ernildo Stein (2008, pp. 48-54) no que tange à analítica existencial do primeiro Heidegger, em seu livro *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*<sup>8</sup>. Naquele texto, Heidegger assim resumia a tarefa de seu método: “O método da ontologia, no entanto, é, como método, apenas a sucessão de passos em direção ao ser como tal e a elaboração de suas estruturas” (HEIDEGGER, Vol. 24 apud STEIN, 2008, p. 48). Devemos, contudo, ter em mente que no caso da analítica da coisa não está em questão a procura por suas estruturas básicas, seu modo de ser *em si* mais originário, não se trata, aqui, de ontologia fundamental. Se há um método operando em *Que é uma Coisa?* sua função é abrir caminho para

---

8. Uma defesa desse tipo encontra-se já na dissertação de mestrado de Cauê Cardoso Polla, *O Partido das Coisas: Modernidade, Ciência e Decisão* (POLLA, 2008, pp 21-24). A breve discussão que nesta sub-seção 1.1.2 faremos do método fenomenológico-hermenêutico da analítica da coisa está inspirada naquele trabalho.

pôr a descoberto o sentido mais básico do ser da coisa enquanto princípio fundador de uma época do Ser, enquanto fundamental pré-compreensão de um Ser-aí histórico, e as raízes histórico-metafísicas dessa compreensão.

De acordo com isso, a primeira peça fundamental do método fenomenológico e que devemos buscar na analítica da coisa é a *redução fenomenológica* descrita por Heidegger (Vol. 24 apud STEIN, 2008, p. 48) como a “recondução do olhar do ente para o ser”. Para nós, a redução na analítica da coisa engloba, portanto, as seguintes etapas: a) a distinção entre o Ser e o ente, a coisalidade da coisa e a coisa como algo. Heidegger distingue explicitamente e diversas vezes ao longo do texto entre a pergunta pela coisalidade e a pergunta pela coisa enquanto um determinado setor da totalidade dos entes, como já indicamos em 1.1.1. O habitável, as respostas à questão da coisa mais acessíveis, deve ser suspenso. b) Em comunhão com isso, há uma hermenêutica da coisa, i.e., uma pergunta pelos modos em que se fala das coisas, os diversos sentidos que “coisa” possui: i) coisa enquanto o que está mais próximo, ao alcance da mão; ii) coisa no sentido de i, mas também coisa enquanto eventos, acontecimentos, ações, modos de pensar, planos, resoluções, convicções etc. iii) coisa nos dois primeiros sentidos mais o sentido de coisa enquanto tudo o que é algo e não é nada (HEIDEGGER, 1992, p. 18). O filósofo opta por investigar apenas o primeiro sentido da coisa, mais próximo e evidente na cotidianidade e no uso da língua. O método deverá ser capaz de conduzir do sentido mais corriqueiro e ôntico da coisa à suas origens histórico-ontológicas. c) Mesmo quando se pergunta pelo que é a coisa enquanto o imediatamente próximo, ela se mostra sob distintos aspectos, variando conforme o modo desencobridor do Ser-aí que está em questão, isto é, como vimos, ciência, técnica ou cotidianidade. Os exemplos são vários, o sol do astrofísico não é o sol do pastor (HEIDEGGER, 1992, p. 23), a mesa de Eddington é na sua maior parte composta por espaço vazio, e não por madeira como no caso da mesa do artífice e do usuário (HEIDEGGER, 1992, p. 24). Descobre-se então que mesmo a coisa no sentido mais simples encontra-se em modos distintos de verdade. Com a questão da verdade, e a pergunta por sua origem e fundamento, dá-se um passo decisivo na ultrapassagem do ôntico em direção ao ontológico. A pergunta, doravante, será: o que possibilita essas distintas verdades? A resposta: a pré-compreensão, por parte do Ser-aí histórico, do sentido do ente em totalidade radicada na

historicidade da nossa compreensão (cujas origens já estão sempre encobertas) do que é o Ser. A pergunta pela coisalidade não pode ser respondida optando por uma resposta aparentemente mais “real” e de acordo com os modos de verdade científicos, pois só dá-se Ser, só há mundo e verdade se há o Ser-aí e a história dos momentos de abertura originária do sentido do Ser. A compreensão, a cada época, do que é real e não real na coisa radica numa compreensão mais originária do que é o ente em geral.

Outra ferramenta da analítica é a *construção fenomenológica* ocupada com a condução “positiva ao próprio ser”, ou ainda “o projetar o ente previamente dado em direção ao ser e suas estruturas” ((HEIDEGGER, Vol. 24 apud STEIN, 2008, p. 49). Sem dúvida, a verdadeira construção está na parte principal da obra, onde Heidegger, focando sobre o sentido originário do ser do ente na época moderna, investiga tal abertura de Ser em seus movimentos internos e mais próprios, nomeia o projeto de *o matemático*, e acessa seu desenvolvimento e auto-fundamentação através dos feitos científicos e do pensamento metafísico da época. Isso será, em particular, tema da segunda seção deste capítulo 1. Mas já na parte introdutória de *Que é uma coisa?* pode-se entrever uma construção: trata-se aqui de encontrar as determinações mais sólidas da coisa cotidiana, aquelas que estão presentes a cada relação mais banal nossa com ela, e projetar essas determinações na sua historicidade, apontar para os inícios desse modo de pensar o ser da coisa. Essas determinações não devem aparecer como dados ou fatos óbvios, como se o ser da coisa fosse algo que ela contivesse em si, mas precisam apontar para sua origem na compreensão histórica do Ser-aí, único ente aberto ao sentido do Ser. Sobre o modo como Heidegger apresenta a historicidade da coisa discutiremos a seguir, na subseção 1.1.3.

Por fim, o último modo do método: a *destruição fenomenológica* enquanto “demolição crítica dos conceitos tradicionais” (HEIDEGGER, Vol. 24 apud STEIN, 2008, p. 50). Se bem que agora há, sobretudo, uma retomada das determinações históricas do ser da coisa e, portanto, dos conceitos e modos tradicionais como o ser foi pensando, existe também uma destruição disso tudo se entendermos esta não como um mero abandono e rejeição da tradição, mas a procura por suas “raízes, fontes e distorções” (STEIN, 2008, p. 50). Isto será marcante em todo o conjunto da obra, não apenas na parte introdutória. Não há ali, em nenhum

momento da interpretação heideggeriana de Descartes, Kant ou da ciência moderna, uma aceitação tácita das leituras tradicionais dos eventos filosóficos mais decisivos: a descoberta do *cogito*, a primeira lei do movimento em Newton, a separação moderna entre sujeito e objeto, o plano e o desenvolvimento da *Crítica da Razão Pura*, ao olhar para tudo isso, Heidegger busca abandonar o significado que esses eventos foram adquirindo ao longo da história das suas interpretações a fim de situá-los em suas origens, no interior de um projeto ontológico mais amplo, governado pelo princípio epocal do matemático, i.e., aquele que diz que o verdadeiro saber é o que dá a si mesmo o que já tem, e é capaz de se auto-fundamentar. A superação da Metafísica, o plano mais geral da filosofia do segundo Heidegger, exige primeiramente encontrar os verdadeiros princípios dos sentidos históricos do ser da coisa, reconhecer que a leitura tradicional da história da Metafísica leva-nos apenas a identificar as entificações mais sólidas do ser (Ideia, Substância, Deus, Cogito, Razão, Espírito Absoluto, Vontade de Poder etc.), mas não descobre os caminhos do próprio Ser que conduziram a esses modos de fundamentação ôntica do sentido. Todavia, o desafio para o pensamento superador da Metafísica é justamente não poder apresentar um fundamento último de todas as entificações ao longo da Metafísica, como se houvesse ainda um supremo ente que por ela não tivesse sido suposto o verdadeiro fundamento. Pois, se trata-se de pensar o Ser na sua diferença frente ao ente, há de reconhecer-se que o próprio Ser sempre se oculta em favor do ente, que a história é ela mesma uma potência encobridora e que já não há nada de ente para além do encobrimento. Toda e qualquer descoberta de ente-fundamento é feita sobre a base do ocultamento do próprio Ser e de seu esquecimento. Sem o movimento de retração do Ser, a história do Ocidente não seria esta que agora chamamos de nossa. A partir disso, o que o pensamento pode começar a fazer é reconhecer os momentos decisivos do esquecimento. É sob essa perspectiva que compreendemos a destruição da tradição presente em *Que é uma coisa?*, característica fundamental da interpretação da filosofia kantiana e do pensamento moderno em geral que Heidegger aí nos oferece. Essa noção de destruição será de fundamental relevância neste capítulo 1 do nosso estudo.

Mas já na parte introdutória, a destruição se faz presente. Quando se investiga as respostas dadas à questão da coisalidade ao longo da história, muitas se mostram insatisfatórias porquanto não foi ainda

revelada a compreensão mais fundamental do Ser que possibilitou tais determinações. Por exemplo: não basta dizer que estar no espaço e no tempo seja uma característica essencial de toda coisa, é necessário pensar a essência do espaço e do tempo e por que e quando eles tornaram-se decisivos na determinação da coisa. Mais exemplos dessa espécie veremos a seguir.

Todavia, falta apontar ainda para um outro traço do método: a circularidade hermenêutica entre o ôntico e o ontológico. Para buscar as raízes ontológicas da nossa compreensão do ser da coisa só se pode partir de nossas compreensões ônticas, dos procedimentos reais, científicos, técnicos, e cotidianos de determinação da coisa, para logo em seguida retornar ao ôntico como único âmbito que torna evidente a pré-compreensão. A justificação para afirmar o ontológico reside somente no âmbito ôntico pois não há um ponto de vista fora da compreensão fática e histórica que nos permita apontar, do alto, para as nossas próprias raízes. As raízes da história só podem se tornar manifestas no interior da própria história, a partir de seus frutos. O sentido originário do ser não pode residir fora da história, localizado todo ele num ente privilegiado por ser o absoluto doador do sentido: seja ele o Deus dos medievais, a consciência dos modernos, ou o Espírito Absoluto do Idealismo alemão.

### **1.1.3 O horizonte histórico e as determinações metafísicas da coisalidade.**

A pergunta “que é uma coisa?” é, vista desde o âmbito do pensamento heideggeriano, uma das questões fundadoras da Metafísica, logo, também da história do Ocidente. Questão por demais antiga. Provavelmente já muitas vezes respondida. Vê-se, de imediato, que é uma pergunta histórica, diria o próprio Heidegger. E que ela conduz, evidentemente, ao início da filosofia, quando se estabeleceu o modo de perguntar buscando-se as definições mais gerais. Mas seria histórica simplesmente por ter sido tantas vezes emitida e respondida no passado? Se tomamos a sério o pensamento da historicidade do Ser, se fazemos algum esforço para compreender que o ente, a coisa, é a cada época pensada e experimentada a partir de um horizonte que libera o espaço de aparição do ente, e entendemos que o regime geral de visibilidade da coisa forma-se a partir de envios destinais do Ser, aos quais o homem

deve corresponder para ser o que ele é e para poder entrar em relação com o que ele justamente não é, ou seja, a totalidade do ente, então, saberemos que a pergunta pelo ser da coisa não é histórica apenas por ter sido há muito feita e por tantos terem se enfrentado com ela. Sua historicidade reside, mais bem, no fato de que essa pergunta e suas variadas respostas sucessivas fizeram e fazem a nossa história. Sem que ela tivesse alguma vez sido feita, nós não seríamos o que agora somos. Trata-se de pensar o passado como ainda atuante. Trata-se então, para Heidegger, simplesmente de retomar a questão resgatando seu vigor, sem transformá-la em uma proposição simplesmente dada e alojada ao lado de outras no interior de uma disciplina com ares de importância. Perguntar desse modo, mais uma vez, é preparar-nos para uma decisão fundamental acerca de nossa posição hoje frente ao ente.

A resposta à questão “que é uma coisa” [...] não é uma proposição, mas uma posição-de-fundo transformada, ou – melhor ainda e mais prudentemente – o início da transformação do modo como, até o presente, definimos a nossa posição diante das coisas, uma transformação do questionar e do avaliar, do ver e do decidir; em poucas palavras, uma transformação do estar-aí no meio do Ente. A determinação desta posição-de-fundo, que se modifica a si mesma no interior da relação com o Ente, é tarefa de toda uma época. (HEIDEGGER, 1992, p. 55).

Não é difícil imaginar que todo aquele que escuta essas palavras, com certeza perguntar-se-á: se essa questão e essas respostas são passado e, se devemos supor, como de fato espera Heidegger, que ainda nos valem delas, não deverá ser ao menos possível traçar um quadro geral dessas respostas? Também é certo que elas foram múltiplas e distintas, mas, sem precisar agora de uma completa história da ontologia, não poderíamos enunciar o caráter geral daquilo que aprendemos, a partir de todas essas respostas, ser aquilo que faz de toda coisa uma coisa? Afinal, as coisas estão aí e nós estamos cotidianamente em relação com elas, sempre sabemos algo sobre elas, sobre o que são algumas espécies ou setores delas, e aquilo que podemos ou não, com elas, fazer. Tentar dar o esboço geral das respostas históricas àquela

pergunta partindo da nossa atitude mais natural e cotidiana de relação com os entes foi exatamente o que Heidegger fez na parte preparatória desta obra da qual estamos nos aproximando e, pelo que tudo indica, fala inclusive de Kant. Como de costume, Heidegger nos faz ver que o cotidiano, o ôntico, está permeado pelo ontológico. Em nossas certezas cotidianas acerca das coisas, certezas às quais estamos na maior parte das vezes tão agarrados que se quer as explicitamos e que, portanto, carecem da análise fenomenológica que as torne visíveis, nelas estão presentes também as determinações metafísicas do ser da coisa, aquelas que outrora vieram à tona nas obras de filósofos e cientistas que lograram ser verdadeiros pensadores de suas épocas. Nesta apresentação não poderemos mostrar com detalhes como Heidegger conduz o leitor a ver, desde suas experiências mais elementares com as coisas, os enunciados dados ao longo da história da Metafísica que descrevem o caráter geral da coisa, a coisalidade. Devemos lembrar que o procedimento de Heidegger desenvolve-se de modo a não apenas ressaltar as determinações metafísicas do ser da coisa atuantes na cotidianidade, como também resalta as obscuridades de cada determinação, retirando o solo aparente no qual elas estariam fundadas, levando-nos ao poço sem fundo da história de nossa relação com a coisa. Entretanto, tentaremos por ora, ao menos, apresentar o resumo dessas respostas históricas a “o que é uma coisa?” e suas dificuldades:

**a) A istidade (*Jediesheit*<sup>9</sup>) entre o subjetivo e o objetivo:**

Sabemos, em primeiro lugar, que toda e qualquer coisa é sempre encontrada como um “isto”. A coisa, no cotidiano, é sempre algo de singular que está aqui ou ali agora, esteve ou estará aqui ou ali. Se o “ser sempre esta e não outra” é uma determinação universal das coisas, não por isso é tema das ciências: um zoólogo não investiga *este* primata singular e específico, mas este primata é sempre tomado como um exemplo da série, da classe dos indivíduos. A física nunca se debruça sobre o movimento *deste* corpo individual e único, mas encontra nele uma ocasião da lei geral dos movimentos dos corpos.

Mas, afinal, é o “ser isto” algo que pertence às próprias coisas? Se no “isto” está presente um mostrar (HEIDEGGER, 1992, p. 33), um indicar, um fazer referência<sup>10</sup>, então, não será ele um acréscimo,

---

9. Ou hecceidade, o principal conceito da filosofia de Duns Scotus que Heidegger conhecia bem.

10. Demonstrar, deixar-ver é, segundo Heidegger (1992, p. 34), a função

exatamente por parte daquele que encontra a coisa, ou seja, do homem? Não será o ser isto da coisa apenas uma determinação subjetiva no sentido de que só para nós a coisa é sempre um isto? Todavia, é fácil recusar que as próprias coisas, na medida em que nos encontramos, são elas mesmas e independentemente de nós sempre um isto? O ser-isto objetivo da coisa mesma não seria a fonte possibilitadora da nossa indicação mediante o pronome? Sendo assim, a istidade parece ser propriamente uma determinação da coisa que medeia entre o subjetivo e objetivo. É subjetiva ou objetiva a verdade acerca do ser da coisa ou esse binômio não serve para a verdadeira caracterização da coisa? A distinção sujeito/objeto, de todo o modo, parece incontornável quando perguntamos pelo ser da coisa a partir do cotidiano. Além disso, haveria algo mais fundamental, um meio no interior do qual se encontra o sujeito e o objeto, e que permite, assim, o indicar e o encontrar? Aqui evidencia-se o momento destrutivo do método heideggeriano, na medida em que conceitos tradicionais como sujeito e objeto parecem não decidir sobre a questão do sentido do ente enquanto a origem ontológica destes conceitos não é investigada. O que Heidegger parece pretender finalmente dizer é que a istidade é um elemento ontológico, um caráter não ultrapassável da *relação* homem-coisa e, deste ponto de vista, esquecido pela tradição, a qual sempre buscou fundamentar objetivamente ou subjetivamente o caráter de ser-isto da coisa.

**b) O estar no espaço e no tempo:** O que faz com que uma coisa seja sempre esta coisa e não outra parece ser justamente o fato de ela poder ser encontrada numa porção do espaço e num instante de tempo. Duas mesas de iguais proporções, material, cor, estrutura e forma são ainda duas coisas distintas e únicas quando não ocupam o mesmo espaço ao mesmo tempo. Só a partir do ponto que ela ocupa no espaço e no tempo é que cada coisa mantém relação com as outras coisas e conosco. O fato de os espaços serem ocasionais e múltiplos parece estar fundado no tempo (HEIDEGGER, 1992, p. 26). Os espaços seriam indiferenciáveis se não fossem percorridos, visualizados, medidos ao

---

essencial dos pronomes demonstrativos da nossa gramática. “Isto”, “aquilo”, “esse” “este” não seriam meros termos que colocamos no lugar dos substantivos durante o uso da língua, com a mera intenção de não repetir. O pronome demonstrativo é mais originário que o substantivo na medida em que melhor acerca-se à essência da linguagem que é nomear deixando ver, indicando, deixando ser o que aparece.



longo de um período de tempo. O tempo parece ser condição do espaço. A verdade é que tudo isso aponta para o vasto debate, no decorrer da tradição filosófica, sobre a essência do espaço e do tempo e sobre a sua relação com a coisa. São espaço e tempo apenas um quadro geral no qual inserimos os entes e organizamos suas relações? Ou são eles algo que pertencem diretamente à coisa? O espaço, por exemplo, é algo real que está fora do homem e da coisa, envolvendo-os, como pensava Newton, ou os próprios corpos, inclusive o corpo humano, são eles mesmos extensos, “feitos de espaço”, conforme as ideias de Descartes? Que relação essencial há entre o espaço e o tempo, e destes com as coisas? Se são, no fundo, condições do dar-se das coisas, são condições subjetivas, dadas no humano (Kant) ou objetivas, entes reais e absolutos? O tempo por sua vez é o que de fato atua sobre os entes transformando-os e corroendo-os, ou se passa o contrário, é o tempo uma abstração resultante da transformação que observamos na matéria?

E mais: será realmente que a istidade da coisa está fundada no seu “estar no espaço e no tempo”? Talvez para nós, hoje, não possa haver dúvidas disso, mas Heidegger (1992, p. 32) nos faz lembrar que nem sempre encontrou-se evidência nessa afirmação. Leibniz, com seu *princípio da identidade dos indiscerníveis*, fundamentou a istidade de cada coisa e a impossibilidade de haver dois entes absolutamente iguais no ser da coisa enquanto ser-criado por Deus. Este, em sua perfeição, não poderia repetir seus atos de criação. Isso indica que desde um outro lugar, que não mais o nosso, os modos de determinar a coisalidade da coisa puderam passar sem referência ao quadro espaço-temporal.

**c) A coisa como suporte de propriedades, verdade como correspondência, o enunciado:** O terceiro elemento desse traçado geral da coisalidade encontramos ao atentarmos para a *estrutura* básica de toda coisa. Uma mesa tem tal tamanho, espessura, cor. Um animal tem um organismo, com seus órgãos, nervos, esqueleto, sangue e canais. Se abstraímos dos conteúdos e evidenciarmos apenas a forma dessa relação entre a coisa e o que ela possui, descobriremos, sem dificuldades, que a coisa é sempre um suporte de propriedades. Pois, de qualquer das coisas podemos sempre dizer que ela possui algumas qualidades que são contingentes e que se podem alterar sem fazer com que a coisa deixe de ser o que ela é. A coisa é basicamente um substrato imutável que suporta propriedades acidentais e mutáveis. Mais uma vez, uma descrição da coisa que parece, a princípio, tão óbvia, natural, cotidiana e certa,

revela-se cravejada de intuições filosóficas. Sobre o ente como substância, já se pronunciaram, há muito, Platão e, sobretudo, Aristóteles (HEIDEGGER, 1992, p. 41). E essa verdade acerca das coisas vigorou não só ao longo da história da filosofia, como se faz evidente nos tratamentos científicos, técnicos e cotidianos da coisa. Nosso palpite, como antes já dissemos, é de que o procedimento da descrição heideggeriana da coisa busca evidenciar a presença das determinações histórico-metafísicas nas experiências mais corriqueiras e nas certezas mais comuns sobre a coisa, tratando de revelar o vínculo entre o fático e comum e a história do pensamento e esquecimento do Ser.

A coisa enquanto suporte de propriedades é uma verdade já bastante difundida e aceita. Mas de onde viria a sua legitimação? A resposta de Heidegger: da própria essência da verdade. Verdade é, para nós e desde muito tempo, conformidade com a coisa, concordância com os fatos. Aqui também unem-se cotidiano e história da Metafísica. A verdade não consiste apenas na conformação dessa ou daquela verdade a esse ou aquele fato, mas a própria essência da verdade deve ser conformidade, “dirigir-se a”, “concordar com”. “A partir da essência da verdade como conformidade, torna-se necessário que a estrutura da verdade seja um reflexo da estrutura da coisa” (HEIDEGGER, 1992, p. 42). Mas, como ocorre essa concordância? Qual a estrutura da verdade que possibilita esse seu espelhamento da estrutura da coisa? Velha resposta do pensamento ocidental: é sua estrutura lógica, a forma do enunciado enquanto proposição, predicação, que pode suportar e carregar a verdade pois é reflexo da estrutura substância-propriedade da coisa. Vejamos:

O verdadeiro que encontramos, afirmamos, divulgamos e defendemos, concebemo-lo por meio de palavras. Mas uma palavra isolada – porta, giz, grande, mais, e – não é nem verdadeira nem falsa. Verdadeira e falsa é sempre a ligação entre as palavras; a porta está fechada; o giz é branco. A uma tal ligação em palavras chamamos um simples enunciado. Ele é verdadeiro ou falso. O enunciado é, portanto, o lugar e o sítio da verdade. [...]. O enunciado tem um caráter triplo: uma proposição, que dá uma informação, a qual,

realizada expressamente diante de outra pessoa, se torna comunicação. A comunicação é exata quando a informação é correta, quer dizer, quando a proposição é verdadeira. O enunciado como proposição, como o enunciar *a* ou *b* acerca de *X*, é o sítio da verdade. Na construção de uma proposição, quer dizer, de uma verdade simples, distinguimos o Sujeito, o Predicado e a Cópula; o objeto-da-proposição, o enunciado-da-proposição e a palavra de ligação. A verdade reside no fato de o Predicado convir ao Sujeito e, sendo aquilo que lhe convém, ser posto e dito na proposição. A construção da verdade e os elementos dessa construção, quer dizer, da proposição verdadeira, estão em conformidade com aquilo por que a verdade, enquanto tal, se guia, ou seja, a coisa enquanto suporte e suas propriedades. (HEIDEGGER, 1992, p. 43-44)

Na verdade, o caráter dessa determinação da verdade enquanto correspondência, na medida em que possui uma história e resulta de uma decisão, é apenas natural quando se esquece que tal determinação nasceu algum dia. Ao mesmo tempo em que o ser da coisa foi posto em questão pela primeira vez, com Platão e Aristóteles, descobriu-se a estrutura da proposição como tal e, em concordância com isso, a verdade foi compreendida como conformidade com os fatos expressa no juízo. Esse evento, por mais determinante que ele possa ter sido para o Ocidente, foi ainda uma decisão. E ficamos ainda por decidir se a decisão por essa determinação não encobre outras possibilidades ainda mais essenciais da verdade.

Terminamos, assim, de apresentar nosso esboço geral das respostas histórico-metafísicas à pergunta pela coisalidade da coisa apresentadas por Heidegger a partir de uma análise da coisa cotidiana. Poderíamos ir um pouco mais longe e somar outras determinações da coisalidade, as quais Heidegger (1992, p. 41) apenas cita de passagem. Por exemplo, lembremos que as alterações em certas propriedades de uma coisa podem ter consequências sobre uma outra coisa, além de que as coisas também se podem combinar e originar novas coisas, com novas propriedades. Em suma, elas estão em certas *relações*, numa espécie de comércio entre si em que *causam* algo sobre as demais ou são

por elas afetadas, reciprocamente ou não. Por fim, pensemos um último elemento, ainda que Heidegger não o acrescente no quadro geral das determinações da coisalidade, mas que para o nosso tema é importante lembrar: as coisas, na maior parte das vezes, ao menos quando falamos das coisas concretas com as quais nos deparamos cotidianamente, são coisas *sentidas*, i.e., elas nos alcançam por intermédio de nossos cinco sentidos<sup>11</sup>.

Mas, agora, e Kant? O que tem este pensador a ver com a pergunta pelo ser da coisa e com esse quadro geral das respostas dadas historicamente? Teria sido Kant quem planteou a questão por primeira vez ou, então, seria ele o responsável principal por este conjunto de respostas ou, ao menos, pela maior parte dele? A resposta é negativa para todas essas questões. Nossa pergunta é grega e não data do século XVIII. E esse quadro geral que esboçamos, junto com Heidegger, é apenas uma abstração que busca considerar os pontos mais gerais e talvez mais comuns de uma série de respostas dadas pelos mais diversos pensadores em diferentes épocas. Talvez pudéssemos chamar a esse quadro geral de presentidade, o ser do ente como presença constante. Todavia, em cada época esse quadro geral é reconfigurado a partir de uma nova posição-de-fundo, de uma transformação na correspondência do Ser-áí histórico ao Ser. Porém, essa história do Ser acontece na medida exata em que o Ser se retrai em favor do ente: o Ser oferta o horizonte a partir do qual o ente pode ser descoberto, mas ele mesmo permanece oculto e esquecido pelo pensamento. A história do Ser é também a história de como o homem participa dessa doação do Ser em benefício do ente na verdade, logo, é a história da verdade, história da relação do homem consigo e com as coisas. Todavia, são os pensadores fundamentais de cada época os homens verdadeiramente capazes de articular no pensamento a transformação sofrida pelo ser do ente, pela verdade e pela posição do homem nessa relação.

Kant é, para Heidegger, um desses pensadores. Todas essas

---

11. Esta possível resposta à pergunta pelo ser da coisa, i.e., que a coisa é aquilo que nos alcança através de nossos sentidos, não é discutida por Heidegger em *Que é uma coisa ?*, mas em *A Origem da Obra de Arte* (2010, p. 18-9) e , evidentemente, com outros propósitos. Entretanto, é-nos importante ressaltá-la aqui já que, mais adiante (seção 1.4.2), veremos como Heidegger dará uma especial atenção ao modo como Kant pensa a sensibilidade humana e como o matemático atinge até mesmo o fenômeno sensível.

determinações da coisalidade, istidade, ser no espaço e no tempo, a substância, são outra vez pensadas por Kant, e a *Crítica da Razão Pura* é, na visada de Heidegger, a apresentação desse pensamento. Porém, o modo kantiano de pensar e fundamentar cada uma dessas determinações, por exemplo, a essência do espaço e do tempo, é uma transformação se comparado ao modo da tradição que lhe é anterior. O centro dessas transformações, o solo reconfigurado que afeta e modifica cada determinação da coisa, é a concepção kantiana da essência da verdade como correspondência acompanhada de uma renovação na teoria do juízo. A esse tema dedicaremos a terceira seção deste capítulo 1. Pois, na realidade, há um traço da tradição, o qual se consolidou justamente numa época logo anterior à Kant, que Heidegger entende como o solo fecundo para o surgimento dessa série de modificações essenciais na nossa compreensão do ente, e é deste traço que preferimos em seguida tratar (seção 1.2). Kant seria o filósofo que melhor compreendeu o que é o ente, o homem e a verdade a partir de um projeto-de-ser, também por ele esquecido, que, embora tão antigo quanto Platão, toma uma forma mais perfeita no advento da ciência moderna, a partir dos modos de conceber, investigar e experimentar o ente natural que se foram configurando ao longo dos trabalhos de Copérnico, Galileu, Newton. A esse projeto-de-ser, nova figura da presença, Heidegger nomeia *o matemático*.

## 1.2 DAS ORIGENS CIENTÍFICO-METAFÍSICAS DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*.

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, Stahl transformou metais em cal e esta, por sua vez, em metal, tirando-lhes e restituindo-lhes algo, foi uma iluminação para todos os físicos. 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; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. (CRP, B XII-XIII).

Foram já bastante difundidas e debatidas as posições fundamentais que Heidegger – posicionamentos que sem dúvida descendem de um plano mais antigo do movimento fenomenológico – tomou frente às ciências, aos seus princípios, métodos, realizações e avanços. Circunscrevendo um pouco esse tema, o relevante para nossa pesquisa é, nesse momento, relembrar a importância concedida por Heidegger à ciência moderna da natureza ou, ainda menos, ao advento e auge da física matemática nos séculos XVII e XVIII, de Galileu a Newton. Esse evento, como também já muito se fala, é pelo filósofo considerado essencial na transformação da nossa *posição-de-fundo* acerca das coisas e do ente em sua totalidade. A transformação da antiga ciência da natureza em uma moderna ciência da natureza, tem para Heidegger (1992, p. 72) um apoio duplo e fundamental: em primeiro lugar, ela se apoia na “experiência-do-trabalho”, i.e., obviamente no exercício efetivo da ciência sobre o ente, através da produção de novos métodos e ferramentas, como também na elaboração de teorias, na observação e na experimentação, nos princípios pelos quais a cada vez se decide, nas provas e demonstrações, ou seja, no seus procedimentos concretos; em segundo lugar, a transformação sustenta-se e emerge a partir de uma transformação metafísica, um “projeto-de-ser” muito anterior ao trabalho científico moderno, mas que só aí alcançou privilégio e domínio sobre qualquer outro projeto. O domínio de um projeto-de-ser é sempre a colocação das determinações mais amplas do ser do ente em geral, é o surgimento do modo de verdade mais básico acerca do ente, é a elaboração de um campo ontológico fundamental no interior do qual, então, todo nosso saber acerca do ente, e todo nosso trabalho com a coisa, pode se estruturar.

Mas a realização plena de um projeto-de-ser pressupõe um confronto com outros projetos-de-ser, outras tentativas de fundamentação de todo nosso saber acerca das coisas. Por outro lado, a conquista do projeto metafísico que acompanha e possibilita a ciência moderna só se revela mediante as práticas científicas concretas, a “experiência-de-trabalho” mesma, dada a íntima conexão, reciprocidade

e união, para Heidegger, entre o ôntico e ontológico. Heidegger (1992, p. 75) afirma, inclusive, que é exatamente essa conexão entre experiência-de-trabalho e projeto-de-ser o traço fundamental daquela ciência. Por isso é que o filósofo buscou evidenciar esses traços fundamentais da nova ciência a partir de alguns de seus momentos concretos: a enunciação da primeira lei do movimento de Newton e as experiências da queda dos corpos em Galileu. Esses dois breves instantes da física moderna serviram para que Heidegger pudesse apontar, em *Que é uma Coisa?*, tanto para o seu fundamento em um projeto-de-ser mais geral, como para a sua vitória sobre a ciência dos antigos. Será esse procedimento heideggeriano que em seguida discutiremos, mas nos ateremos apenas às palavras de Heidegger sobre a lei de Newton. Mais adiante, cabe mostrar como, em conexão também agora com as transformações no interior do pensamento metafísico propriamente dito, i.e., no interior dos trabalhos de certos filósofos, o surgimento da ciência moderna possibilitou e exigiu uma *Crítica da Razão Pura*, isso segundo a visão heideggeriana.

### **1.2.1 Nova e velha física, e a primeira lei de Newton.**

A primeira lei do movimento de Newton, a conhecida lei da inércia ou lei da persistência, veio expressamente à público pela primeira vez em 1686/87 com a primeira publicação dos *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. É evidente que a lei não foi uma descoberta newtoniana propriamente dita, que Galileu já dela se tinha valido sem formulá-la propriamente, ou que até mesmo Demócrito já a conhecia (HEIDEGGER, 1992, p. 84-5). A despeito disso, é só com a formulação de Newton que a lei da inércia passa a ser aceita como uma lei fundamental, colocando-se na base do saber sobre a natureza em geral, e apenas com isso, na época de Newton, uma transformação decisiva, “que pertence aos maiores acontecimentos do pensar humano e que dá, pela primeira vez, um solo à modificação da representação da totalidade da natureza, de ptolomaica em copernicana” (HEIDEGGER, 1992, p. 85) foi possível. A retomada e a avaliação desta lei por Newton possibilitaram, aos olhos de Heidegger, o solo fixo para a total conversão do nosso modo de compreender a totalidade da natureza. Heidegger tentou evidenciar essa afirmação por meio de uma comparação entre o enunciado da lei e suas consequências mais diretas e

um esboço geral da compreensão da natureza segundo a física de Aristóteles, predominante até o século XVII porquanto assumida pela Escolástica.

A primeira lei do movimento é assim enunciada na obra máxima de Newton: “Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha recta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele”. (NEWTON, 1983, p. 14)

Podemos esboçar um resumo das representações fundamentais da natureza conforme a física aristotélica seguindo um pouco a própria exposição de Heidegger (1992, pp. 87-90) mas, também, indo um pouco além dela:

A) A essência da natureza sensível é o movimento. Resulta da observação direta do mundo natural que não há coisa alguma que não seja passível de movimento ou transformação. Mas o que é propriamente o movimento e de que modo ele determina a essência das coisas? Ao contrário dos eleatas que negavam o movimento e o devir por estes parecem exigir a existência do não-ser, Aristóteles pensa o movimento no interior completo do ser. Movimento é a passagem de um modo de ser a outro, a saber, do ser em potência ao ser em ato (ARISTÓTELES, Física, Γ 1, 201 a 10-11; Metafísica, K 9, 1065 b 33). O ser em potência só é não-ser de modo relativo, em oposição ao ser em ato, mas nunca está de modo absoluto fora do ser. Ato e potência são modos de dizer o ser que correspondem a todos aqueles outros modos de dizer o ser, ao conjunto das categorias. Dessa maneira, deve haver um tipo de movimento conforme cada espécie de categoria (ARISTÓTELES, Física, Γ 1-2; Metafísica, K 9, 1065 b 5 ss). Segundo a substância, o movimento é geração (a matéria recebe a forma) e corrupção (a perda da forma). Segundo a qualidade, é alteração, empalidecer ou enrubescer-se, por exemplo. Segundo a quantidade, aumento e diminuição, passar do pequeno ao grande e vice-versa. Segundo o lugar, é a translação, passar de um ponto a outro do espaço<sup>12</sup>.

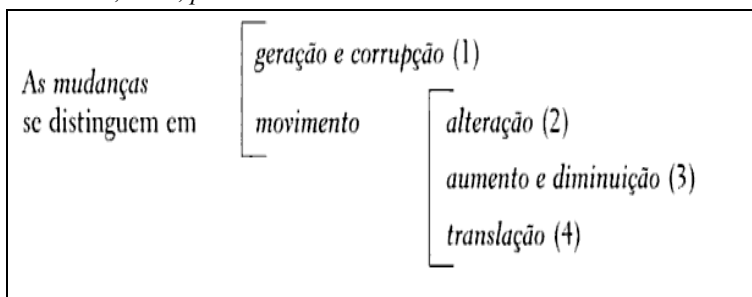
---

12. Algumas categorias não admitem mudança. Demonstrar porquê exigiria um estudo acerca das categorias do ser em Aristóteles, o que está longe de nossas intenções. Mas, se pode ao menos, e de acordo com Giovanni Reale (1994, p. 69), observar que: o *quando*, sendo o tempo a medida do movimento segundo o antes e o depois, está em íntima relação com o movimento, implica-o, é quase uma propriedade dele, não há um sem o outro, mas o tempo, ele mesmo, não está sujeito à mudança; *Agir e padecer* já são em si movimentos, e não pode



Mudança (μεταβολή) é o termo genérico para os quatro tipos. Movimento (κίνησις) se refere apenas aos três últimos (ARISTÓTELES, Física, E 1-2). Como se vê, movimento, no sentido quase único como hoje compreende a nossa ciência da natureza, enquanto mudança de lugar, translação (φορά), era, na física aristotélica, apenas um dos quatro modos no interior de um sentido amplo de movimento enquanto mudança. Só o que é composto por aquelas espécies de matéria que impliquem potencialidade pode mudar segundo todos os quatro tipos de mudança (ARISTÓTELES, Física, A 5ss, E 1-2). Abaixo, um esquema simples das espécies de mudança segundo Aristóteles, de autoria de Giovanni Reale.

*Ilustração 1: Quadro das mudanças em Aristóteles. Fonte: REALE In: ARISTÓTELES, 2002, p. 564.*



B) O mundo sensível é dividido em duas esferas: a sublunar e a supralunar ou celeste. Na primeira, composta por terra, água, ar e fogo, pode ocorrer mudança nos quatro sentidos apresentados acima, sobretudo o de geração e corrupção. Aqui embaixo não há eternidade. Os quatro elementos podem se transformar uns nos outros, pois são potências de seus contrários. Por isso, a natureza abaixo da lua nasce e

---

haver movimento do movimento; quanto à *relação*: “basta que se mova um dos dois termos da relação para que também o outro, embora permanecendo sem mudança, mude o significado relacional (e, portanto, admitiríamos o absurdo de um movimento sem movimento para o segundo termo” (REALE, 1994, p. 69). Exemplo: na relação *A é o dobro de B*, caso a quantidade de A aumente (movimento enquanto crescimento) a relação muda e já não se pode falar em *dobro*, ao menos sem que B tenha também sofrido uma mudança proporcional. *Ter e fazer*, categorias acrescentadas à tábua aristotélica em *Categorias* e nos *Tópicos*, são redutíveis, respectivamente, à *relação* e *onde*.

morre, surge e desaparece, os entes alteram suas propriedades, crescem ou minguam, e mudam de lugar. Na segunda esfera, composta de éter, a quintessência, o elemento incorruptível, só a translação é possível. Lá não há potência, os astros já sempre realizaram plenamente sua essência. Por essa razão, os astros são eternos, não alteram suas propriedades (o céu dos primeiros homens é o mesmo céu que ainda hoje vemos), não aumentam nem diminuem de tamanho. Eles apenas se movem no espaço (ARISTÓTELES, *Metafísica* Θ 8, 1050 b 20-27).

C) A física aristotélica é qualitativa. O que se quer dizer com isso? O movimento é o caminho que leva as coisas à sua plenitude de ser, o que as leva a realizar plenamente sua forma ou essência, atuar-se completamente. Tomando o quarto sentido de mudança, a translação, o lugar para onde o corpo se encaminha, para o qual ele tende e cessa seu movimento, é o seu lugar mais próprio, ditado por sua própria natureza ou qualidades essenciais. Desse modo, o tipo de translação, o desenho do movimento por assim dizer, é condicionado pela natureza da matéria da qual o corpo é composto e pelo lugar ao qual esta matéria corresponde (HEIDEGGER, 1992, pp. 88-89). O que é pesado, composto na sua maioria por terra e água, tende para o centro do universo, para baixo. O que é leve, feito de ar ou fogo, eleva-se. A translação fundamental no mundo sublunar é, logo, um movimento retilíneo: de cima para baixo e vice-versa (REALE, 2007, p. 77). Quando o movimento é contrário a sua natureza, ele é violento. Na esfera celeste, onde tudo é ato e nunca potência, o movimento deve ser conforme à natureza plenamente realizada daqueles entes compostos de éter. Assim, o lugar natural dos planetas não pode ser algo exterior à sua trajetória, um lugar que eles ainda estivessem por alcançar: seu movimento é circular, trânsito perfeito que nunca cessa, onde “os corpos têm seu lugar no próprio movimento” (HEIDEGGER, 1992, p. 89).

D) O movimento natural de cada ente não carece de tração alguma, de nenhuma força externa propulsora. O que eleva as coisas leves, faz cair o que é pesado, e mantém os astros em círculos é a capacidade para o movimento (*δύναμις*) que reside na natureza de cada corpo. A geração e manutenção de um movimento natural independe de qualquer força externa ao corpo (HEIDEGGER, 1992, p. 90).

E) A velocidade da translação também está conforme à natureza do corpo. No movimento natural, quanto mais o corpo se aproxima do lugar que lhe é próprio, mais rápido ele “caminha”. No movimento

violento, onde a causa reside numa força externa, o corpo, ao afastar-se daquela força e não tendo nenhuma inclinação para o movimento ao qual foi obrigado, perderá progressivamente a velocidade (HEIDEGGER, 1992, p. 90).

F) A pergunta pela causa do movimento na física aristotélica é posta de acordo com a sua teoria das quatro causas: como vimos, matéria e forma, composição e essência ou natureza do corpo, são causas intrínsecas do devir. A causa final é, como também já indicamos, a tendência de cada ente à sua realização plena. Mas deve haver sempre também a causa externa, eficiente, sem a qual tudo já estaria em seu lugar e o mundo sensível seria imutável. “Nenhuma mudança tem lugar sem essa causa, porque não pode haver passagem da potência ao ato sem que haja um motor já em ato” (REALE, 1994, p. 69).

Qual é, então, a reação da nova física perante essa antiga representação da natureza? A convicção de Heidegger é de que a primeira lei de Newton sobre o movimento seja suficiente para revelar toda a transformação ocorrida, entendendo-o como o princípio que fundamenta a nova compreensão científica do ente natural e abre espaço para o desenvolvimento e consolidação dessa compreensão. Em contraste com os pontos que elencamos a fim de descrever resumidamente a física aristotélica, as consequências imediatas da primeira lei newtoniana do movimento são:

A) A essência da realidade natural é o movimento, tal como antes. Agora, porém, só é considerado aquele movimento que Aristóteles entendia como uma espécie entre outras, a saber, a mudança de lugar, translação no interior do espaço. Só a ele a lei se refere, só ele configura o essencial do mundo físico (HEIDEGGER, 1992, p. 88).

B) A lei legisla sobre “todo corpo”. Do ponto de vista de sua essência, do movimento que lhes é mais próprio, todos os corpos são iguais. Desaparece a distinção entre os corpos deste mundo aqui embaixo e os corpos supralunares. A lei rege a totalidade do mundo físico (HEIDEGGER, 1992, p. 91).

C) A física moderna é quantitativa. Isso diz, em primeiro lugar, que já não há qualidades ou naturezas específicas em cada corpo que pudessem ser consideradas determinantes para o movimento. As qualidades do corpo não são consideradas na postulação da lei. Em consequência, não há lugares próprios correspondentes à essência de cada ente. Um corpo pode estar em qualquer lugar do espaço absoluto

que é todo sempre igual. Em cada caso, o lugar adquirido é só uma situação determinada relativamente à outras possíveis situações (HEIDEGGER, 1992, p. 92). Movimento, agora, não é passagem de um estágio do ser a outro, nem é o encaminhar-se ao lugar privilegiado onde o ente realiza sua forma, é apenas modificação da posição, afastamento do lugar. O movimento universal é o movimento em linha reta, para ele não se busca a causa (HEIDEGGER, 1992, p. 91). O que foge à regra é que carece ser explicado, como no caso do movimento circular dos astros. O movimento circular é contrário à lei, mas não é violento ou anti-natural, no sentido de contrariar a natureza dos corpos. Desviar-se de uma lei universal não é o mesmo que escapar à sua essência única. Nem sequer importam os elementos que compõem os corpos, apenas a quantidade desses elementos, a massa. Determinar um movimento é determinar sua grandeza: considerando as distâncias mensuráveis, os intervalos de tempo, o volume e a densidade dos corpos, o peso, a intensidade da força, a aceleração. Todas essas propriedades do movimento e dos corpos são universais e variam numericamente, inclusive a leveza e o peso, nenhuma qualidade tem relação com algum tipo de natureza mais própria de um corpo ou com sua composição material.

D) O movimento universal em linha reta nunca aparece ao observador, os sentidos não o apresentam. A causa para esse engano é a força impressa contrária ao corpo. A força que permite o movimento no sentido contrário da lei é sempre externa ao corpo. O que desvia o astro de sua tangente é a mesma força que atrai os corpos para o centro da terra, a gravidade. Choque, pressão, força centrípeta são outros modos da tração externa (HEIDEGGER, 1992, p. 92).

E) A variação da velocidade do movimento tampouco é conforme à natureza do corpo. Ela se relaciona quantitativamente apenas com a intensidade da força externa e a resistência da matéria (aceleração = força/massa).

F) Na determinação do movimento, saem de cena as causas final e formal. Apenas a causa material e eficiente entram em questão desde que valham enquanto quantidades. Importa medir a intensidade da força motriz e da resistência da matéria à mudança.

Em todos esses pontos está subentendida a mudança na compreensão do que é a natureza em geral: não mais um princípio interno de cada coisa, conforme à forma, que impulsiona e dirige cada

mudança, mas o conjunto das várias posições possíveis da matéria sempre quantificável no interior sempre mensurável do espaço e do tempo. Além disso, em qualquer posição assumida, cada ponto de massa adquire certa relação com outros corpos, sujeitando-se a interações e interferências, a forças externas que são a única causa para o movimento visível. Trata-se da resposta newtoniana à pergunta “o que é uma coisa?”.

Temos, então, ao final desta exposição, conquistado algumas coisas: a) um esboço da coisalidade da coisa segundo a física moderna; b) o princípio e fundamento possibilitador dessa determinação geral da coisa: a primeira lei do movimento de Newton. Sabemos, além disso, que c) a “descoberta” da lei foi acompanhada por experiências concretas de trabalho e investigação levadas a cabo pelo próprio Newton e outros homens da física moderna; d) tal prática, tal elaboração está em conexão e é, ao mesmo tempo, a apresentação de um projeto-de-ser. Falta investigar em que sentido, para Heidegger, a lei da inércia, e o conjunto do que ela possibilita, revela algo desse projeto-de-ser, permite pô-lo a descoberto enquanto traço fundamental presente na origem de toda prática da ciência natural tal como hoje a conhecemos. Ao traço fundamental do projeto-de-ser da ciência moderna Heidegger nomeia *o matemático*.

### **1.2.2 O traço essencial da ciência moderna, o *Matemático*.**

Antes de acompanhar o modo como Heidegger pretende descrever o matemático a partir da primeira lei do movimento da física newtoniana, devemos apontar para um pressuposto da interpretação heideggeriana acerca do moderno fenômeno científico. Heidegger (1992, pp. 73-74) não aceita três distinções corriqueiras entre a antiga e a nova ciência, a saber, primeiro, que a última é um saber que parte dos fatos, enquanto a primeira se orienta, de início, sempre por conceitos e especulações. Em segundo lugar, que a moderna ciência busca corroborar suas teorias por meio da experimentação, o que não seria um procedimento da antiga física. Por fim, que a nova postura científica faz uso e baseia suas afirmações em números, medidas e cálculos, ao contrário de sua adversária. Na visão de Heidegger, é evidente que nas duas ciências estão presentes a consideração dos fatos, a elaboração de conceitos e hipóteses, a experimentação ou um certo procedimento

racional na lida com os entes que busque demonstrar suas proposições, assim como o uso da matemática, seja ela mais ou menos elaborada. De nossa parte, não entendemos que esta sua posição seja um pressuposto interpretativo difícil de aceitar.

Todavia, buscamos, agora, o matemático. E a pergunta que devemos fazer é: em que se apoia a determinação newtoniana da coisalidade da coisa? Já sabemos: na primeira lei do movimento, a lei da inércia. Porém: em que se apoia essa lei? Poderíamos responder: no resultado de experimentos. Mas para experimentar a fim de provar é preciso saber o que se procura. Como é possível saber antes da experimentação que a natureza é regida pela lei? Segunda tentativa: a origem da lei não seria os experimentos bem elaborados visando provas, mas a atenção mais apurada à experiência cotidiana, em outras palavras, a observação atenta e não manipuladora dos puros fatos. Mas quem algum dia observou um corpo completamente livre de ações externas, seguindo em linha reta eternamente em meio ao vácuo? E mesmo que isso fosse possível com uma cadeira, o que nos faz crer que o mesmo ocorreria também com uma mesa ou qualquer outro corpo desde que este fosse “entregue somente a si mesmo”? Em que lugar do universo o homem pode se deparar com um corpo assim descrito? Terceira tentativa: e se a lei não for o fundamento do ser da coisa da natureza e passar, justamente, o contrário? E se a verdade sobre a essência da natureza for tão evidente que é ela, então, que permite a inferência da lei? Porém, como pode ser evidente que todos os corpos são idênticos, assim como todos os lugares e todos os tempos? Qual a evidência para que afirmemos que não há movimentos peculiares, próprios à natureza ou constituição material de cada corpo? Que evidências existem para concluir que toda e qualquer força existente é sempre uma força externa e que esta é a única causa para a produção e manutenção de qualquer espécie de movimento, assim como para sua velocidade e duração? O que evidencia que a causa do movimento circular seja uma tração invisível? Ainda que a repetição, o hábito, nos ofereça indicações disso tudo, parece pouco provável que ela autorize-nos também a generalizar essas evidências para todos os cantos do universo. Que a natureza seja um domínio universalmente uniforme e constante é uma afirmação que jamais pode ser justificada com recurso à experiência e ao hábito<sup>13</sup>. No

---

13. Para isso já David Hume apontara. O fato de o princípio da uniformidade da natureza não poder ser justificado nem dedutivamente, nem indutivamente, é a

mais das vezes, determinações da coisalidade como as que resultam da primeira lei newtoniana do movimento, na verdade, contrariam a nossa “representação habitual” (HEIDEGGER, 1992, p. 94) das coisas.

A questão persiste: em que se funda a primeira lei do movimento? A resposta de Heidegger seria: nela mesma. Quem toma conhecimento da lei, dá a si mesmo algo que não resulta das coisas, mas que subjaz toda nova determinação da coisa e abre um campo para a lida, a experimentação, e a investigação das coisas. A lei é auto-fundamentada. Antecipa e ultrapassa as coisas, oferecendo a perspectiva sobre a qual as coisas devem, de antemão, aparecer. Ela é por isso um princípio, uma lei, uma verdade de fundo, prévia, imutável, inquestionável, raiz possibilitadora das demais verdades<sup>14</sup>.

Com essa resposta para o fundamento da lei, aproximamo-nos mais do modo como Heidegger entende a essência da ciência moderna, seu traço fundamental, o matemático. O que está na raiz da postura científica moderna como um todo é exatamente essa exigência de auto-fundamentação, de pôr a si mesma o seu princípio, numa decisão que rompe com outros projetos, tornando manifesto para si o que já estava desde o início presente, ou seja, presente desde o primeiro impulso da pesquisa, como condição necessária para a constituição do seu domínio. Todo proceder científico concreto, todo exame, observação, experimento, é já um projetar, i.e., a abertura de um âmbito no qual se põe, de antemão, o sentido básico de ser da coisa ao qual a compreensão científica deve corresponder. Na sua origem, a ciência é ontológica, ainda que ela não saiba. Nesta auto-colocação do princípio, os traços gerais da coisalidade já estão postos, eles não são conquistados *a posteriori*, ao longo da investigação e dos experimentos. O modo como as coisas deverão se mostrar já foram pré-indicados pelo projeto. Apenas porque o esboço da coisalidade está pré-dado, pode a prática dos

base do problema da indução e do ceticismo humeano.

14. Não se deve entender que Heidegger meramente afirme que todo princípio ou lei geral em ciência é posta antecipadamente em razão apenas do caráter hipotético-dedutivo de toda ciência, como em Popper, por exemplo. Mais do que isso, para Heidegger os princípios básicos de uma ciência são uma abertura ontológica, como discutiremos em seguida, ou seja, pré-definem o objeto e as condições sob as quais se efetuarão os experimentos, testes, verificações ou falsificações de hipóteses. Uma lei nunca é arbitrária, ou uma mera tentativa, a mais plausível ou o que seja, ela é a colocação de um horizonte, portanto, uma necessidade interna ao projeto de uma ciência.

cientistas trazê-lo à evidência do experimento. Com a abertura do domínio, com o esboço do sentido básico de ser que corresponde àquele setor, estão dadas as perspectivas gerais sob as quais as coisas devem ser encaradas, os limites gerais do questionamento apropriado àquele sentido de ser, assim como “as condições a partir das quais a natureza deve responder de tal ou tal modo” (HEIDEGGER, 1992, p. 97). Por essa razão é que o experimento científico não é pura observação desprezível, sem expectativas perante o fato puro. O experimento é sempre orientado, sabe o que buscar e o que esperar, é pesquisa<sup>15</sup>. O projeto antecipa o que naquela ciência deve ser considerado experiência legítima.

A razão pela qual Heidegger (1992, pp. 75-7), ao nomear o traço essencial da ciência moderna, decide pela palavra matemático, reside no modo como ele interpreta o sentido original dessa palavra entre os gregos. μάθησις, lição, o que é apreendido e ensinado. τὰ μαθήματα o que se pode apreender e ensinar. Segundo o filósofo, entre os gregos a palavra sempre ocorria numa relação com as coisas, estabelecendo uma perspectiva sob a qual as coisas podiam e deviam ser encaradas. Por exemplo, τὰ μαθήματα dizia respeito às coisas na medida em que eram produzidas por si mesmas (τὰ φυσικά), ou na medida em que eram produtos do trabalho humano (τὰ ποιούμενα). O matemático, então, é a indicação prévia do modo como alguém se deve dirigir às coisas. Por exemplo, se alguém pergunta, em biologia, o que é o cão enquanto mamífero, um saber ao menos já deve estar dado: o saber sobre o que é ser mamífero. O matemático é o que já sabemos da coisa quando aprendemos algo mais sobre ela. Sabemos que x coisa é um animal, porque já conhecemos a animalidade. O exemplo favorito de Heidegger é o da arma: é preciso já ter aprendido o que é uma arma em geral, antes de aprender as leis da balística, da mecânica, e antes de aprender a usar o gatilho<sup>16</sup>. O matemático é o que se conhece de antemão sobre as

---

15. Ao longo de *Que é uma Coisa?* o leitor depara-se, frequentemente, com a crítica ao positivismo. A base da crítica é essa: a crença de que é a apreensão do fato puro o fundamento e o critério de toda ciência correta só acontece no esquecimento dessa raiz ontológica da ciência, de “o impulso experimentador em direção aos fatos” ser “uma consequência necessária do ultrapassar matemático antecipado, de todos os fatos”(HEIDEGGER, 1992, p. 97). Nunca haveria, em ciência, contato puro e imediato com a coisa. Os grandes cientistas pensadores segundo Heidegger jamais foram positivistas.

16. É bem verdade que o uso sempre apareceu, ao longo da obra de Heidegger,



coisas, que levamos à elas e não delas retiramos. Mas esse saber também já está manifesto nas coisas, não temática ou explicitamente. Não se trata de algo meramente subjetivo, mas um saber que já sempre ultrapassou sujeito e objeto, permitindo a relação. Entretanto, uma coisa é reconhecer que em toda relação do homem com os entes, seja ela científica, técnica ou cotidiana, há sempre uma pré-compreensão possibilitadora, coisa que Heidegger já indicava pelo menos desde *Ser e Tempo*, e outra é apontar para o projeto de auto-fundamentação deste saber prévio, projeto que esquece a relação entre Ser e pré-compreensão na exata medida em que tende a buscar um fundamento ôntico para esta dimensão prévia de toda a compreensão. A história da Metafísica é para Heidegger a história da execução deste projeto e das diferentes formas de entificar a pré-compreensão ontológica<sup>17</sup>.

Os números, a matemática no sentido corrente, é só mais um exemplo, talvez o mais evidente, do matemático. Os números não estão nas coisas, da junção delas diante de nossos olhos não resulta o número 1 ou o 3, por exemplo. Contamos três coisas porque já conhecemos o número 3 e a trindade. “O três – que é isso verdadeiramente? O número que, na série natural dos números, se encontra em terceiro lugar. Em 'terceiro'! O número três só existe porque o três existe” (HEIDEGGER,

como uma forma de compreensão privilegiada, por ser possível reconhecer sua raiz metafísica, i.e., sua dependência em relação à uma abertura prévia do sentido do ser do ente. Em *Ser e Tempo*, a compreensão cotidiana do ente enquanto ser-para, instrumento, fundava-se na abertura de uma estrutura referencial que se evidenciava somente na falha ou na falta do instrumento. Mais tarde no seu pensamento (HEIDEGGER 2007), o ser-sempre-disponível foi pensado como o modo de desvelamento essencial na época da técnica moderna, nossa época. A totalidade do ente, segundo Heidegger, é hoje de antemão encontrada como o que é já sempre aberto ao uso, como fundo inesgotável de possibilidades de manipulação, transformação, consumo. Também a técnica antiga correspondia a um modo próprio de desvelamento, onde o que contava não era tanto o fazer e o manipular por si mesmos, mas estes já dependiam de um saber prévio da forma, da matéria e da finalidade do produto, de modo que somente com base nesse desvelamento prévio do ser da coisa produzida esta poderia vir à presença e aí manter-se. As descrições do uso em *Que é uma coisa?*, e do saber prévio aí envolvido, parecem estar de acordo com essa reflexão sobre a essência da técnica antiga.

17. Agradecemos ao professor Dr.º Roberto Wu que nos chamou a atenção para esta dificuldade de precisar uma diferença entre pré-compreensão e projeto-de-ser matemático.

1992, p. 81). Mas, ao mesmo tempo, os números, e a quantidade em geral, não são algo mental cuja aplicação ao mundo seja muito duvidosa. As coisas sempre nos aparecem em séries, e suas grandezas podem ser expressas numericamente.

Logo, a física moderna é matemática em um sentido superficial, enquanto ciência que faz uso de números, cálculos e medidas, mas também em um sentido mais amplo, enquanto abertura de um horizonte de ser do ente. A nova ciência projeta de antemão um objeto uniforme, constante e regular. Daí a exigência de um modo de determinação que se utilize também de uma medida universalmente idêntica, i.e., a “medição conforme o número” (HEIDEGGER, 1992, p. 97). Os novos desenvolvimentos da matemática ocorridos ao longo da história da nova ciência, como a geometria analítica de Descartes ou cálculo diferencial de Leibniz e Newton, são apenas uma consequência da exigência fundamental da ciência enquanto projeto matemático.

### **1.2.3 Início da auto-fundamentação do Matemático: Descartes e o sujeito.**

Todavia, o caminho da história do Ser pelo qual o matemático se consolida ainda não foi investigado. É bem verdade que o projeto matemático é tão antigo quanto a *Ideia* platônica. O modo como Platão “pensou” o Ser é talvez a primeira manifestação do matemático que se pode reconhecer, sob a ótica heideggeriana. Mas, então, por que a modernidade, e a ciência que nela germinou, foi o estágio decisivo para a supremacia do matemático? A profundidade com a qual o matemático instaurou-se naquela época não pode ser diretamente observada partindo apenas dos trabalhos científicos e dos princípios particulares de um saber regional como a física de Newton. Somente o pensamento ocupado com o ser do ente em sua totalidade, a Metafísica, direcionaria-nos, segundo Heidegger, para os elementos que fizeram vitorioso, na modernidade e somente nela, o projeto matemático.

Naquele projeto, residiu e ainda hoje reside “uma vontade particular de configuração em novos moldes e de fundamentação da forma do saber enquanto tal” (HEIDEGGER, 1992, p. 100). Mas o decisivo para essa vontade não foi apenas a ânsia por libertar-se da antiga forma de organização e fundamentação do saber, i.e., aquela pautada na revelação, forma sob a qual todo o conhecimento da natureza

não podia valer por si, e em que a verdade desse conhecimento, enquanto saber sobre a natureza criada, era garantida e avaliada a partir do sobrenatural, do não criado, do divino. O característico dessa vontade não é apenas o ímpeto de negar a tradição, mas, sobretudo, a certeza de que uma verdadeira liberdade de um novo projeto é atingida apenas quando todo desejo, todo impulso do saber em direção ao ente, tem como princípios somente aquilo que o próprio projeto exige. O projeto-de-ser da modernidade é um projeto de auto-fundamentação, de auto-sujeição, e de liberdade no sentido do “colocar-se a si mesmo”. O matemático é aquele projeto que quer fundamentar a si mesmo, de modo que nada mais, nenhum outro projeto, nenhum outro impulso possa residir ainda em sua raiz. O pensamento matemático quer encontrar somente em si mesmo a sua razão de ser e a partir de si valer como padrão de todo o pensar em geral, padrão que, em consequência, deve sustentar as regras dos modos de pensar das ciências particulares. Esta ousadia tem vez na modernidade, e é origem de tudo o que historicamente entendemos como moderno. Onde tal desejo e necessidade de auto-fundamentação do projeto manifestou-se foi nos escritos dos metafísicos. Na reflexão metafísica moderna o matemático pensa suas possibilidades primeiras e põe para si mesmo o solo que o permitirá crescer e espalhar-se. Kant é o último deles, onde o projeto atinge seu auge e limite. Descartes é, talvez, o primeiro deles. Entre Descartes e Kant, também é longa a história do movimento do Ser que inclui, entre outros momentos, a filosofia de Leibniz, Wolff, Baumgarten, o nascimento da estética, a filosofia inglesa, o empirismo etc. Contentaremos-nos, ao menos, em compreender brevemente a interpretação que Heidegger (1992, pp. 101-110) oferece da filosofia cartesiana como início da auto-reflexão do projeto-de-ser matemático. Início que, sem dúvida, exige e conduz a uma *Crítica da Razão Pura*.

Desde a perspectiva de uma história da filosofia corrente, Descartes foi aquele filósofo que, pondo em questão o pensamento herdado da tradição medieval, de tudo, então, duvidou e nisso, partindo da dúvida, descobriu que a certeza mais evidente é aquela da existência do eu, de uma consciência que é o lugar de toda dúvida. Esse evento teria reconfigurado a filosofia ocidental, restabelecendo seu plano: agora, a filosofia deve começar pelo sujeito, pela investigação de suas faculdades, do seu poder de conhecer. Filosofia passa a ser sinônimo de teoria do conhecimento, a qual cabe perguntar como é possível ao

sujeito conhecer o que não é sujeito, o exterior da consciência. Entretanto, segundo Heidegger (1992, p. 102), esse relato faz pouco, caso se queira pôr a descoberto o que ocorre com o Ser. Do ponto de vista da filosofia que pensa a história dos projetos do ser do ente, o cartesianismo ainda é uma Metafísica, cuja questão principal não é menos que “o que é o ente em sua totalidade?”. Como Heidegger reconstrói a história do pensamento de Descartes?

O impulso para recontar o evento são algumas das famosas regras para todo saber estabelecidas por Descartes: que o que deve ser discutido e considerado é apenas o que se pode intuir *clara e evidentemente*; que o *método* é fundamental para a investigação da verdade; e que a pesquisa deve partir do *mais elementar*, do conhecimento das proposições mais simples e claras para o das mais complexas e obscuras. Segundo Heidegger (1992, p. 105), isso quer dizer que o novo projeto de saber deve fundar-se em proposições evidentes e que valham por si só (princípios, leis), absolutamente certas. E que o método, o caminho escolhido para dirigir-se à coisa em totalidade é fundamental, não apenas no sentido de garantir o rigor da pesquisa, mas porque ele já define de antemão a perspectiva e o horizonte sob os quais a coisa deve aparecer a quem quer saber. Vê-se que para Heidegger as regras de Descartes apenas expressam a essência do projeto matemático como um todo.

Mas o que devem ser e dizer essas proposições auto-evidentes? Se na Metafísica está em questão a pergunta pelo ser do ente em totalidade, essas proposições devem dizer isso mesmo: o que é o ente e qual o sentido do seu ser. Que tal só possa ser expresso em proposições ou juízos já Aristóteles sabia. O que talvez não estava entre as exigências daquele pensador grego era a procura, na proposição mesma, de seu fundamento.

Todo pensamento é um enunciar algo sobre algo, sempre uma proposição em que uma coisa (o predicado, uma qualidade, propriedade, situação) é posta em relação com outra coisa (o sujeito) que já está dada, posta, antes da enunciação, e para ela, diante dela. Mas um enunciar que deva ser o primeiro, o fundamento e origem das outras enunciações, não pode buscar o sujeito fora de si e do seu ato de pôr o predicado naquela relação. Na proposição absoluta e primeira, não deve ser posto apenas o predicado, mas o sujeito também deve surgir do próprio ato do enunciar. Deve-se buscar aquele sujeito que não subjaz fora do ato que põe, mas

que seja ele mesmo a própria origem desse pôr e de todo pôr em geral. Para uma proposição absoluta, um sujeito absoluto, indubitavelmente certo. O único sujeito que sempre é posto em toda proposição é o eu que acompanha toda enunciação, sujeito que pensa todo pensamento, senhor de toda posição (relativa), *ego cogito*, sujeito absoluto, posição de todas as posições. Em “S é P”, P é posto em relação a S, mas sempre há um S<sub>1</sub> anterior que põe, qualquer que seja S e qualquer que seja P, P em relação a S. S<sub>1</sub> é o eu, sujeito do pôr absoluto.

Eu ponho 'S é P': nessa proposição, a posição de P é relativa a S, mas a posição do “eu ponho” é absoluta, pois tudo está em relação a esta proposição, mas ela não está posta em relação à nada. “Eu ponho” encontra-se na essência do pôr; é uma proposição que não se dirige a qualquer coisa previamente dada, mas que dá a si mesma somente o que nela está. (HEIDEGGER, 1992, p. 107).

Claro está, portanto, que a descoberta do *cogito* não resulta da dúvida de Descartes, ou da mera decisão de tomar em primeiro lugar o ponto de vista do eu já que tudo o mais é duvidoso, as opiniões alheias, a tradição, os sentidos. Que o eu tenha se evidenciado enquanto o elemento antecipadamente dado em todo saber resulta do pensamento matemático ele mesmo, de sua radicalização, da sua busca por auto-fundamentação. Pois, “somente onde, pela primeira vez, o pensamento se pensa em si mesmo é que ele é absolutamente matemático, quer dizer, um tomar conhecimento do que já temos” (HEIDEGGER, 1992, p. 106). Com Descartes, o projeto matemático alcança o único fundamento matemático possível para todo saber (e toda proposição) em geral, i.e., não mais que a fonte que põe todo saber, o que em todo saber já está aí: o eu, o sujeito. Trata-se não de um sujeito qualquer, no sentido de qualquer coisa que subsista por si mesma, mas um sujeito em relação ao qual todos os outros sujeitos se determinam. Ser sujeito de outro modo que não no modo do “eu” é ser objeto para ele. A totalidade do ente é reconfigurada numa nova cisão: de um lado o eu, de outro os objetos. E o sentido fundamental do ser do ente é ser-sujeito-absoluto ou ser-objeto-absoluto.

Doravante, a filosofia passa a ser não uma teoria do

conhecimento, ocupada com o modo como o sujeito pode alcançar e conhecer o objeto exterior, mas ainda uma Metafísica preocupada agora em investigar os modos do pôr, ou seja, as maneiras como o sujeito, a partir de si mesmo, confere ao ente o seu sentido de ser enquanto objetividade. Tanto é assim, que nem toda forma de acesso aos entes por parte da mente ou da percepção subjetiva será considerada capaz de apresentar o ente a partir do seu sentido de ser mais próprio, a objetividade (HEIDEGGER, 1992, p. 108). Objeto não será mais tudo o que vem ao encontro sob quaisquer condições. O vir à mente da imagem de um cavalo alado, por exemplo, ou uma ilusão de ótica, não dizem nada da objetividade do ente, são apenas representações *subjetivas*, segundo o pensamento moderno, imagens postas não pelo eu mais fundamental e originário, aquele que põe a verdadeira objetividade, mas por um eu individual e qualquer. Quando se pergunta pelos modos fundamentais do pôr do sujeito, se pergunta também pelo sentido essencial do ente, pela absoluta e indubitável objetividade.

Só para além de Descartes é que se torna claro que o projeto matemático encontra seu fundamento mais sólido não no eu enquanto consciência particular de qualquer um de nós (consciência empírica nas palavras de Kant), mas na Razão humana em geral, nos modos universais do pôr. Tudo o que a Razão põe, põe universal e necessariamente, para qualquer eu individual. E as posições fundamentais da Razão ainda são colocadas proposicionalmente, são todavia juízos que se valem de conceitos que expressam os modos básicos do ser do ente (categorias), como na antiga metafísica aristotélica, mas agora, o princípio e lugar supremo desses juízos e categorias é a Razão e somente ela. E tais juízos, modos pelos quais a Razão dá a si o sentido do ser do ente, não encontram nada antes de si a partir do que eles possam ser extraídos, são também princípios auto-fundamentados, absolutamente *a priori*. A esses juízos Kant dá o título de “sintéticos *a priori*”, mas também “*princípios* transcendentais do entendimento puro”, compreendendo entendimento puro como uma região do sujeito absoluto, da Razão. Será desses princípios que trataremos na última seção (1.4) deste capítulo 1. Já aqui antevemos, contudo, em que sentido a primeira *Crítica* de Kant corresponde ao projeto matemático e em que sentido ela é também uma Metafísica, i.e., um pensamento que, a partir de um voltar-se sobre si mesmo (reflexão), decide pelo sentido do ser do ente em geral.

Consideremos ainda, porém, que a conquista moderna da Razão como o fundamento de todo o saber acerca do que é coisa em totalidade não foi nem algo arbitrário, resultado da inteligência de alguns homens e imposta sobre a maioria ocidental, nem algo absolutamente inevitável, imputada a nós pela real natureza dos fatos e das coisas. Que a Razão seja considerada um fato, um dado incontestável, é resultado, sim, de uma decisão tomada no interior da história do pensamento do Ser, mas “decisão” deve ser entendida aqui com todas as dificuldades que o seu significado acarreta no interior do pensamento heideggeriano: não uma simples livre escolha entre possibilidades dadas e que a qualquer instante pudesse ser trocada, mas como a escolha mais fundamental, a mais difícil e mais decisiva, que o Ser-aí histórico sempre já tomou e da qual também já esqueceu e que, muito antes de ele poder perguntar se é capaz ou não de voltar atrás, deve buscar recordar o que outrora decidiu e o modo como decidiu.

### 1.3 A DOCTRINA TRANSCENDENTAL DO JUÍZO

A interpretação heideggeriana em *Que é uma Coisa?* defende que a *Crítica da Razão Pura* é uma Metafísica, que nela foi pensado o ser do ente em totalidade e que, com este pensamento, operou-se uma transformação decisiva no modo como nosso *Dasein* histórico compreendia o sentido fundamental do ser de todo ente. Segundo a primeira *Crítica* kantiana, tudo é somente enquanto objeto para o conhecimento da universal subjetividade humana. O sentido do ser do ente pensado nesta obra é a *objetividade*. O que objetividade quer dizer, segundo Heidegger, no pensamento de Kant é o que deverá tornar-se claro para nós até o fim deste capítulo 1. Porém, já vale dizer que o ser-objeto não provém da estrutura das coisas em si mesmas, sendo, na verdade, algo posto de antemão, *a priori*, pela Razão que conhece. Os modos como a Razão põe a objetividade são princípios que ela só pode retirar de si mesma, auto-fundados, na medida em que são apenas explicitações da própria estrutura da Razão. Tais princípios são articulados na forma de juízos (sintéticos puros) pois a Razão é ela mesma pensada como a fonte de todo o *logos*. Compreender a possibilidade desses juízos e o que eles dizem acerca do ser-objeto de todo ente é nossa tarefa nesta e na próxima seção deste trabalho. Para tanto, acompanharemos com certa precisão os passos da interpretação

sugerida por Heidegger (1992, pp. 121-231). Vale lembrar desde já o pressuposto desta interpretação: se Kant funda a objetividade enquanto ser do ente na estrutura da Razão, este procedimento, por sua vez, deve ser entendido em conformidade com o modo como operou desde sempre a Metafísica ocidental, ou seja, a totalidade do ente é conduzida ao ente privilegiado, a Razão, como a fonte do ser do ente, mas o Ser ele mesmo, enquanto fundo histórico possibilitador da colocação da Razão como fundamento, permanece impensado no interior da *Crítica*. Esta condução da Razão às suas origens histórico-ontológicas, para as quais atentamos na seção anterior, não poderão aqui ser perdidas de vista.

O que se disse até aqui sobre o significado daquela obra de Kant segundo Heidegger pode ser fixado se prestarmos atenção a seu título: *Crítica da Razão Pura*. “Razão” é a subjetividade humana conquistada na modernidade como fundamento de toda e qualquer compreensão do ente. Os movimentos do Ser que conduziram à decisão pelo privilégio deste ente frente a todos os demais, enquanto uma necessidade do projeto-de-ser matemático e em conexão com a estrutura da proposição, como dissemos, foram já por nós discutidos na seção 1.2.3. “Razão Pura”, por outro lado, diz o âmbito a partir do qual o ente privilegiado em questão ilumina todos os demais, a parte desde onde ele funciona como o “tribunal normativo para a determinação da coisalidade de todas as coisas em geral” (HEIDEGGER, 1992, p. 120), como fonte do ser do ente. “Crítica”, segundo Heidegger (1992, pp. 122-4) não diz censura ou recusa, mas separação, distinção, realce, destaque e delimitação da Razão Pura frente a tudo mais. Criticar significa delimitar a essência da Razão, apresentar sua articulação interna própria, avaliação de seu poder determinar, a partir apenas de si mesma, a coisalidade da coisa. Uma crítica no sentido negativo, de dizer aquilo que não lhe pertence ou não lhe cabe, de afirmação de *limitações*, só é possível com base neste sentido positivo de crítica enquanto *delimitação* dos poderes da Razão Pura. Os poderes, em suma, são a capacidade de pôr os princípios de todo o saber. Estes são proposições-de-fundo que expressam o que é o ente em geral. Por que com a *Crítica* o ser do ente é fixado a partir de princípios que a Razão oferece a partir de si mesma, a tarefa desta obra corresponderia, segundo a interpretação, ao projeto de auto-fundamentação do matemático.

Contudo, que coisa ou coisas são essas cujo ser é conferido pela estrutura interna da Razão Pura? O que esta torna possível mediante



seus princípios é a *experiência*. Mas a experiência em Kant significa tanto o modo como o sujeito humano pode se relacionar com as coisas, o experimentar, como aquilo que, na experiência, vem ao encontro, o objeto da experiência, o experimentado. Segundo Heidegger (1992, pp. 128-130), o único objeto da experiência de fato possibilitado pela Razão é a coisa enquanto coisa da natureza, a coisa como objeto da física-matemática moderna. A interpretação heideggeriana, inclusive, afirma que o fato de ser esta a única perspectiva sob a qual Kant pensa a coisa não deve ser tomado por um descuido facilmente reparável. Que o ente seja na *Crítica da Razão Pura* pensado em sua totalidade como natureza, e que não haja nenhum parecer acerca das coisas que cotidianamente nos rodeiam, ou sobre o que a partir da natureza é pelo homem produzido, também tudo isto tem seu fundamento nas raízes científico-metafísicas do modo de pensar da *Crítica* e está em conexão com o projeto-de-ser matemático. Se a totalidade do ente é identificada à totalidade da natureza, esta transformação conforma-se às exigências do projeto que impelem a uma determinação universal da coisa. Nenhum ente individual é possível por si mesmo, e a coisalidade não pode ser determinada a partir de características particulares dos entes. Agora, cada coisa que é só pode ser determinada em seu ser a partir da determinação da natureza em geral. Vimos como esta exigência transparecia na primeira lei do movimento de Newton em que o ser da natureza resultava não mais de princípios internos variantes conforme a forma e a matéria de cada corpo (como era segundo a física aristotélica), mas consistia apenas no conjunto universal das possíveis posições espaço-temporais da matéria, e dos tipos gerais de relações já sempre determináveis entre esses pontos de massa. Esta uniformização da natureza em Newton recebeu com Kant sua determinação metafísica. São os fundamentos da natureza newtoniana que estão em questão na *Crítica* de Kant.

Heidegger localiza, dentre o conjunto da *Crítica da Razão Pura*, esta fundamentação da objetividade do ente-natureza no Capítulo II (*Sistema de Todos os Princípios do Entendimento Puro*) do Segundo Livro (*Análítica dos Princípios*) da Primeira Divisão (*Análítica Transcendental*) da Segunda Parte (*Lógica Transcendental*) da *Crítica*. Mais precisamente, a verdadeira fundamentação da objetividade residiria, para Heidegger, na Terceira Seção (*Representação Sistemática de Todos os Princípios Sintéticos do Entendimento Puro*) daquele

Capítulo II. Esta seção é precedida por duas outras (*Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Analíticos* e *Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Sintéticos*) que também são consideradas pelo intérprete. Isto quer dizer, portanto, que a objetividade é determinada, em Kant, por princípios provenientes de uma parte da Razão Pura, a saber, o entendimento puro. O entendimento é a parte da Razão cujo ato é o julgar, i.e., estabelecer relações entre conceitos, juntar representações. O resultado dessa ação é sempre uma proposição ou enunciado. O que Kant naquele capítulo parece buscar são, logo, os princípios possibilitadores desse ato do entendimento. Mas, como tais princípios têm como fonte apenas a Razão enquanto separada de toda sensibilidade empírica, então, eles têm se de ser também juízos, já que o entendimento a partir de si mesmo nada mais pode oferecer do que conceitos e ligações destes conceitos (juízos). Todavia, estes princípios são juízos de caráter especial: são sintéticos puros. E eles devem apresentar entre si uma conexão interna, um sistema, nas palavras de Kant. Contudo, para compreender em detalhes tudo isto, ainda precisamos de um longo exame da *Crítica da Razão Pura* a partir da leitura de Heidegger. Por ora, desejávamos apenas delimitar a parte da obra de Kant a que faremos referência nesta e na próxima seção de nosso trabalho.

Em consonância com o que acabamos de dizer acerca da identificação entre objeto e natureza em Kant, e também sobre serem os princípios do entendimento puro as determinações essenciais do objeto, vale então lembrar uma citação do parágrafo 23 de *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. O termo “fisiológico” na citação, entendemo-lo exatamente como Heidegger (1992, p. 198): com seu uso visa-se o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  da  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , os enunciados sobre a possibilidade da natureza em sentido newtoniano.

Ora os princípios de uma experiência possível são, ao mesmo tempo, leis gerais da natureza, cognoscíveis *a priori*. Fica assim resolvido o problema suscitado em nossa segunda pergunta: como é possível uma ciência pura da natureza? [... Estes princípios ] constituem um sistema fisiológico, ou seja, um sistema natural que precede todo conhecimento empírico da natureza, a torna possível e pode, por conseguinte, ser

denominado a ciência propriamente universal e pura da natureza. (KANT, 1959, pp. 77-8, entre colchetes nosso).

É bem verdade que, segundo a tradição, não é novidade que o juízo enquanto ato mental que põe dois conceitos em relação, e sua expressão no enunciado ou na proposição, seja o fio condutor para a determinação do Ser. Já em Aristóteles, as categorias, os modos básicos de dizer o Ser, são descobertas a partir da estrutura e dos tipos de predicação. A pergunta que nos deve conduzir, entretanto, é: como a tradição pensou a essência do juízo? Mais simples: o que é o juízo segundo os pensadores anteriores à Kant? Há uma maneira de pensar o juízo comum, ao menos, à maioria destes pensadores? Em Kant, o que seja o juízo é determinado do mesmo modo? Heidegger responderia negativamente a esta última questão. Para ele, Kant alcançou uma nova doutrina do juízo por meio da qual reformulou as bases da antiga doutrina, inserindo a antiga resposta a “que é um juízo?” em um fundamento distinto e mais amplo. A doutrina kantiana do juízo chama-se *Lógica Transcendental*. Nesta seção, procuraremos entender tal reforma kantiana da lógica mediante o texto de Heidegger (1992, pp. 133-178). Sem a compreensão do que é o juízo segundo Kant ainda não podemos entender os princípios da objetividade como juízos sintéticos puros.

Para expor a determinação kantiana da essência do juízo em sua totalidade e complexidade, certos passos serão aqui necessários. O primeiro deles consiste em, reconhecendo o juízo como o lugar da expressão da verdade de um conhecimento humano sobre seus objetos, perguntar como pensa Kant a essência deste conhecimento humano e o que, para tal conhecimento, é um objeto (sub-seção 1.3.1). Em seguida, cabe apresentar a nova determinação do juízo presente na *Crítica da Razão Pura* e confrontá-la com a definição da lógica clássica (sub-seção 1.3.2) para, então, conhecê-la ainda mais por meio da distinção analítico/sintético e pôr a questão, decisiva para o tratamento dos princípios do entendimento puro, pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* (sub-seção 1.3.3). Logo depois, veremos como a interpretação de Heidegger da definição transcendental do juízo obriga-o a ler de forma peculiar a seção *Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Analíticos* (sub-seção 1.3.4). Por fim, entenderemos como, para

Heidegger, Kant logrou também pensar numa dimensão mais originária a determinação tradicional da verdade como correspondência (sub-seção 1.3.5).

### 1.3.1 O conhecimento humano e seu objeto.

A primeira frase da primeira seção (*Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Analíticos*) daquele Capítulo (*Sistema de Todos os Princípios do Entendimento Puro*) da *Crítica da Razão Pura* é esta:

Qualquer que seja o *conteúdo* do *nosso conhecimento* e seja como for *que este se relacione com o objeto*, a *condição universal*, embora apenas negativa, *de todos os nossos juízos em geral*, é que não se contradigam a si mesmos; caso contrário, tais juízos (mesmo sem considerar o objeto) não são nada (*CRP A 150/ B 189*, grifos nossos).

Este breve trecho serviu para Heidegger apresentar os primeiros elementos fundamentais para a nova determinação da essência do juízo segundo Kant, pois daquela citação já se pode concluir três consequências importantes:

A) O conhecimento em questão é “nosso”. Kant dirige-se, em toda a primeira *Crítica*, somente ao conhecimento humano. Não se fala do conhecimento possível a qualquer ente conhecedor, nem do conhecimento em sentido absoluto. Uma “condição” é sempre sinônimo de limitação, e não faria sentido demarcar as condições de um conhecimento absoluto, incondicionado. Estar sujeito a uma condição é a marca do conhecimento humano enquanto *finito*. Onde o conhecimento não tem limites e é ele mesmo criador do objeto, a ausência de contradição não é condição necessária. Eis porque a filosofia do Espírito Absoluto de Hegel absorve a contradição enquanto elemento essencial do (re)conhecimento: reconhecer a trajetória de efetivação do Espírito é dar-se conta de seu movimento dialético, em que uma determinação sempre exige seu contrário. O que importa ressaltar, porém, é que os juízos são por Kant pensados como atividades do conhecimento finito humano e, enquanto tais, eles estão sujeitos a pelo menos uma condição universal (HEIDEGGER, 1992, pp. 134-5).

B) A condição neste caso, o estar livre de contradições, diz respeito aos juízos e não ao conhecimento humano finito em geral. Daí que os juízos devam ser apenas *uma parte* deste conhecimento. O que mais, além da atividade judicativa, é o conhecimento humano? Além do pensar, i.e., da capacidade de produzir juízos, nosso conhecimento é também, e eis sua marca decisiva, intuição. Isto é dito já na abertura do primeiro livro da *Crítica da Razão Pura*, i.e., na *Estética Transcendental* (CRP A 19/ B 33), como também em outras passagens, entre elas esta: “Não é simplesmente porque penso, que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência [...]” (CRP B 406). Muito ainda nos falta expor para compreender em plenitude esta sentença, porém, já vemos aí que aquilo que a intuição dá é indispensável para o nosso conhecimento de qualquer objeto. Intuir é relacionar-se imediatamente com o objeto, e este acesso imediato a ele é característico da nossa sensibilidade. Sensibilidade é a faculdade empírica do conhecimento humano de representar um objeto imediato através da afecção dos cinco sentidos. Enquanto finito, nosso conhecimento carece que algo do objeto nos afete, alcance-nos, por assim dizer, de fora<sup>18</sup>. Portanto, o representar intuitivo, imediato, é meramente receptivo e passivo. O que desse modo nos atinge é sempre um “isto”, um particular: esta extensão, esta cor, este som, este cheiro, esta textura. Aqui vemos como a “istidade”, enquanto determinação histórica da coisa, é repensada por Kant. Que a coisa seja sempre para nós em primeiro lugar um “isto” é decorrência não da coisa mesma, mas da capacidade receptiva de nossa sensibilidade. O pensamento, por sua vez, é um representar mediato, ou seja, ele atua sobre o que a intuição, em primeiro lugar, oferece. O “isto” da intuição é visado pelo pensamento na perspectiva do universal. A “esta cor” o pensamento diz “negra”. E “negra” vale não só pra “esta cor”, mas para muitas. Pensar é representar o imediato no universal, em um conceito. A faculdade humana de produzir conceitos é o entendimento. O conceito não é recebido a partir do objeto, mas produzido pela própria atividade espontânea do entendimento, a partir de si mesmo. O entendimento sozinho encontra a unidade (conceito) sob a qual os vários “istos” podem ser pensados. A partir do conceito, o “isto” da intuição é determinado como “um isto específico” (a cor negra

---

18. Sobre o papel decisivo da intuição na filosofia de Kant e a consideração disto por Heidegger ver nota 3.

e nenhuma outra, por exemplo) tornando-se capaz de ser pensado e comunicado. Em suma, para Kant, é dupla a estrutura do conhecimento humano: este é sempre a reunião de duas faculdades, sensibilidade e entendimento, dos modos receptivo e espontâneo do representar humano (HEIDEGGER, 1992, pp. 135-7, 142-3).

C) Aquela sentença da *Crítica da Razão Pura* com a qual iniciamos esta seção também diz que nosso conhecimento possui sempre um conteúdo e que está, também, sempre relacionado com um objeto. Ora, se o conhecimento humano é duplamente constituído, assim também deverá ser o seu objeto. O conteúdo, o “quê” do conhecimento, evidentemente, é aquilo que recebemos das coisas, a matéria das sensações, o imediatamente recebido. Mas a sensação, a intuição empírica por si só, não é ainda um objeto. O conteúdo é apenas o “ob”, o “*gegen*” (diante de), aquilo que nos deve fazer frente, vir até nós. Mas que é objeto (*Gegenstand*) para Kant? O sentido pleno da objetividade só será por nós compreendido depois do exame completo dos *princípios do entendimento puro*. Mas uma caracterização prévia do objeto precisa agora ser oferecida. Vejamos: o objeto é o conteúdo da intuição empírica trazido à estabilidade, à subsistência ou permanência (*Ständigkeit*), por meio de uma conexão com aqueles conceitos que não resultam de comparações e abstrações a partir da matéria intuída, i.e., conceitos puros que se antecipam à toda doação de conteúdo à sensibilidade. Assim, este forte Sol que agora vejo e esta pedra cujo calor sinto ao tocá-la não são objetos no sentido kantiano. Nem mesmo quando digo “este sol que *agora* vejo aquece *agora* esta pedra que *aqui* toco” ou “percebo *regularmente* que o sol aquece a pedra” afirmo qualquer coisa de objetivo no sentido da *Crítica da Razão Pura*; logo, não se trata aí de nenhum conhecimento. Juízos desse tipo são subjetivos, fundados a cada vez apenas nas minhas percepções, tendo, no máximo, a constância delas como justificativa, mas não afirmam nada da coisa na sua independência em relação a mim. Por outro lado, quando digo “*se* o Sol brilha, *então* a pedra aquece”, acrescento algo que a mera percepção sensível e sua repetição não me oferecem. Esse algo é o “se, ...então...”, a relação causa-efeito. A percepção “Sol” e a percepção “calor da pedra” são agora pensadas em conexão mediante conceitos universais que a Razão e não a intuição empírica isolada oferece. Este último juízo é um juízo de experiência ou de conhecimento frente àqueles juízos de mera percepção. Um juízo de percepção jamais se transforma gradualmente

em um juízo de experiência. Quando, entre outros modos, represento o dado intuitivo sob a perspectiva do princípio de causalidade, represento o dado enquanto natureza: o ente mostra a regularidade que lhe é própria, objetiva, independente do modo como eu o percebo. O curioso é que aquilo que o objeto propriamente é, na verdade, é posto pela Razão (HEIDEGGER, 1992, pp. 137-140). A citação a seguir constata a peculiar relação entre a causalidade enquanto princípio puro da Razão e a objetividade do que é empiricamente dado. O traço matemático deste modo de pensar o ser do ente é aí bastante claro:

A experiência não resulta “empiricamente” de percepções, mas é apenas tornada metafisicamente possível através de uma nova representação conceptual, que se antecipa ao dado, de um modo peculiar, neste caso através dos conceitos “causa-efeito”. A partir de aqui, é posto um fundamento para o dado: os princípios. Um objeto em rigoroso sentido kantiano é, portanto, em primeiro lugar, o representado no qual o dado é determinado de um modo necessário e universalmente válido. Um tal representar é o conhecimento verdadeiramente humano. Kant chama-lhe experiência. (HEIDEGGER, 1992, p. 140).

Com o exposto até agora, podemos enunciar o ponto crucial para a determinação kantiana da essência do juízo. Os elementos (conceitos) *a priori* de um juízo de experiência por si só e separadamente não podem conferir ao ente a objetividade necessária. O objeto só surge quando o dado na intuição é determinado pelo conceito, mas também, reciprocamente, somente quando o conceito determina um dado. Esta recíproca dependência entre conceito e intuição ou entre entendimento e sensibilidade é a marca da concepção kantiana do juízo. Os juízos só podem dizer algo do ser do ente na medida em que se referem à intuição. O pensar, por si, não pode enunciar nada verdadeiro acerca do objeto. Que o juízo de conhecimento deva referir-se sempre ao dado intuído é a característica de um conhecimento finito. Os princípios puros do entendimento apenas serão compreendidos em seu caráter ontológico caso constantemente se tenha em vista este fundamento.

Com o que até aqui conquistamos podemos adiantar um outro ponto que deverá ser discutido melhor mais tarde e que será

fundamental para a compreensão dos princípios do entendimento puro. Como é que aquilo que o entendimento puro espontaneamente oferece (categorias) pode estender-se à intuição? Só no caso de a intuição também conter algo em si, livre tanto do entendimento quanto da coisa que nela aparece. Os elementos puros da intuição são espaço e tempo. A eles é que estão sempre relacionados os conceitos puros do entendimento. Esta conexão é o campo possibilitador da aparição de qualquer coisa como objeto. Os princípios puros expressam os modos dessa conexão. Com a determinação destes princípios estará, por fim, exposta toda a estrutura da Razão Pura enquanto constitutiva do objeto da experiência.

### 1.3.2 Nova e velha lógica. A definição kantiana do juízo.

Como a antiga determinação da essência do juízo comporta-se frente à renovação kantiana que simplesmente começamos a esboçar? Mais, qual é a antiga doutrina do juízo? O que é necessário dizer da lógica pré-kantiana? Começemos pelo que o próprio Kant relatou acerca da lógica tradicional:

Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas sutilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje progredido, *parecendo*, por conseguinte, *segundo todas as aparências*, acabada e perfeita. (CRP, B VIII, grifo nosso).

O acabamento da velha lógica é uma aparência. Tudo sugere que o impedimento do seu progresso deva-se à falta de revisão de seus princípios, ou seja, da sua determinação da essência do juízo:

Nunca me pude contentar com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral; é, segundo dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos. (CRP, B 141).



Esta é também já a definição aristotélica do juízo. Vejamos:

O juízo é [para Aristóteles], pois, o ato com o qual afirmamos ou negamos um conceito de um outro conceito, e a expressão lógica do juízo é o *enunciado* ou a *proposição*. Aristóteles, na verdade, não tem uma terminologia precisa sobre isso: o que nós chamamos juízo, ele o indica aproximadamente com apóphasis (negação) e katáphasis (afirmação), isto é, com termos que indicam as operações que constituem o juízo, e o que chamamos proposição, ele o indica com o termo prótasis. Juízo e proposição constituem a forma mais elementar de conhecimento, aquela forma que nos faz conhecer diretamente um nexos entre um predicado e um sujeito. O verdadeiro e o falso nascem com o juízo, isto é, com a afirmação e com a negação: tem-se o verdadeiro quando com o juízo conjuga-se o que é realmente conjugado (ou separa-se o que é realmente separado), tem-se, ao invés, o falso quando com o juízo conjuga-se o que não é conjugado (ou separa-se o que não é separado). (REALE, 2007, p. 148, entre colchetes nosso, grifo do autor).

Kant repete a definição clássica do juízo na *Introdução da Crítica da Razão Pura*: nos juízos “se pensa a relação entre um sujeito e um predicado” (CRP A 6/ B 10). Isso significa que Kant não nega tal determinação. Esta parece correta, todavia, insuficiente. Cabe mostrar como, neste modo de determinar o juízo, oculta-se sua origem mais essencial. O que precisamente falta à tal caracterização?

Antes de iniciar as respostas, uma rápida reflexão. Mesmo que, de fato, Kant sustentasse a crença na perfeição da lógica aristotélica, bem se sabe hoje, com a descoberta da lógica simbólica, o quanto ainda ela faltava avançar. Não apenas o cálculo lógico tornou-se muito mais ágil com o uso dos símbolos, como é bem pouco provável que hoje alguém admita o silogismo aristotélico como a forma mais própria de qualquer inferência. Entretanto, a lógica aristotélica é, sem dúvida, a primeira reflexão consistente do pensamento sobre si próprio, momento

da história em que o *logos* torna-se capaz de pôr a si mesmo como tema de investigação. Nesse sentido, a fundação por Aristóteles de um saber tal como o da lógica, na verdade pelo estagirita chamada analítica, caracteriza-se já, para nós, como um momento bastante antigo do projeto-de-ser matemático que quer encontrar, numa investigação sobre os modos e possibilidades do raciocínio, o fundamento de possibilidade de todo o saber em geral. Isto não é dito por Heidegger, mas não nos parece incoerente com seu modo de pensar. Talvez pudéssemos até dizer, no espírito heideggeriano, que a cada época, a partir de uma compreensão específica do Ser, o juízo e este saber sobre ele, a lógica, são repensados e determinados de modo novo e único. Caberia, assim, à filosofia da história do Ser, talvez, investigar o que acontece com o juízo desde as raízes em Aristóteles, passando por Bacon, Stuart Mill, pela lógica hegeliana, até à função atual da lógica na epistemologia contemporânea das ciências. De todo modo, dever-se-ia mostrar sempre as conexões com a origem aristotélica e avaliar em que sentido a lógica transcendental de Kant é uma transformação decisiva para a lógica posterior.

Voltemos ao caminho que estávamos percorrendo. Kant não se contentava com a definição clássica do juízo e buscava outra. Entendamos “definição” no sentido de um discurso que exprime a essência de algo. A mais precisa definição kantiana do juízo está, segundo Heidegger (1992, p. 53), na seção 19 da versão preparada para a segunda edição da *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, e expressa-se do seguinte modo: “um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados” (CRP B 141, colchetes nosso).

Sigamos a interpretação que Heidegger (1992, pp. 155-7) nos ofereceu desta sentença. Em primeiro lugar, não se fala de conceitos, nem de representações, ou sujeito e predicado do juízo. Fala-se de “conhecimentos dados”, ou seja, do dado no conhecimento, logo, de intuições. Fala-se também da “unidade objetiva” e a essência do juízo, portanto, é definida enquanto essa relação simultânea à intuição e ao objeto. O juízo, e o enunciado enquanto lugar de expressão de um conhecimento, consiste em conformar o dado na intuição (percepções) ao objeto. Tentemos exemplificar melhor esta conformação.

Tomemos o exemplo do juízo acima referido, “Quando o Sol brilha, então, a pedra aquece”. Neste juízo, que também pode ser dito “O

brilho do Sol sempre aquece a pedra”, há duas intuições ocupando o lugar de sujeito e de predicado, a saber, a visão do Sol brilhante e a sensação do calor da pedra, respectivamente. Mas tal juízo não põe apenas em relação estas duas intuições transformadas em conceitos. Ao fazer isso, remete esta totalidade, a relação entre as intuições, ao objeto para nele fixá-la. Isto significa que no juízo a relação de *sucessividade* entre o brilho do Sol e o aquecimento da pedra torna-se objetiva, é fixada como uma ocorrência necessária do próprio objeto, da natureza. Porém, remeter as intuições ao objeto só é possível na medida em que também elas são referidas ao sujeito que, na definição kantiana do juízo, é *apercepção*. O objeto só existe na medida em que ele pode pôr-se contra aquele que é capaz de recebê-lo enquanto um outro. O sujeito, por sua vez, só é capaz de acolher o ente como objeto porque a objetividade mesma é apenas a partir dele fornecida. É por isso que a *apercepção* é uma *unidade objetiva*. Tal unidade é a reunião das categorias puras do entendimento, isto é, aqueles conceitos generalíssimos que não resultam da abstração da experiência, mas são fornecidos de antemão pelo sujeito. O eu que acompanha todas as percepções carrega consigo a unidade das categorias e com elas sintetiza as intuições. Sempre que esta síntese tem origem nas categorias, o juízo resultante é um juízo objetivo. No nosso exemplo, a síntese é operada mediante a categoria de causa-efeito, com base na qual as duas intuições que experimentamos sucessivamente são postas numa relação objetiva, uma tomada necessariamente como efeito da outra.

Vê-se que a determinação kantiana do juízo não exclui a antiga, i.e., a definição de um juízo pensado como relação sujeito-predicado permanece aí intacta, mas é reabsorvida no interior de um conjunto mais complexo de relações que se dão entre a intuição e a objetividade enquanto unidade categorial constantemente presente na *apercepção*. A nova determinação não é um mero alargamento da antiga, mas o enraizamento desta no fundo que a suporta, fundo que é própria estrutura da Razão Pura. A mais imediata consequência desta nova determinação do juízo é bem conhecida dos leitores de Kant.

### **1.3.3. Juízos analíticos e sintéticos. O problema dos juízos sintéticos *a priori*.**

A famosa distinção da *Crítica da Razão Pura* entre juízos

analíticos e sintéticos tem seu fundamento nesta nova determinação do juízo e, na verdade, somente a partir dela faz sentido. O que é crucial na distinção é a referência, em cada caso distinta, dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos, na sua forma sujeito-predicado, ao objeto (HEIDEGGER, 1992, p. 161). A lógica tradicional, por fazer uso da distinção sem considerar tal relação, tornava-a sem sentido. Assim, do ponto de vista da definição do juízo somente como relação entre sujeito e predicado, todo e qualquer juízo é sempre, ao mesmo tempo, analítico e sintético. Pois o predicado pode sempre ser juntado (síntese) ao sujeito, mas para os elementos da relação poderem ser reunidos, também carecem poder ser decompostos (análise) (HEIDEGGER, 1992, p. 158). Considerar, portanto, aquela distinção sob o prisma de Kant, permitir-nos-á ainda maior clareza sobre o pensamento kantiano acerca da essência da *logos*. Tentemos resumir a diferença essencial entre os dois tipos de juízo em questão (HEIDEGGER, 1992, pp. 160-1):

Juízos analíticos: Aqui apenas o conceito do sujeito faz referência ao objeto. No conceito universal possuímos já um conhecimento do objeto e podemos, sem retornar a este, retirar somente do conceito universal uma determinação que, por conseguinte, servir-nos-á de predicado para o nosso juízo. Assim, se penso no conceito “corpo” tudo que já está nele contido, a completude do objeto por ele nomeada, então descubro aí a determinação “extenso”, já que não posso pensar um corpo sem pensá-lo extenso, e predico-a do conceito em um juízo analítico: “Corpos são extensos”. Neste juízos, a relação ao objeto é determinante, porém, indireta, dando-se unicamente pela via de seu conceito (sujeito).

Juízos sintéticos: Agora é a totalidade da relação sujeito-predicado que toma o caminho do objeto para poder ser enunciada. Ao predicar, não apenas o conceito do sujeito necessita ser representado na sua relação com o objeto, mas também o predicado deverá a ele referir-se diretamente, ou seja, não mais pela via indireta do conceito do sujeito. Assim, para dizer “esta mesa é branca”, não basta o conceito “mesa” e o que nele é pensado. No conceito “mesa” não está fixado o “ser-branca”. O predicado, portanto, só pode ser retirado do objeto representado agora na intuição.

A distinção funda-se na referência de todo juízo em geral ao objeto, de acordo com a determinação kantiana da essência do juízo em geral, e distingue-os por meio da:

[...] diversidade possível do fundamento da determinação da verdade da relação sujeito-objeto. Se o fundamento da determinação residir no conceito enquanto tal, o juízo é analítico; se residir no próprio objeto, o juízo é sintético. (HEIDEGGER, 1992, p.161).

O juízo sintético é extensivo pois acrescenta a nosso conhecimento do objeto, e precisamente recorrendo a tal objeto, algo que não estava contido no conhecimento deste mediante o mero conceito. Como o juízo analítico apenas revela o que pelo conceito já é conhecido, então, ele é explicativo.

Esta distinção, tão importante à *Crítica da Razão Pura*, é por Kant ainda modulada numa outra perspectiva: a partir da diferença entre o *a priori* e o *a posteriori*. O *a priori* são todas as antecipações da coisalidade, *a priori* é um nome para a essência da coisa (HEIDEGGER, 1992, p. 163). Tal como as leis de Newton que antecipam tudo o que a respeito da coisa da natureza será revelado pelas observações e experimentos, servindo, assim, de fundamento a todos os enunciados particulares resultantes da experiência imediata com a natureza. No caso do pensamento kantiano, o *a priori* é o que *sobre a coisa* já está preparado e disponível de antemão na subjetividade do sujeito que conhece, descartando, claro, a dimensão sensível-empírica desta subjetividade. Por outro lado, tudo o que no conhecimento da coisa ultrapassa a pura subjetividade em direção ao objeto fornecido mediante a sensação, é *a posteriori*. Um juízo analítico, cuja verdade de sua relação sujeito-objeto fundamenta-se apenas no conceito, e permanece assim no âmbito do puro pensar, sem recurso à intuição, é sempre *a priori*. Os juízos sintéticos, por possuírem seu fundamento no objeto intuído, são *a posteriori*. Mas esta última afirmação não é por inteiro verdadeira.

Sabemos que a pergunta principal da *Crítica da Razão Pura* é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Lembremos, inclusive, que foi com a pretensão de que eles fossem possíveis que viveu a Metafísica tradicional. Nesta, esperava-se obter conhecimento de objetos não dados à intuição, objetos supra-sensíveis (alma, mundo, Deus), simplesmente a partir de seus conceitos. Mas não se tratava apenas de um desmembramento dos conceitos de tais objetos, pretendia-se alargar o conhecimento acerca deles alcançado algo além, que já não

estivesse no conceito contido. Esta exigência parece absurda: admitir como possíveis juízos sintéticos *a priori* é querer “estabelecer qualquer coisa de obrigatório e determinante sobre o objeto, sem penetrar nele, nem dele partir” (HEIDEGGER, 1992, p. 165). Todavia, precisamente isto foi o que Kant defendeu. Evidentemente, porém, sob outras condições, aquelas que a Metafísica tradicional não pode ver. Em primeiro lugar, em Kant, tais juízos jamais poderiam fazer referência a qualquer objeto supra-sensível. Mas, para um juízo sintético *a priori* nem mesmo o objeto sensível deverá contar. O que ocorre é que estes juízos específicos não ultrapassam o mero pensar em direção nem a objetos sensíveis, nem supra-sensíveis, mas, sim, em direção ao horizonte inteiro da objetividade em geral. São eles, de fato, que constroem este horizonte mais amplo sob o qual o objeto sensível poderá ser alcançado. Em juízos sintéticos *a priori*, os conceitos são puros, categorias cuja única fonte é o próprio entendimento. Nesses juízos, tais conceitos puros não se dirigem, nem são aplicáveis diretamente a objetos empíricos, mas se relacionam às condições formais da intuição, o espaço e o tempo como formas sob as quais qualquer coisa pode alcançar nossa sensibilidade. Nesta relação das categorias à intuição pura dá-se as determinações essenciais do ente em geral enquanto objeto. A conexão entre categorias e tempo, sobretudo, são a própria objetividade. Pelo fato de os juízos sintéticos *a priori* serem constitutivos da objetividade, a qual, para Kant, é o sentido de ser de todo o ente que pelo homem pode ser alcançado, é que a interpretação heideggeriana afirma que eles são proposições ontológicas.

#### **1.3.4.O princípio de identidade como verdadeiro princípio de todos os juízos analíticos.**

Voltemos àquele ponto de onde iniciamos nossa discussão da reflexão e determinação kantiana da essência do juízo. Estava em questão a não contradição como condição negativa para todos os nossos juízos em geral. Apesar de Kant apresentar o princípio da não contradição como supremo princípio dos juízos analíticos, a interpretação heideggeriana defende que Kant fala aqui dos juízos em geral e antes da distinção entre analíticos e sintéticos. Para Heidegger (1992, p. 148), trata-se, aliás, não de um princípio possibilitador propriamente dito, mas apenas de uma condição negativa. Uma

condição que só é válida, na verdade, caso se considere o juízo na perspectiva da lógica tradicional, enquanto relação entre sujeito e predicado, os quais, para convir um ao outro, precisam não se contradizer. Mas se um princípio supremo é o “estabelecimento do primeiro e autêntico fundamento em que se funda a verdade do juízo que lhe corresponde” (HEIDEGGER, 1992, p. 166), o princípio de contradição não cumpre essa tarefa nem para os juízos analíticos, nem para qualquer outra espécie de juízo, já que nada ele expõe acerca do que é realmente determinante para a verdade de um juízo, i.e., a relação deste com o objeto. Kant bem sabia que o fato de um juízo satisfazer essa condição universal não garante a verdade do mesmo:

Muito embora, porém, não haja contradição no nosso juízo, pode, não obstante, ligar conceitos de uma maneira que o objeto não comporta, ou então sem que nos seja dado *a priori* ou *a posteriori* um fundamento que justifique esse juízo; e assim, um juízo, apesar de livre de qualquer contradição interna, pode ser falso ou infundado (CRP A 150/B 190).

Que a essência do juízo deva ser pensada a partir da possibilidade da verdade não é uma descoberta kantiana. Já vimos que desde muito o pensamento habituou-se a pensar a íntima conexão entre a verdade, enquanto correspondência, e o juízo (apofântico) ou a proposição como lugar da verdade. O caráter peculiar e decisivo da reflexão kantiana será mostrar como essa conexão é possível, como cada juízo pode comportar a verdade na medida em que espelha uma verdadeira configuração dos objetos, ou ainda, como a concordância geral entre a relação sujeito-predicado e os objetos é desde sempre possibilitada pela abertura de um âmbito ontológico, a objetividade determinada pelos juízos sintéticos *a priori*.

Que o princípio de contradição não funcione como princípio fundante da verdade de um juízo é também afirmado por Kant na seguinte passagem:

Efetivamente, este princípio é uma *conditio sine qua non*, porque nenhum conhecimento pode contrariá-lo, sem se aniquilar a si mesmo, mas não

é um fundamento determinante da verdade do nosso conhecimento (CRP A 151, 152/ B 191).

Isto porque o princípio não expressa a relação do juízo analítico com o objeto. Para Heidegger (1992, pp. 168-9) a prova disso está no seguinte trecho, ainda no capítulo sobre o princípio supremo de todos os juízos analíticos:

Há porém uma fórmula deste princípio famoso, embora destituído de qualquer conteúdo e apenas formal, que contém uma síntese que se misturou com ele, por descuido e sem necessidade alguma. Diz assim: é impossível que alguma coisa seja e não seja *ao mesmo tempo*. [...] este [o princípio] é afectado pela condição do tempo [...] e diz de certa maneira: uma coisa=A que é algo=B não pode ser, ao mesmo tempo, não B; mas pode ser perfeitamente uma e outra (tanto B como não B) sucessivamente. Por exemplo, uma pessoa jovem não pode ser ao mesmo tempo velha; mas a mesma pessoa pode perfeitamente ser jovem num tempo e não jovem noutro, ou seja, velha. Ora o princípio de contradição, enquanto simples princípio lógico, não deve restringir as suas asserções a relações de tempo; tal fórmula, portanto, é inteiramente contrária à intenção do princípio. (CRP A 152-3/ B 191-2, grifo do autor, entre colchetes nosso).

A exigência de que o princípio só se aplique a proposições atemporais, como, por exemplo, “Nenhum homem jovem é velho”, explica-se pelo fato do princípio não postular a referência dos juízos ao objeto. A determinação do tempo exigiria o dar-se temporal do objeto, manifestaria a relação do princípio com o objeto empírico.

Agora, segundo a interpretação heideggeriana, um princípio não pode ser uma condição negativa, mas, sim, “uma proposição tal que nela é posto um fundamento para a verdade possível, quer dizer, é uma proposição que basta para a verdade do juízo” (HEIDEGGER, 1992, p. 169). Toda a novidade da reflexão kantiana sobre o juízo, para Heidegger, consiste exatamente em pensá-los na perspectiva dos



fundamentos da determinação de sua verdade, i.e., a relação com o objeto. E apenas nessa perspectiva torna-se significativa a distinção analítico/sintético. Se o juízo analítico é aquele que toma o objeto mediante apenas o seu conceito, ele possui, então, a mera *identidade* deste conceito (consigo mesmo, i.e., com o objeto que ele representa) como padrão para a confirmação da conveniência ou não do predicado. Assim, para Heidegger (1992, pp. 169-171), o princípio de contradição só pode valer como verdadeiro princípio supremo para todos os juízos analíticos caso seja convertido em *princípio de identidade*, o princípio que coloca a identidade do conceito como fundamento da verdade da relação analítica entre sujeito e predicado. Deve-se passar de  $A \neq$  não A para  $A=A$ . E é porque nos juízos analíticos o objeto é pensado mediante apenas seu conceito, e não como objeto empírico determinado pelo tempo, que o “ao mesmo tempo” não pode também caber na formulação do princípio de identidade. Devemos considerar, entretanto, que não há no capítulo da *Crítica da Razão Pura* aqui discutido, nenhuma referência ao princípio de identidade que sustente mais fortemente a interpretação heideggeriana. Porém, o princípio é citado, ou ao menos indicado, em outro momento da *Crítica* (A 7/ B 10): “os juízos [...] são analíticos quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade”.

### **1.3.5 Juízos sintéticos ônticos e ontológicos. Verdade como correspondência e verdade transcendental.**

Contudo, na medida em que os juízos analíticos só pela via do conceito referem-se aos objetos, o princípio de contradição para eles funcionaria como fundamento apenas sob a perspectiva da lógica geral, tradicional, que sempre prescindiu da relação com o objeto. Se os juízos da Metafísica pretendem-se sintéticos, aquele princípio não é de modo algum um princípio metafísico (HEIDEGGER, 1992, p. 171). O princípio de contradição não diz nada acerca do ser do ente, nada sobre a objetividade. Em nenhum grau ele é possibilitador da verdade acerca dos objetos expressa em nossos juízos. Os juízos sintéticos, portanto, exigem uma outra fundamentação, outros princípios. Um resumo da interpretação que até agora conquistamos pode ser oferecido pelas seguintes palavras de Heidegger (1992, pp. 171-2):

A determinação tradicional da coisalidade da coisa, quer dizer, do Ser do ente, tem como fio condutor o enunciado (o juízo); o Ser é determinado a partir do pensar e das leis do pensável ou do impensável. [A seção *Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Analíticos*] não diz, contudo, senão que o puro pensar não pode ser o tribunal da determinação da coisalidade da coisa, ou, dito à maneira kantiana, da objectualidade do objecto. A lógica não pode ser a ciência fundamental da metafísica. Mas na medida em que, na determinação do objecto (o qual, segundo Kant, é um objecto do conhecimento humano), o pensar permanece necessariamente implicado precisamente como pensar relacionado com a intuição, quer dizer, como juízo sintético, nessa medida, a lógica como doutrina do pensar, tem igualmente uma palavra a dizer na metafísica. De acordo com a modificação da determinação da essência do pensar e do julgar, deve também modificar-se a essência da lógica que com eles se relaciona; ela deve ser uma lógica que concebe o pensar, exclusivamente, na sua relação com o objeto. (colchetes nosso).

À lógica agora reformulada Kant chama transcendental. Transcendental porque ela é pensada tendo em vista o *logos* que ultrapassa a si mesmo em direção ao objeto. Mas a reflexão transcendental não significa levar sempre em consideração nos juízos sua referência ao objeto empírico, o que importa não é principalmente o objeto, mas a relação enquanto *esta relação* (HEIDEGGER, 1992, p. 172), i.e., a possibilidade desta relação, deste ultrapassar, deste “poder referi-se a” do *logos*, e com quê direito, sob quais condições, de quê maneira. Não é mais do que diz o próprio Kant:

Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste género deveria denominar-se *filosofia transcendental*. Mas esta filosofia é, por

sua vez, demasiado ambiciosa para podermos começar por ela. Como esta ciência deveria conter, integralmente, tanto o conhecimento analítico quanto o conhecimento sintético *a priori*, abrangeria, para o nosso desígnio, extensão demasiado vasta, pois não devemos levar a análise senão até o ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese *a priori*, único objeto de que nos ocupamos. Desta investigação tratamos presentemente. Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide o valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*. (CRP A 12/ B 25-6, grifos do autor)

Sob os olhos de Heidegger, tal passagem diz algo como o que segue. Um conhecimento prévio é necessário a todo conhecimento ôntico, a todo juízo que corresponda verdadeiramente a seu objeto empírico. Todos os juízos de conhecimento, todos os enunciados da ciência precisam de uma justificativa no sentido da exibição de sua possibilidade. Em outras palavras, a *Crítica* deve mostrar o campo possibilitador da verdade de todos os nossos juízos sintéticos, ou seja, cabe-lhe responder por que nosso *logos* pode sempre corresponder ao objeto. A verdade no sentido tradicional, a verdade como concordância do enunciado com o objeto, carece de um fundo possibilitador. Logo, para Heidegger, a filosofia de Kant também implica uma nova determinação da verdade. Este fundo procurado enquanto possibilitador da verdade como correspondência é o horizonte geral da objetividade do ente em totalidade que só os juízos sintéticos *a priori* descrevem. A verdade dos juízos sintéticos puros é transcendental e possibilitadora da verdade enquanto correspondência. Um juízo sintético (empírico), enquanto aquele que, para ser verdadeiro, deve recorrer ao objeto dado na intuição, é sempre ôntico, ou seja, depende do ente já revelado. Mas o seu princípio, i.e., a determinação da possibilidade de um juízo dessa espécie, não pode possuir o mesmo caráter ôntico que ele. Kant expressa o princípio supremo de todos os juízos sintéticos da seguinte maneira:

“todo o objecto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”; e pouco mais adiante acrescenta “as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência*” (CRP A 158/ B 197). Tais condições de possibilidade da experiência são o que os juízos sintéticos *a priori* dão a conhecer. A integração, a unidade, num sistema, do conjunto desses juízos sintéticos puros são as condições da possibilidade da experiência e, por consequência, também a condição das possibilidades de todo o objeto empírico ao qual os juízos sintéticos ônticos devem se referir. Os juízos sintéticos *a priori*, enquanto princípios que determinam “tudo o que torna o objecto em objecto, tudo o que delimita a coisalidade da coisa” (HEIDEGGER, 1992, p. 178), são os verdadeiros fundamentos supremos de todos os juízos sintéticos (ônticos). A atividade do conjunto desses princípios e o que ela possibilita são condensadas nessa sentença onde Kant expõe o princípio supremo de todos os juízos sintéticos. Para compreender essa condensação é necessário compreender o conjunto dos princípios do entendimento puro. Passaremos, na seguinte seção, à exposição e exame de cada um deles.

Em resumo, os princípios transcendentais, enquanto juízos sintéticos *a priori* (não ônticos) respondem a pergunta pelo que torna possível a experiência, os objetos da nossa experiência, e também todo nosso conhecimento ôntico acerca deles. O que torna uma coisa possível é a essência de uma coisa (HEIDEGGER, 1992, p 127), e o que está em questão na leitura de Heidegger da *Crítica* é, justamente, a maneira como Kant responde a pergunta pelo ser da coisa. Na medida em que a essência da coisa, para Kant, não reside na estrutura íntima e isolada de tudo o que nos afeta sensivelmente, mas sim no modo como a própria Razão humana está estruturada a fim de acolher o que nos faz frente e conferir-lhe a estabilidade necessária ao conhecimento ôntico em geral, a pergunta pelo ser do ente deve mostrar aquelas determinações essenciais do objeto que a Razão antecipa ao dar-se sensível das coisas. Ser-ente, ser-coisa significa, na *Crítica da Razão Pura*, ser-objeto para o nosso conhecimento; o ser do ente é a objetividade em geral. O projeto-de-ser matemático vive nas pretensões da *Crítica da Razão Pura*: um saber (uma Metafísica) que busca a essência de tudo o que pelo homem pode ser conhecido deve buscar a resposta na essência do saber em geral e em si mesmo. Mas de acordo às pretensões de auto-fundamentação

deste saber, a sua estrutura e a essência do logos enquanto elemento constitutivo de todo saber careceram de nova determinação, distinta de todos os modos da reflexão (do voltar-se a si mesmo do saber) até então. Este último ponto foi exatamente o que desejávamos investigar nesta seção. A partir do que alcançamos fica claro também como a interpretação heideggeriana consegue tornar a pergunta pela possibilidade do conhecimento, à primeira vista uma questão basicamente epistemológica, em uma pergunta pelo ser da totalidade do ente, a questão fundamental da Metafísica e do pensamento ocidental.

#### 1.4 O CORAÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* SEGUNDO HEIDEGGER: OS PRINCÍPIOS DO ENTEDIMENTO PURO ENQUANTO POSSIBILITADORES DA OBJETIVIDADE DO ENTE.

Nesta seção investigaremos a interpretação heideggeriana dos princípios do entendimento puro expostos por Kant em um capítulo (*Sistema de Todos os Princípios do Entendimento Puro*) que Heidegger considera o centro, o coração da *Crítica da Razão Pura*. Isto porque, segundo Heidegger, os princípios são a determinação da essência do ente enquanto objeto; eles, em conjunto, apresentam as determinações da objetividade, i.e., tudo aquilo que faz do ente objeto para nós. Que a objetividade resulte de princípios está de acordo, segundo a interpretação heideggeriana, com o projeto-de-ser matemático que é sempre axiomático, que busca as proposições fundamentais de toda compreensão do ente. Entretanto, no caso de Kant, os princípios, que são juízos sintéticos *a priori*, recebem sua possibilidade da determinação da essência do juízo em geral tal como a discutimos na seção anterior. Portanto, os princípios são determinações conferidas de antemão pela unidade objetiva da apercepção (i.e., o conjunto das categorias) aos objetos dados na intuição. Assim, há uma espécie de princípio para cada grupo de categorias: os *Axiomas da Intuição* dizem respeito às categorias de quantidade, as *Antecipações da Percepção* correspondem às categorias de qualidade, as *Analogias da Experiência* referem-se às categorias de relação e os *Postulados do Pensamento Empírico* às categorias de modalidade.

Os dois primeiros tipos de princípios (*Axiomas e Antecipações*) são colocados por Kant (A 160-2/ B 199-202) sob o grupo dos princípios matemáticos. Neles apresenta-se as determinações da

objetividade no que diz respeito ao modo como o objeto se nos dá por meio da sensação e das formas da intuição pura. Como ainda veremos, as determinações da objetividade que estes princípios oferecem são o fundamento do caráter matemático da natureza pressuposto pelas ciências naturais, ou seja, da ideia de que a natureza pode e deve ser representada em termos numéricos, quantitativos. Já os dois outros princípios (*Analogias* e *Postulados*) são ditos por Kant princípios dinâmicos e referem-se às condições *a priori* da existência e permanência dos objetos independentemente da percepção empírica.

Os princípios devem, segundo Heidegger (1992, p. 179), ser a expressão da objetividade (*Objektivität, Gegenständlichkeit*) do que em geral pode ser objeto para uma consciência. Eles devem mostrar as determinações essenciais que emanam da Razão para todo e qualquer objeto. O termo em alemão para objeto é *Gegenstand* e diz: o que está e permanece em contra algo, fazendo-lhe frente. Heidegger (1992, p. 184, 214) entende que o primeiro conjunto de princípios, os princípios matemáticos (*Axiomas* e *Antecipações*), expressam o objeto no sentido do que é pensado com o prefixo *gegen*: eles dizem o que deve ser o objeto enquanto ele está *contra*, diante do sujeito, na medida em que ele se dá e se mostra na intuição humana que lhe acolhe. Eles dizem o que é aquilo que sempre pode se mostrar para nós. O segundo conjunto de princípios, os princípios dinâmicos (*Analogias* e *Postulados*), pensariam o objeto desde a perspectiva de sua permanência (*Ständigkeit*) para além da intuição que o acolhe, ou seja, para além do ato perceptivo de um sujeito, que, entretanto, é possibilitada por relações ditadas *a priori* (HEIDEGGER, 1992, p. 214). Ora, é exatamente isso, como veremos, que Kant parece pensar nas exposições sobre as *Analogias da Experiência*: trata-se aí de investigar as possibilidades das relações que os objetos necessariamente devem manter entre si para além da percepção humana. Mas o caso dos *Postulados do Pensamento Empírico* é especial para Heidegger. Pois neles, mais do que as determinações que expressam o permanecer dos objetos nas suas conexões mútuas, está dito na verdade os modos *como* os objetos em geral são postos (e assim permanecem) em relação ao sujeito e suas capacidades cognitivas. Os *Postulados* referem-se às categorias de modalidade, “modus, modo, um 'como' – em contraste com o 'quê” (HEIDEGGER, 1992, p. 225). Diferentemente, segundo Heidegger, os três primeiros tipos de princípios expressam sua

*quididade (Was-charakter)*, dizem o que é o objeto enquanto o que se nos mostra na intuição ou na percepção e enquanto o que permanece independentemente de ser acolhido pela sensibilidade humana:

Os três grupos de princípios, correspondentes às categorias de quantidade, qualidade e relação, têm em comum o facto de determinar antecipadamente o que pertence à essência coisal do objecto, enquanto aquilo que é encontrado e é permanente. Referindo-nos às categorias, podemos dizer que aqueles três grupos de princípios mostram como e até que ponto as categorias constituem antecipadamente a essência coisal do objeto, a sua coisidade, em geral e na totalidade. (HEIDEGGER, 1992, p. 225).

Durante todo este capítulo 1 de nossa dissertação, estava em questão a maneira como Kant havia pensado matematicamente o que é a coisa em geral – ou em que consiste a coisidade da coisa, quais são suas determinações essenciais – quando a coisa só pode ser pensada como objeto para um sujeito. Assim, faz sentido que aqui ofereçamos somente um estudo da interpretação heideggeriana dos três primeiros princípios, já que são ele que devem mostrar-nos o que é o ser da coisa entendido como objetividade. Os *Postulados*, por sua vez, não entram aqui em questão pois eles na verdade, põe a essência do objeto (já determinada pelos três primeiros princípios) em conexão com o poder humano de conhecer.

Em *A Tese de Kant sobre o Ser*, Heidegger (1985) retorna aos *Postulados* para dizer que neles está em jogo não o sentido que Kant atribuiu ao ser do ente (enquanto objeto), mas o sentido do Ser em si mesmo tal como Kant pôde pensá-lo. Nos *Postulados*, o Ser ele mesmo é pensando como fundamento e fonte doadora de ser a totalidades dos entes da experiência. O que é expresso pelos *Postulados* seria, então, como o fundamento possibilitador do que é expresso nos outros princípios, i.e., as características essenciais de toda coisa enquanto objeto. Por esta razão, nós dedicaremos uma atenção especial ao quarto grupo de princípios do entendimento puro apenas no próximo capítulo (seção 2.3.4) onde discutiremos, a partir de Heidegger, a maneira como Kant pensou o Ser em sua independência em relação ao ente.

Antes de discutirmos a interpretação heideggeriana dos três primeiros princípios, alguns comentários são importantes. Em primeiro lugar, a interpretação que se seguirá ajudar-nos-á a reconhecer no tratamento kantiano dos princípios do entendimento puro uma retomada do que antes (sub-seção 1.1.3) se apresentou como determinações metafísico-históricas da coisalidade. Deverá tornar-se claro como Kant repensa e fundamenta de modo novo o que a tradição já sabia sobre o ser de toda coisa. Aqui reaparecerão as determinações: a istidade da coisa, o estar da coisa no espaço e no tempo, a coisa como suporte de propriedades, a coisa como algo sentido, a coisa como algo que está sempre em certas relações com outras coisas. O novo significado que estas determinações recebem no capítulo da *Crítica* com o qual estaremos dialogando deve-se, segundo a nossa interpretação, sobretudo, ao modo diferente como Kant pensou a essência da verdade e do enunciado (juízo) tal como recém descrevemos (seção 1.3).

Em segundo lugar, lembremos que tudo o que os princípios dizem acerca do ente dizem dele enquanto objeto, como algo para um sujeito que experimenta, jamais como algo que esteja para fora do horizonte da experiência. Daí que só se pode fundamentar as determinações da objetividade na medida em que se determina as condições da experiência do sujeito. Daí que “as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência*” (CRP A 158/ B 197). A objetividade está fundada nas condições (subjetivas) da experiência e as condições da experiência só se evidenciam quando se considera as possibilidades do objeto da experiência. Heidegger atenta para esta circularidade quando dá seu parecer final sobre as demonstrações kantianas dos princípios do entendimento puro:

Os princípios devem ser demonstrados como aquelas proposições que fundamentam a possibilidade de uma experiência de objetos. Como é que estas proposições são demonstradas? Mostrando que estas mesmas proposições apenas são possíveis na base da unidade e da unificação dos conceitos puros do entendimento com as formas da intuição, espaço e tempo. A unidade do pensamento e da intuição é, ela própria, a essência da experiência. A demonstração consiste em



mostrar que os princípios do entendimento puro são possíveis graças àquilo que eles próprios possibilitam, a saber, a essência da experiência. Isto é um círculo manifesto, mas um círculo necessário. Os princípios são demonstrados por um regresso àquilo cujo surgimento eles possibilitam, na medida em que estes princípios não devem trazer à luz do dia senão este movimento circular, porque este movimento constitui a essência da experiência. (HEIDEGGER, 1992, p. 229).

Esta circularidade dá-se pelo próprio tema do pensamento de Kant: o Ser, o *entre*<sup>19</sup>, i.e, aquilo que não é fornecido nem só pelo homem entendido como um ente a mais, ou seja, aquilo que não pode ser dito pelas explicações científicas do experimentar humano, nem só pelas coisas enquanto pensadas a partir da perspectiva cotidiana ou científica, mas aquilo que permite a relação entre homem-coisa, o transcendental, as condições da experiência que são ao mesmo tempo as condições dos objetos da experiência.

Aquilo em que Kant se deteve e o que procurou constantemente compreender como acontecimento fundamental, foi o seguinte: nós, homens, temos o poder de conhecer o ente que nós mesmos não somos, apesar de este mesmo ente não ter sido

---

19. *Entre (zwischen)* é uma noção a que Heidegger recorre para pensar o Ser. Enquanto abertura de um sentido fundamental em casa época, o Ser é aquilo que está para além do homem e aquém das coisas, abarcando-os e possibilitando a relação humana com os entes. O Ser nunca pode ser reduzido a uma dimensão meramente humana ou meramente coisal. Heidegger (1992, pp. 229-30), nesta páginas finais de *Que é uma Coisa?* que aqui estamos comentando, parece conceder que Kant também direcionou seu pensamento para a questão do entre, na medida em que não fala nem das *coisas em si* e nem considera um homem sob uma perspectiva empírica, e procura o transcendental, ou seja, a estrutura que permite a relação entre a consciência empírica e as coisas enquanto fenômenos. Porém, na medida em que esse transcendental é sustentado *a priori* pela apercepção transcendental em seu vínculo com o tempo e na medida em que esta estrutura depende do fato da existência humana, então, Kant pensa o entre de modo insatisfatório, reforçando o esquecimento do Ser, encobrindo-o porquanto entifica-o sob o nome de Razão.

feito por nós. Ser ente, no interior de um frente-a-frente aberto de entes, eis o que é estranho e não foi ainda explicado. Na concepção kantiana, isto significa: os objectos estão num frente-a-frente, enquanto objectos, apesar de ser através de nós que o deixar-vir-ao-encontro acontece. Como é tal coisa possível? É possível somente porque as condições de possibilidade da experiência (espaço e tempo, como intuições puras, e as categorias, como conceitos puros do entendimento) são, ao mesmo tempo, condições do 'estar-diante' dos objetos da experiência. (HEIDEGGER, 1992, p. 230).

Considerando então o que devemos esperar de cada um dos princípios, ou seja, que eles apresentem o que torna possível o objeto somente na medida em que, a cada vez sob um certo ponto de vista, apresentem as condições gerais da experiência, passemos, então, ao seu exame desde a perspectiva heideggeriana.

#### **1.4.1 Ser do ente e quantidade: *Axiomas da Intuição.***

É real tudo que se pode medir.  
(Max Planck, físico alemão).

Na *Crítica da Razão Pura*, o primeiro princípio do entendimento puro, nela nomeado *Axiomas da Intuição*, fora assim enunciado na primeira edição (A 162): “Todos os fenômenos são, quanto à sua intuição, quantidades extensivas”. Na segunda (B 302): “Todas as intuições são quantidades extensivas”. A filosofia que pensa o acontecer histórico do Ser deve mostrar o que ocorreu com a determinação do ser do ente em sua totalidade a partir da enunciação deste princípio. A interpretação do princípio como um dizer acerca do ser do ente como objetividade é o que nos propomos discutir nesta sub-seção. Por ora, por meio da mera enunciação do princípio, já podemos compreender que se ele apresenta algo da essência do ente como objeto (fenômeno, aquilo que é somente na medida em que é para nós), então, o faz desde a perspectiva da intuição, i.e., desde o modo como por nós o ente é imediatamente acolhido. Assim, ele diz que o ente que para nós se mostra, em todo e qualquer mostrar-se seu, apresenta uma quantidade

extensiva. Todavia, por enquanto, adiaremos a discussão sobre o que seja uma quantidade extensiva.

Antes de acompanharmos a interpretação heideggeriana, vale discutir dois problemas acerca dos *Axiomas da Intuição* que, apesar de bem conhecidos pelos estudiosos da *Crítica*, não são discutidos por Heidegger em *Que é uma Coisa?*. Um primeiro problema (GUYER, 1987, p. 190) apresenta-se quando consideramos apenas o título da seção ou o nome conferido por Kant ao primeiro princípio transcendental: nele fala-se de axiomas, no plural, mas o princípio, logo depois enunciado, é *um* só. E não seria estranho supor que o leitor da *Crítica da Razão Pura*, ao alcançar essa passagem da obra, esperaria a enunciação de três princípios já que ele sabe que os *Axiomas* deverão tratar das condições de aplicação das categorias de quantidade, que são três (a saber, unidade, pluralidade e totalidade) ao que nos é dado na intuição. Uma segunda questão (GUYER, 1987, pp. 190-1) aparece quando nos deparamos com uma passagem posterior da *Crítica* (A 732/ B 760) onde Kant afirma que sendo a filosofia o que a Razão conhece a partir de puros conceitos, não pode haver nela nenhum princípio que mereça com justiça o título de axioma.

Começemos com uma discussão do segundo problema. Kant deixa claro que o termo axioma deveria ser reservado apenas para os juízos sintéticos *a priori* da matemática, e isso pelo caráter imediatamente evidente de sua certeza. Esta reserva tem por base o seguinte argumento (CRP A 732/ B760 – A 734/ B 762): a matemática constrói seus conceitos *na* pura intuição, de modo que pode conectar imediatamente *a priori* os predicados de seus objetos (que são a própria intuição pura, tempo e espaço), conferindo, assim, a seus juízos mais básicos um grau máximo de certeza e evidência que lhes permite, portanto, carregar o nome de axiomas. No caso dos princípios da filosofia transcendental que não partem da intuição pura mas dos conceitos do entendimento, a conexão entre sujeito e predicado num juízo sintético *a priori* não pode ser conhecida sem recurso a um elemento terceiro, ou seja, à determinação temporal da experiência. Isso obriga que uma dedução sempre acompanhe os princípios discursivos, i.e., é sempre necessário para a filosofia mostrar como conceitos que num primeiro momento são meras funções lógicas podem se referir a algo que nos é dado no tempo e no espaço. Tal necessidade diminui o grau de evidência dos princípios da filosofia transcendental em

comparação aos da matemática e impede que o termo *axioma* aplique-se a eles merecidamente. Mas se Kant ainda assim nomeia o primeiro princípio transcendental *axioma*, mesmo sem sê-lo em sentido autêntico, é porque o princípio trata da possibilidade dos verdadeiros axiomas na medida em que justifica a aplicação dos juízos sintéticos *a priori* da matemática às intuições empíricas e aos objetos nelas representados. Se o princípio diz que todo fenômeno é uma quantidade extensiva, então ele autoriza que todos os juízos da matemática que se referem a quantidades espaciais e temporais possam ser utilizados no tratamento de objetos empíricos.

Para o primeiro problema, todavia, Kant não apresentou nenhuma resposta. E se, por um lado, não podemos solucioná-lo aqui, é possível, entretanto, refletir ainda um pouco mais sobre a relação entre o único princípio dos *Axiomas da Intuição* e as três categorias de quantidade. Fato é que a enunciação e a demonstração do princípio dos *Axiomas* não apresenta nada que nos faça considerar exatamente que relação há entre o mesmo e aquelas categorias. Se não houver uma relação entre o princípio dos *Axiomas da Intuição* e as categorias da quantidade, então, a interpretação heideggeriana também se verá em apuros. Pois é decisivo para Heidegger, como veremos mais adiante, entender que aquilo que os princípios afirmam a respeito de todo objeto da experiência, a saber, a quantificação como determinação essencial de todo ente, é uma exigência posta e sustentada pela subjetividade, desde a apercepção transcendental como unidade das categorias. Em outras palavras, Heidegger pensa que, para Kant, a simples intuição não nos daria sempre objetos quantificáveis. Paul Guyer, em seu *Kant and the Claims of Knowledge*, foi ciente da dificuldade de remeter o princípio dos *Axiomas* às categorias de quantidade e, por essa razão, tentou suprir esta “falha” kantiana buscando algum modo de revelar aquela conexão. Faremos nossa tentativa de expor tal relação baseando-nos na de Guyer (1987, p. 191).

O entendimento humano dá a si mesmo funções lógicas tais como os conceitos puros de quantidade. Mas se tais conceitos devem ser usados com referência a algum objeto da experiência, i.e., se nós podemos fazer juízos acerca tanto de objetos singulares, como de um grupo de objetos, ou de parte de um grupo de objetos, então isso implica que nós podemos dividir em unidades o que nos é dado na intuição empírica (e, por conseguinte, também reunir essas unidades) de modo

que nossos juízos acerca de todos, de alguns ou deste ente x, possuam sentido na experiência, em outras palavras, para que algum objeto da intuição empírica seja subsumido por nossas categorias de quantidade. Mas aquilo que nos é dado na intuição empírica só é divisível na medida em que é algo oferecido no espaço e no tempo. Não fossem as formas da intuição, no fenômeno nada seria distinguível, pois, apenas para introduzir por ora a importância das formas puras da intuição no princípio dos axiomas, um objeto da experiência só é diferente de outro na medida em que eles ocupam distintas regiões do espaço e do tempo. Assim, fica claro que nossos juízos sobre quantidades só adquirem aplicação empírica quando referidos aos objetos divisíveis da intuição. O uso empírico das *três* categorias, portanto, parecem depender apenas de um *único* princípio (*Axiomas da Intuição*), a saber, exatamente aquele que afirma a divisibilidade dos fenômenos em geral de acordo com a maneira como eles são acolhidos, i.e., pela síntese da intuição pura. Do mesmo modo, o esquema das três categorias é apenas um: o número. A categoria básica de quantidade parece ser a unidade: se ela esquematiza-se, se algo nos fenômenos dá-se como uma unidade, então fica claro que também as outras categorias encontrarão sua aplicação ou esquematização, pois se referirão aos agrupamentos daquelas unidades<sup>20</sup>.

#### 1.4.1.1 *Quantum* e *quantitas*: Espaço, tempo e quantidades extensivas.

O primeiro traço importante da interpretação heideggeriana dos *Axiomas da Intuição* é a consciência de uma ambiguidade no termo kantiano *grandeza* ou *quantidade*. Para Heidegger (1992, pp. 188-9), tal termo é usado por Kant com referência a dois modos distintos em que algo pode ser ou possuir quantidade e grandeza: grandeza como

---

20. Há um terceiro problema, comum nas discussões sobre os *Axiomas* (GUYER, 1987, pp. 194-5), mas também não discutido por Heidegger em *Que é uma Coisa?*: trata-se da dificuldade enfrentada por Kant ao tentar mostrar que a quantidade dos espaços depende da quantidade do tempo, i.e., da série do tempo ou sucessão. Para Kant, toda síntese do múltiplo fenomênico é, na base, sucessiva. Pois tal síntese é uma contagem, um cálculo e, portanto, toma tempo. Porém, não é claro para todos os estudiosos da *Crítica* que não possamos perceber a quantidade extensiva de um espaço sem o tempo. É o caso por exemplo de Jonathan Bennet (1990, p. 201). Sobre isso, no que diz respeito ao nosso estudo, não é necessário dizer mais.

*quantum* e grandeza como *quantitas*<sup>21</sup>.

A grandeza como *quantitas* seria a que está subentendida na enunciação do princípio e quer significar aquela quantidade a que nos referimos quando falamos da medida de algo, do tamanho de um objeto enquanto soma de uma determinada unidade. Assim, 1 metro pode ser a *quantitas* de algum objeto enquanto é a reunião de 100 unidades de centímetro, e 1 minuto a *quantitas* de um evento enquanto soma de 60 unidades de segundo. Para que uma quantidade nesse sentido seja dada, as partes devem preceder o todo. E, por menor que essa parte ou esse todo sejam, para Kant nós sempre alcançamos a grandeza final por meio de uma síntese (sucessiva) das partes. Porém, a doação das partes e sua síntese posterior produtora de alguma medida só é possível na base de um outro tipo de grandeza, não mensurável e condição de toda a grandeza, de todas as distâncias, de todas as durações. O tamanho de uma sala em metros só é obtido se a sala nos é dada de antemão como espacial independentemente das suas medidas determinadas: antes da sala ser ampla ou apertada, de ter uma altura, largura e comprimento de tais e tais metros, ela “é um ‘em cima’, um ‘embaixo’, um ‘atrás’, um ‘à frente’, e um ‘ao lado’, ou seja, um *quantum*” (HEIDEGGER, 1992, pp. 188-9). O *quantum*, sendo a condição de possibilidade de todas as partes determinadas de uma medida, sendo a grandeza em geral, é sem partes, indeterminável, dado, mas não produzido por uma síntese e incomparável com outras grandezas (*quantitas*). Os *quanta* de toda e qualquer *quantitas* são espaço e tempo.

Para Heidegger (1992, p. 189), quando Kant, na enunciação do princípio dos *Axiomas da Intuição*, afirmou que todos os fenômenos são grandezas extensivas, quis, na verdade, dizer que todos os objetos da nossa intuição empírica são quantidades (*quantitas*) produzidas extensivamente, i.e., por meio de uma progressão sucessiva das partes para o todo. O que é o mesmo que dizer que tudo o que pode ser objeto do conhecimento humano é mensurável. Mas isso só é assim na medida em que as partes na intuição empírica são limitações daquelas totalidades ilimitadas que são espaço e tempo como formas puras da intuição.

Mesmo que Heidegger não declare, sua distinção entre *quantitas*

---

21. Na *Crítica da Razão Pura*, *quanta* (plural de *quantum*) aparece na última linha de um parágrafo enquanto *quantitas* surge na primeira linha do parágrafo seguinte. Ambos, no fim da página A 163/ B 204.

e *quantum* aponta para um problema que tantos outros comentadores empenharam-se em resolver<sup>22</sup>. Trata-se da questão sobre se há ou não uma contradição entre a descrição das formas puras da intuição na *Estética Transcendental* e a função do espaço e do tempo nos *Axiomas da Intuição*. Para que tenhamos maior clareza a respeito desse contraste, relembremos o que Kant diz da intuição pura na *Estética*:

Só se pode representar um espaço uno, e quando se fala de muitos espaços entende-se com isso apenas partes de um e mesmo espaço único. Essas partes não podem tampouco preceder o espaço uno, que tudo compreende, como se fossem suas partes componentes (a partir das quais seria possível sua composição) mas só ser pensadas *nele*. O espaço é essencialmente uno; o múltiplo nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa apenas sobre limitações. (CRP A 25/ B 39, grifo do autor).

A infinitude do tempo nada mais significa senão que toda a magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente. A representação originária *tempo*, portanto, tem que ser dada como ilimitada. (CRP A 32/ B48, grifo do autor).

O problema é que essa descrição do tempo como uma totalidade una e ilimitada não volta a aparecer nos *Axiomas da Intuição*. E o que aí se diz acerca do tempo e do espaço é apenas que através de *suas partes* também os objetos empíricos podem ser representados como unidades e assim ser mensuráveis. Mas é claramente possível defender (GUYER, 1987, p. 193-4) que não há contradição entre os dois tratamentos das formas da intuição. Parece ser verdade que a afirmação kantiana de que toda porção do tempo e do espaço, assim como todo o fenômeno nele

---

22. Paul Guyer, que defende a não contradição entre *Estética* e *Axiomas*, cita (1987, p. 193, nota 9) seus opositores: Normann Kemp Smith (em *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1923), Robert Paul Wolff (em *Kant's Theory of Mental Activity*, 1963) e Gordon Brittan (*Kant's Theory of Science*, 1978).

intuído, não importando o quão pequena seja essa porção, pode ainda ser representada como uma quantidade obtida por meio de partes ainda menores. Sendo esse o caso, a tese da continuidade infinita do espaço, do tempo, e da extensão espaço-temporal dos fenômenos depende daquela descrição na *Estética* das formas da intuição como totalidades ilimitadas, cujas as mais pequenas partes só podem ser obtidas mediante a introdução de limites ideais na continuidade do espaço e do tempo. O tempo e o espaço em si mesmos nunca são obtidos a partir da soma ou da sequência de suas partes, mas são totalidades dadas e condição de toda segmentação contínua e infinita.

Dizer que o espaço e o tempo são grandezas (*quanta*) dadas é dizer que não os obtemos por meio de uma comparação entre os objetos que nos são dados um ao lado dos outro, ou um frente ao outro, ou um em sequência ao outro, mas que para que possamos ter consciência dessas relações já temos que dispor, ou representar imediatamente, o espaço em sua contiguidade e o tempo em sua sucessão ilimitadas. O ser do espaço e do tempo consiste no seu modo de doação e no fato de “conceder àquilo que se mostra por si mesmo [o fenômeno] a possibilidade de se mostrar a si mesmo em toda a sua extensão” (HEIDEGGER, 1992, p. 193). Para a filosofia do sentido histórico do Ser importa mostrar como, com o pensamento de Kant, o tempo e o espaço passaram a compor a determinação da essência da coisa em geral em consonância com o projeto matematizante da natureza e a partir de um modo específico de pensar a relação entre tempo, espaço e o sujeito.

1.4.1.2 O princípio como determinação do ser do ente enquanto ser-objeto mensurável.

Devemos agora atentar brevemente para o modo como Heidegger (1992, pp. 194-7) compreende o argumento que, na *Crítica da Razão Pura* (B 202-3), pretende demonstrar o princípio dos *Axiomas da Intuição*. O argumento afirma que, se todos os fenômenos são intuídos sob as formas da intuição, o múltiplo fenomênico será sempre recolhido de acordo com a síntese que espaço e tempo operam sobre ele. E que espécie de síntese é esta? No instante dessa síntese a totalidade indeterminada do espaço e do tempo se decompõe em partes e é reunida, a cada vez, de um modo determinado: o tempo passa a ser uma determinada sequência e o espaço é definido em certos limites



(HEIDEGGER, 1992, pp. 194-5). Assim, tudo aquilo que se apresente para nós terá um grandeza extensiva determinada, poderá ser medido e comparado. Porém, essa dispersão e subsequente reunião do espaço e do tempo, as quais também atingem e determinam os objetos da intuição empírica, só são possíveis na medida em que há a consciência de uma unidade em geral (conceito puro do entendimento) que acompanha e regula tal síntese. Só na medida em que aquela unidade que é apreendida na intuição dos fenômenos é também pensada por um sujeito, tudo o que nos aparece ganha estabilidade definitiva: assim, o ente será para nós sempre aquilo que possui algum tipo de grandeza espaço-temporal.

Mas o que é que a demonstração do princípio vem afirmar com respeito ao ser de toda coisa? Do ponto de vista das nossas vivências cotidianas já sempre estamos num mundo em que espaço e tempo se fazem presentes: encontramos as coisas como distantes ou próximas e os processos que presenciamos são sempre largos ou breves. Mas esses tempos e espaços cotidianos não são acompanhados pela certeza de sua mensurabilidade objetiva: nas vivências, um “prolongado tempo” nem sempre corresponde à uma larga duração objetiva. Desde ao menos *Ser e Tempo*, Heidegger já nos chamava a atenção para o fato de que a temporalidade e a espacialidade do ser-no-mundo mais próximo e cotidiano não são o espaço e o tempo enquanto possibilidades de todas as grandezas e medidas dos objetos. Nossa relação cotidiana espaço-temporal com o mundo é pré-objetiva. Por outro lado, do ponto de vista da história da compreensão do que é o ente, da história da Metafísica, não é novidade que estar num tempo e num espaço seja uma característica do ente em geral. Mas o que a *Crítica da Razão Pura* veio acrescentar na história do ser do ente, consumando o projeto-de-ser matemático, é, em primeiro lugar, que o estar no tempo e no espaço do ente é uma determinação da coisa *conferida de antemão pelo sujeito* que a alcança e a conhece.

Somente do ponto de vista humano podemos, portanto, falar do espaço, de entes extensos etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos

aparecem, isto é, são objetos da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, denominada sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que objetos são intuídos como fora de nós, e quando se abstrai desses objetos é uma intuição pura que leva o nome espaço. (CRP A 26/B 42).

Essa certeza de Kant de que o espaço é algo que pertence à constituição do conhecimento humano, que não é algo real e independente do sujeito e nem é um atributo das coisas em si mesmas, contrária não só a experiência cotidiana (pois parece bastante evidente, e mesmo Newton assim pensava, que o espaço é o meio real no qual nós e as coisas estamos) quanto toda a história da Metafísica do espaço (para citar apenas um exemplo, lembremos de Descartes afirmando ser a extensão a essência do mundo exterior à alma: para este filósofo, o espaço e o ente ou a matéria são o mesmo, não há espaço vazio).

Mas esta é só a consequência mais fraca da nova determinação do ser do ente que o princípio dos *Axiomas da Intuição* vem inaugurar. O essencial é que, agora, a coisa como objeto, que é o único ente possível de ser descoberto por tal sujeito, é sempre uma coisa mensurável. A medida e a quantidade nunca constituíram tão profundamente o ser do ente até que Kant pudesse mostrar que aquilo que a geometria e a aritmética nos dizem acerca de quantidades espaciais e temporais em geral pode também ser dito acerca de todos os objetos da experiência. A experiência que temos do ente, qualquer que seja ela, tem como uma possibilidade sua a mensurabilidade do mesmo. Ser-mensurável passa a ser uma determinação da coisalidade. Mas, o fundamento e a garantia da matematização do ente está no sujeito, na estrutura mediante a qual ele é capaz de acolher as coisas.

Para nós, a verdadeira contribuição da interpretação heideggeriana dos *Axiomas da Intuição*, reside em nos conduzir a este ponto: a conexão entre mensurabilidade e coisalidade em Kant. E é por esta razão que Heidegger não se atém a discussões sobre se Kant foi feliz ou não em derivar a mensurabilidade dos objetos empíricos das condições subjetivas do conhecimento (a saber, das categorias de quantidade em sua fusão com as formas puras da intuição), ou se a sua demonstração do princípio dos *Axiomas da Intuição* prova rigorosamente a aplicabilidade da matemática à intuição empírica. O que

profundamente interessa à sua interpretação é revelar que tal princípio corresponde a uma decisão fundamental que o Ser-aí histórico (Kant e sua época) tomou no meio e frente ao ente em sua totalidade. O princípio aponta uma transformação no modo como até então o Ser-aí vinha definindo sua posição em relação à coisa, transforma a posição-de-fundo a partir da qual havia sido, até aquele momento, respondida a questão acerca do que é uma coisa, e leva a cabo o projeto matematizante acerca do ser do ente dando abertura ao predomínio, em nossa época, do modo de pensar (e calcular) das ciências. Afinal, que a mensurabilidade constitua o ser do ente enquanto objeto do único conhecimento que nos é possível não é uma Verdade passada e sem efeito para nós. Para Heidegger, a mensurabilidade *a priori* da totalidade do ente é um princípio que continua determinante mesmo para a ciência (física) contemporânea cujo objeto, na maior parte das vezes, nunca se dá sensivelmente, e que, portanto, já não pode ser fundamentada na estrutura lógico-sensível da subjetividade *a priori* de Kant:

Na ciência contemporânea encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o *poder calcular antecipadamente*, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança e a certeza são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. *O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso.* (HEIDEGGER, 2009b, p. 49, grifos nossos).<sup>23</sup>

#### **1.4.2 O *a priori* do sentir: *Antecipações da Percepção.***

Sem realidade, não há real, sem real não há sensível. (HEIDEGGER, 1992, p. 210).

Atenemos antes de tudo para o título da seção sob o qual Kant apresenta o segundo princípio transcendental. Pois o título já nos oferece qualquer coisa de estranho, e causa-nos um espanto do qual o mesmo

---

23. A discussão sobre a mensurabilidade e a física mais recente será um pouco mais discutida na última seção (3.3) de nossas considerações finais.

Kant já estava ciente<sup>24</sup>. O título é *Antecipações da Percepção*. De início, o termo *antecipações* em separado não nos parece inusitado. E, de fato, não o é, considerando que todos os princípios do entendimento puro reunidos sob aqueles nomes gerais na tábua dos princípios devem ser antecipações em certo sentido. Pois os princípios não são outra coisa que regras<sup>25</sup> do uso objetivo das categorias (CRP A 161/ B 200). Isto quer dizer que os princípios são aquilo com base em que as categorias do entendimento puro regulam de *antemão* a experiência do sujeito empírico, ou ainda, eles mostram como cada classe de categorias deve operar junto às formas puras da intuição de modo a constituir um campo transcendental a partir do qual a experiência de qualquer sujeito empírico é possível. No caso específico do segundo princípio, Kant está tratando das possibilidades do uso objetivo das categorias de qualidade (realidade, negação, limitação), investigando como estas ligam-se àquilo que preenche o espaço e o tempo (à matéria da intuição e não propriamente às formas que em si mesmas nunca são intuídas) permitindo a produção de juízos sintéticos *a priori* e conferindo condições e limites a nossa experiência.

Nosso verdadeiro espanto com o título da subseção começa não diante do fato de Kant restringir o uso do termo *antecipações* para o princípio transcendental concernente às categorias de qualidade enquanto poderia tê-lo conferido a todos os demais, mas, sobretudo, perante o fato de este termo, *antecipações*, aparecer junto a outro, *percepção*. O que é estranho é justamente que o segundo princípio venha a ser um enunciado que diz algo sobre as nossas percepções *antecipadamente*, ou seja, antes de nossas experiências perceptivas.

Se ainda não é clara a razão do nosso espanto (e o de Kant), que nos seja permitido buscar uma definição para o termo *percepção* na *Crítica da Razão Pura*. Em primeiro lugar, em um sentido amplo (CRP A 320/ B 376), *percepção* quer dizer muita coisa: é toda e qualquer representação desde que dela se tenha consciência, i.e., desde que esta

---

24. Disse Kant: “isto mereceria ser chamado de antecipação em sentido extraordinário, porque parece estranho antecipar a experiência naquilo que concerne precisamente à matéria dela, a qual somente dela pode extrair-se. E aqui é assim efetivamente.” (CRP A 167/ B 209).

25. Entendemos que os princípios sejam “regras” apenas no sentido de que eles expõem a regularidade das atividades do entendimento, os modos fundamentais e primeiros da síntese.

representação seja a de uma consciência humana (empírica ou transcendental). Assim, uma percepção pode ser objetiva quando é uma representação referida de algum modo a um objeto constituído empiricamente ou *a priori*: a intuição é aquela percepção que se refere imediatamente ao objeto, enquanto o conceito o faz por meio de um sinal comum a vários objetos da intuição; ambos podem ser tanto empíricos quanto puros; a ideia, por sua vez, é uma percepção objetiva só na medida em que tenta, mas não consegue, referir-se a algum objeto (a rigor, não há objetos para as ideias da Razão nem no âmbito transcendental, nem no âmbito da experiência concreta por aquele possibilitada). Ainda sob o mesmo sentido amplo, a percepção também pode ser subjetiva quando, enquanto representação com consciência, não faz referência a qualquer objeto, mas somente à afecção do sujeito, a uma modificação do seu estado, ou seja, àquilo que o sujeito *sente* independentemente da referência ao objeto que lhe causa o sentir. De fato, uma análise transcendental pode separar a sensação dos demais modos de representação e perceber que, assim, sozinha, a sensação não tem nenhum objeto determinado na medida em que ainda não atua sobre ela nenhuma espécie de síntese (nem da intuição, nem do entendimento, nem a da junção desses elementos), sendo que só a síntese é constitutiva do objeto para o conhecimento humano. Com razão, vista desde a experiência, essa exclusão é abstrata demais. Porém, em resumo, é essa parte da extensão do amplo conceito percepção que está em jogo no título: nele, percepção indica aquela representação na consciência (empírica) acompanhada de *sensação* (CRP B 147, B 207). É com o significado de sensação que Kant emprega o termo percepção no título que estamos examinando<sup>26</sup>. De fato, como veremos, é sensação e não

---

26. Körner também confirma isso quando prefere chamar as *Antecipações da Percepção Empírica* e os *Axiomas de Axiomas da Percepção Pura e Empírica*. Sua razões são dadas neste parágrafo, quando comenta os *Axiomas da Intuição*: “Kant emplea el término 'intuición' [Anschauung] casi como sinónimo de 'percepción' [Wahrnehmung]. Las principales diferencias son dos: primero, que 'la intuición' abarca no sólo a la percepción, sino a lo que le correspondería em los seres que aprehendieran los casos particulares de modo diferente a como lo hace el hombre – un modo que en virtud de ello debe ser desconocido - ; segundo, que 'percepción', o mejor aún, su equivalente en alemán, es empleado siempre con el sentido de 'percepción empírica'. Creo que es posible aclarar el sentido de que hace uso Kant empleando únicamente el término 'percepción', calificándolo, cuando sea necesario, como pura, empírica

percepção que aparece na enunciação do segundo princípio transcendental em ambas as versões da *Crítica*. O mesmo diz que algo do nosso modo de sentir por meio dos cinco sentidos do corpo humano pode ser antecipado por um trabalho das categorias de qualidade sobre a matéria da sensação. Algo, então, não nos soa estranho nessa afirmação?

Evidente que sim. Pois não é de se esperar que a sensação seja exatamente o âmbito da pura passividade, da receptividade absoluta que tem que existir para que o conhecimento humano seja possível? Em outras palavras, não é a nossa sensação que recebe imediatamente a matéria da intuição de modo a que esta possa ser determinada pela série de sínteses (desde a sua apreensão no espaço e no tempo, passando pela determinação dessa matéria pelos conceitos empíricos, depois pela síntese da reprodução da imaginação empírica e, finalmente, na unidade geral, categoria, que atua sobre esta matéria a fim de lhe conceder uma estabilidade definitiva – tudo isso claro, não numa ordem cronológica)? Se a sensação nada pode produzir espontaneamente, o que ela pode e deve acrescentar à matéria que lhe é dada? Mas, se no segundo princípio falar-se-á das categorias de qualidade, será mesmo que é a percepção/sensação que antecipa algo do que lhe é dado ou alguma coisa que a esse dado ela possa aplicar?

Como diz Heidegger (1992, p. 199): nós não podemos criar o ente em sua totalidade, portanto, para que nosso conhecimento do ente seja possível, este deve afetar-nos de algum modo. Os modos comuns como somos afetados pelo ente que nos é completamente exterior são todas as modalidades de sensações produzidas em nós (em nossa consciência empírica) por meio dos sentidos. A matéria dessas sensações não é algo que pertença de antemão às disposições dos nossos órgãos dos sentidos, ao menos quando pensamos em nossa experiência cotidiana: as propriedades que vemos, tocamos etc. nos objetos, não são lá colocadas pela nossa visão, ou por nosso tato e assim por diante. Logo, como o próprio Kant sabia, a matéria da sensação parece ser tudo o que não pode ser antecipado ou conhecido *a priori*, antes da experiência.

---

o (en tercer lugar y muy rara vez) no humana. De este modo pueden eludirse los sentidos engañosos de la palabra inglesa 'intuición' [intuition] y los axiomas de intuición podrán expresarse como axiomas de percepción pura y empírica" (Körner, 1983, p. 73, último colchete nosso).

Mas já que nos fenômenos há algo, a saber, a sensação (enquanto matéria da percepção), que não é jamais conhecido *a priori* e que portanto perfaz propriamente a diferença entre empírico e o conhecimento *a priori*, segue-se que a sensação é propriamente aquilo que de modo algum pode ser antecipado (CRP A 167/ B 208-9).

Contudo, parece ainda que, com o título *Antecipações da Percepção*, Kant estaria afirmando que alguma espécie de antecipação do conteúdo da sensação acontece. De fato, algo da sensação é conhecido *a priori*. Claro que se trata de uma antecipação da sensação em sentido geral, não da antecipação desta ou daquela sensação em particular, ou seja, em toda sensação humana algo do modo como a matéria em geral se oferece pode ser conhecido antes de qualquer doação efetiva.

Já neste instante do nosso texto podemos nos referir a um problema do qual a interpretação heideggeriana é consciente (HEIDEGGER, 1992, p. 199). Por mais que Kant utilize nessa subseção o termo percepção/sensação no sentido meramente subjetivo, i.e., apontando para o efeito de algo sentido e experimentado no sujeito, mesmo assim, o termo continua ambíguo: pois podemos entender sensação tanto como o sentir enquanto ato do corpo humano ou como aquilo que nesse sentir é sentido, uma cor, um cheiro, uma espessura, um som ou sabor, todos elementos que, a rigor, parecem pertencer às próprias coisas ou a suas partes (a cor amarela de uma bandeira que vejo parece pertencer à própria bandeira mesmo que a cor esteja na bandeira de um modo diferente daquele que eu percebo). Sendo assim, quando Kant fala de antecipação da sensação ele está se referindo ao âmbito do sentir ou do que é sentido?

A verdade é que se fizermos essa pergunta para as ciências elas dirão que há antecipações, ou melhor, uma condição prévia do nosso modo de perceber, nos dois setores para os quais a palavra sensação aponta. Segundo elas, os objetos que vemos quando nossos olhos estão abertos para o mundo estão condicionados pelas características fisiológicas do olho humano que, no estado normal desse órgão do sentido da visão, são tais e tais. O olho humano vê “mais e melhor” que o de um cão, mas menos que o de uma ave de rapina. O olho humano são “vê mais e melhor” que o olho humano doente, pois o vê segundo as

condições perfeitas da visão. O olho delimita, para cada ser vivo que enxerga, a esfera daquilo que por ele pode ser visto. O mesmo pode ser dito acerca de todos os órgãos dos sentidos do corpo humano, todos eles condicionam de antemão (por meio de suas características físicas) aquilo que pode ser sentido. Portanto, segundo as ciências: os nossos órgãos do sentir antecipam por meio de suas propriedades anatômicas as características do que pode ser visto. Todavia, dirão as ciências, há uma contrapartida por parte daquilo que é sentido: o perfume de uma flor ou o sabor de um alimento não dependem apenas da forma como nossas narinas e nosso paladar são capazes de decodificar (em conexão com zonas do cérebro) o que se lhes apresenta, mas também das características orgânicas, das próprias moléculas que produzem cheiro e sabor na flor e no alimento.

Não há dúvida que a resposta das ciências para o que seria uma antecipação ou um condicionamento prévio no que diz respeito à sensação humana pode estar certa a ponto de parecer bastante óbvia. Todavia, o que pretendemos nesse texto, com o auxílio da interpretação heideggeriana, é mostrar que a reflexão de Kant acerca de uma antecipação no fenômeno da percepção não se move no mesmo ambiente que as respostas científicas. A antecipação não acontece, para Kant, nem em função de certas atividades objetivas dos órgãos do sentido do corpo humano, nem corresponde àquelas propriedades realmente existentes nos corpos exteriores ao nosso, propriedades que seriam a causa objetiva do que sentimos. Pois, uma reflexão transcendental sobre a sensação não pode partir de um campo objetivo já determinado, mas investigar as condições de possibilidades de toda e qualquer objetividade.

Feita essa introdução, convém exibir, antes de adentrarmos mais fundo na interpretação heideggeriana, a enunciação do princípio transcendental das *Antecipações da Percepção* em cada versão da *Crítica da Razão Pura*:

O princípio que antecipa todas as percepções enquanto tais, diz: em todos os fenômenos, tem a sensação, e o real que lhe corresponde no objeto (*realitas phaenomenon*) uma quantidade intensiva, isto é, um grau. (CRP, A 166).

O seu princípio é: em todos os fenômenos, o real,



que é objeto de uma sensação, possui quantidade intensiva, isto é, um grau. (CRP, B 297).

Acompanhemos, então, a partir de agora, a interpretação heideggeriana desse princípio transcendental.

#### 1.4.2.1. Real

A interpretação começa perguntando pelo “real”. Como se deve entender o uso desta palavra nas enunciações do segundo princípio? O que é o real que, em todo fenômeno, corresponde à sensação enquanto objeto? Num primeiro instante, Heidegger (1992, p. 203) descarta que real possa querer dizer para Kant algo como *existência efetiva* das coisas. Esse é o sentido habitual que *realidade* possui, hoje, para nós. Seguindo os exemplos de Heidegger, é sob essa perspectiva que podemos compreender o uso do termo “realidade” e de suas variações em expressões como “o problema da realidade do mundo exterior”, “pensar realisticamente em política”, “arte realista”. Nesses usos, a cada vez, a realidade é o que deve ser levado em consideração se quisermos atentar para *o que de fato existe*, do qual sempre corremos o risco de afastar-nos mediante pensamentos e representações cada vez mais abstratas, irreais.

Heidegger justifica sua afirmação alegando que Kant se utiliza, ao tratar do significado amplo do termo realidade, da compreensão metafísica tradicional do termo. Segundo essa tradição, que, conforme Heidegger (1992, p. 204), teria chegado até Kant por meio do manual de Baumgarten, realidade não é o mesmo que existência efetiva. “Realidade vem de *realitas*; chama-se *realis* àquilo que pertence à *res*, que quer dizer coisa” (HEIDEGGER, 1992, p. 203). Portanto, realidade é o que pertence à coisa enquanto essência, tudo o que é real são determinações que pertencem à verdadeira essência de uma coisa. Desse modo, quando Descartes diz que a essência das coisas materiais é a extensão, ele estaria dizendo que a extensão é uma realidade de todas aquelas coisas que são exteriores ao espírito. E o curioso é que Descartes *afirma* essa realidade ou essência das coisas do mundo antes mesmo de *provar* que tais coisas existem efetivamente fora da alma<sup>27</sup>.

---

27. Pensamos que o exemplo das *Meditações* combina perfeitamente com o que Heidegger pensa ser o sentido metafísico-tradicional de realidade, mesmo que

As provas ontológicas da existência de Deus deixadas pela tradição, das quais também Descartes tem a sua versão, mostram que existência era pensada não como sinônimo de realidade, mas como *uma* realidade das coisas, em outras palavras, existência (ser efetivo) era uma das determinações da essência (realidade) de Deus. Na sua tentativa de derrubar essas provas, Kant, pela primeira vez, argumenta (*CRP* A 598/B 626) que a efetividade não pode ser um predicado real das coisas, ou seja, existência não pertence à essência de qualquer coisa: do ponto de vista da sua realidade, um Deus efetivamente existente e um Deus apenas possível não diferem em nada, pois, em ambos os casos, trata-se “da mesma coisidade, [...], do mesmo *quê*, da mesma *res*, possível ou efetiva” (HEIDEGGER, 1992, p. 204). Um outro momento da *Crítica* corrobora o parecer de Heidegger acerca da diferença entre realidade e existência em Kant. Trata-se, aponta Heidegger (1992, p. 204) da divisão da tábua das categorias. Lá, existência (e seu oposto, inexistência) é classificada como uma categoria de modalidade, em contraste com possibilidade e necessidade. A categoria de realidade, por outro lado, compõe o trio das categorias de qualidade. E seu oposto não é a inexistência (ou uma mera possibilidade), mas a negação, ou seja, aquilo que não determina essencialmente e positivamente o que é a coisa, mas o que revela o que lhe falta, determinando-a negativamente, como quando se diz que a alma não é extensa. Isso, se pensarmos não no uso transcendental da categorias de negação ou realidade, e sim no seu uso meramente lógico, ou seja, nos juízos que não são constituintes da experiência.

Segundo Heidegger (1992, p. 295) esse significado de realidade herdado da tradição é utilizado por Kant em alguns breves momentos (um deles ocorre em *CRP* A 109): aparece, por exemplo, quando Kant pergunta pela *realidade objetiva* das categorias, querendo saber com que direito pode-se dizer que conceitos puros do entendimento fazem parte da coisalidade de toda coisa, ou da objetividade de todo objeto. Assim, ele pergunta, por exemplo, como podem as categorias puras de quantidade aplicarem-se aos objetos da experiência se tais categorias não são resultado de comparações e abstrações no âmbito dos objetos empíricos. Em *A Tese de Kant sobre o Ser*, Heidegger (1983, p. 249) diz que a expressão *realidade objetiva* significa, para Kant, a coisidade (ou seja, aquilo que uma coisa é, o conjunto das suas determinações

---

Descartes não empregue “realidade”, mas sim “essência”.

essenciais) posta como objeto.

Mas, no caso específico do significado do termo “real” na enunciação do princípio das *Antecipações da Percepção*, Kant já estaria lidando, segundo Heidegger (1992, pp. 204-5), com uma interpretação crítica do conceito de realidade da tradição. Agora, o real, enquanto matéria da intuição ou objeto da sensação, não é nem a substância material efetivamente existente que de algum modo nos afetaria, nem o conjunto das determinações da essência de toda coisa. O real é visto desde o ponto de vista de uma filosofia transcendental. O real é o primeiro aspecto coisal que nos solicita, o primeiro e mais básico *qué* que se mostra no fenômeno, condição para todo e qualquer modo de aparição de algo na percepção. É o primeiro conteúdo quididativo do fenômeno, o que deve primeiramente preencher o vazio do espaço e do tempo para que qualquer coisa possa ser algo para nós, fenômeno. O real, desde a perspectiva transcendental, i.e., desde o ponto de vista das perguntas pelas possibilidades da experiência, pode tanto corresponder a um ente existente de fato quanto a uma mera ilusão ou aparência em sentido ordinário. Sem algum grau de aparição primeira, nada se pode dizer acerca da efetividade ou não das coisas exteriores. O real, portanto, é o primeiro *quale* do objeto em geral, e independe da presença efetiva das coisas no exterior do sujeito.

#### 1.4.2.2 Quantidade intensiva (grau).

E o que quer dizer, no princípio enunciado, quantidade intensiva? A quantidade intensiva é melhor compreendida quando a tomamos em oposição à quantidade extensiva. Quando Kant fala da quantidade do que nos é dado na intuição ou na sensação quer nos mostrar a possibilidade de sempre aplicarmos uma medida de grandeza àquilo que se nos mostra imediatamente. O primeiro princípio (*Axiomas da Intuição*) mostrou que toda a matéria que recebemos sob as formas puras da intuição possui sempre uma quantidade referente as suas dimensões espaço-temporais. Para tudo o que é dado na intuição podemos sempre perguntar “quanto?”, querendo com isso dizer: “qual sua extensão?”, “quão grande é o objeto”, “quanto ele durou”. Espaço e tempo são, portanto, a condição da quantidade extensiva contínua dos objetos. Mas, como vimos, essa afirmação não é tão óbvia. Uma determinada quantidade extensiva é sempre uma *unidade* que reúne

(sintetiza) uma série de *partes* espaço-temporais do objeto. Se eu percebo o quão longe estou agora da estante onde se encontra um livro do qual preciso é porque a distância é intuída e unificada com base na série de partes do espaço que me separam da estante. Se me pergunto pelo tempo que levei, até este momento, para escrever este texto, é porque esse processo temporal visto agora em sua unidade (dez horas, por exemplo) foi primeiramente vivido (e pensado) numa série sucessiva de partes do tempo. Para que haja um objeto da intuição (com quantidade extensiva) é necessário que as formas puras do espaço e do tempo, que em si mesmas são um todo sem partes, sejam determinadas pelas categorias de quantidade do entendimento puro, resultando, assim, a totalidade das formas puras em uma multiplicidade de partes sucessivas e simultâneas. Essas partes, por sua vez, são o que é reunido no instante em que um determinado objeto nos aparece dotado de uma quantidade específica qualquer.

Por contraste, a quantidade intensiva só pode ser aquela quantidade do que nos é dado na sensação e que não depende da reunião de suas partes espaço-temporais. Dois cartões vermelhos com a mesma dimensão espacial, e mesmo sendo vistos, cada um, durante o mesmo período de tempo<sup>28</sup> (dois segundos, por exemplo) por um sujeito qualquer, podem apresentar diferenças quanto a sua intensidade: o primeiro pode aparecer ao observador como mais saturado que o segundo. O mesmo pode-se dizer da intensidade de uma dor de cabeça, do teor de sal de uma comida, da agudeza de um som de violino: todas essas sensações podem ser mais ou menos intensas independentemente das suas durações ou do tamanho dos objetos que as despertam. A quantidade intensiva do real de uma sensação não requer a doação primeira das partes, de modo que a grandeza intensiva já é sempre percebida como uma unidade. Kant chama a cada uma dessas unidades de grau. “Um som alto, por exemplo, não é composto por um certo número desses sons, mas do som baixo ao alto, há uma graduação do grau” (HEIDEGGER, 1992, p. 206). A percepção da multiplicidade dos graus de uma sensação acontece quando a intensidade se aproxima do grau zero e *quase* podemos representar um tempo absolutamente vazio. A variação ou diferenças dos graus do real (sua multiplicidade) só é representada por comparação a uma possível (e nunca efetiva) sensação

---

28. “A apreensão por meio da mera sensação preenche só um instante (se não tomo em consideração a sucessão de muitas sensações)” (CRP A 167/ B 209).

de nada (CRP A 168-9/ B 210-1). É tomando por base a proximidade da negação da sensação que podemos comparar, medir e, inclusive, ordenar por meio de números, a escala de quantidades intensivas (dos menores graus aos maiores) onde nem a máxima, nem a mínima quantidade, são encontradas<sup>29</sup>.

1.4.2.3 O princípio como determinação da essência da sensação desde o ponto de vista transcendental.

Os exemplos que utilizamos para descrever as quantidades intensivas dos fenômenos podem ter sugerido que são os próprios objetos (em si) que possuem essa espécie de grandeza. Mas, na verdade, do ponto de vista transcendental é indiferente que certos objetos coloridos possuam ou não, de fato e em si, propriedades tais que lhes permitam manifestar uma variedade de saturações, ou que os sons efetivamente existentes (artificiais ou não) devam a sua variação de grau que por nós é percebida a qualquer característica física das ondas sonoras. Pois é o real, *no sentido crítico*, que possui quantidade intensiva. O que importa na interpretação heideggeriana é notar que, seja lá qual for a descrição que as ciências produzam acerca do que é efetivamente existente nos objetos da sensação, esses objetos sempre e somente são algo para nós enquanto são percebidos na variação contínua de sua grandeza intensiva. Qualquer que seja o ente, ele será para nós enquanto a sensação que dele temos variar nesse sentido. Sem tal variação, não perceberíamos a diferença entre todas as coisas e coisa nenhuma. Mas isso também não quer dizer que uma antecipação desse

---

29. Segundo Körner (1983, p. 74), ao afirmar este caráter *a priori* quantificável, gradual, da sensação, Kant estaria antecipando uma prática científica que se teria tornado usual na segunda metade do século XIX: o uso da teoria matemática dos limites e do cálculo integral e diferencial para medir a intensidade das sensações. Os exemplos que o comentador oferece são “la ley de Weber-Fachner, que se refiere a la intensidad de la sensación, y los primeros pasos dados por Gossen y Jevons em la teoría económica de la utilidad marginal”. E segue: “Supongo que puede decirse sin exagerar que al formular el principio de las anticipaciones, Kant previó la necesidad de dar una justificación filosófica, y de hecho la dio, a todo lo que se denomina psicometría y a alguna parte de la llamada econometría. No es esto incompatible com su escepticismo ante la posibilidad de que alguna vez pueda aplicarse la matemática a la psicología e incluso a la química”.

tipo dependa de constituições físicas de nossos órgãos receptores. Uma descrição “psicológica empírica” da sensação ou o “esclarecimento fisiológico da sua formação e proveniência” (HEIDEGGER, 1992, p. 207) apenas são possíveis com base naquilo que a reflexão transcendental descobre acerca da constituição *a priori*, e fundada em si mesma, da sensação.

O tratamento transcendental da sensação não é objetivo, ôntico. Para Heidegger, a sensação é pensada ontologicamente, a partir de sua relação com a determinação do ser do ente em geral. A afirmação de que em toda a sensação o real que lhe corresponde (e não esse objeto específico ou aquele, até por que a sensação apreendida isoladamente pela reflexão, não possui ainda nenhum objeto determinado) tem um grau, é a condição de possibilidade de toda experiência, incluindo, sobretudo, a experiência científica. Nunca é o caso de que as investigações científicas sobre as causas das sensações possam explicar o princípio transcendental acerca das mesmas. O que se passa é exatamente o contrário: é o princípio transcendental o fundamento de toda ciência das sensações e do sensível. Pois ele diz algo da coisa em geral do ponto de vista da sua doação, diz algo acerca do que uma coisa tem que ser ou como ela deve se mostrar para que possamos entrar numa relação com ela. O princípio apresenta a essência da sensação “a partir do seu papel no interior da relação de transcendência”, pois ela é tomada, “antecipadamente, como qualquer coisa que entra em jogo no interior de uma relação, que é uma ultrapassagem em direção ao objeto, na determinação da sua objetualidade” (HEIDEGGER, 1992, p. 207) ou em direção à constituição da “realidade” – realidade entendida aqui naquele seu sentido amplo e presente na história da Metafísica até Kant. O princípio trata do real enquanto um “quê” geral que deve ser previamente representado (possuindo uma variação de grau) a fim de tornar possível toda e qualquer acolhida dos nossos sentidos. Ele mostra como a sensação e o sensível (o real) devem compor *a priori*, e por meio da esquematização das categorias de qualidade, o âmbito geral no qual algo, qualquer coisa, possa se mostrar a nós como objeto. Contudo, “nenhum ‘qualquer coisa’, nenhum ‘quê’, foi alguma vez sentido por um homem. [...] Um ‘qualquer coisa’ não se deixa ver, nem ouvir, nem cheirar, nem gostar ou tocar” (HEIDEGGER, 1992, p. 210), e é por isso que não valem, no princípio, descrições empíricas acerca do funcionamento do corpo que sente. Assim, a afirmação de que todo o

real possui um grau compõe *um* elemento dentro da determinação mais geral da realidade enquanto conjunto completo das determinações da essência dos ente. E é tal consideração sobre o real a possibilidade de qualquer sensação do ponto de vista empírico. Se o princípio apresentamos a essência da sensação em relação à essência da coisa ou do objeto em geral, diz-nos, então, algo do ser do ente em sua totalidade, e portanto, ainda que possa ser ignorado pelas ciências, não pode por elas ser ultrapassado ou contestado. As verdades do ponto de vista ôntico são ineficazes perante a verdade do Ser.

Segundo a interpretação de Heidegger, as reflexões transcendentais de Kant acerca da sensação só são compreendidas quando se entende que o filósofo pensa o acontecimento do Ser de sua época. Fora das conexões da *Crítica da Razão Pura* com o projeto-de-ser matemático, o princípio das *Antecipações da Percepção* parece-nos algo absolutamente estranho. Só a partir do matemático entendemos o quanto a sensação pareceu a Kant um elemento problemático do conhecimento humano: havia de reconhecer-se que não há conhecimento sem esse elemento que, aparentemente, é sempre *a posteriori*, o sentir. Mas se o matemático anseia sempre por uma auto-fundamentação do saber a partir somente da estrutura geral deste saber tomando-a como totalmente livre de tudo o que não é absolutamente regular e constante, então, a sensação, quase sempre enganosa, era um problema. Coube a Kant pensar o quê da sensação é possível conhecer *a priori* com total e necessária certeza.

Para nós, homens de outra época, nossa ciência já deu passos muito maiores na explicação dos fenômenos sensíveis. Nós já sabemos acerca de cores e sons, por exemplo, dados que ultrapassam e muito as nossas capacidades receptivas. Sabemos, entre outras coisas desse tipo, que o vermelho de uma rosa é objetivamente um conjunto de ondas luminosas com tal comprimento e tal vibração que afeta nossa retina e excita nossas fibras nervosas para que, então, se produza em algum lugar do cérebro a imagem ou a sensação do vermelho da rosa. Mas o fato de hoje não prestarmos atenção à pura doação do vermelho, como o fez Kant, mas sim à causa dessa doação, não significa uma pobreza de conhecimento própria à ciência da época de Kant, nem uma limitada compreensão do papel da subjetividade por parte da “epistemologia” kantiana. O que aconteceu de lá pra cá, cremos que esta seria a resposta de Heidegger, foi alguma mudança significativa em nossa compreensão

do Ser do ente com base na qual se seguiu uma alteração nos modos como compreendemos o que é *objetivo*, *subjetivo*, e aquilo que medeia entres os dois, a saber, a sensação (HEIDEGGER, 1992, p. 199). O fato é que, hoje, nas explicações causais das sensações, o que num primeiro instante parece corresponder ao subjetivo não é encarado do ponto de vista transcendental, pois tudo o que se pode dizer acerca dos ingredientes subjetivos na composição de causas de uma sensação é dito tomando esses ingredientes desde algum ponto de vista objetivo: há uma região do saber que explica objetivamente como os olhos vêem, outra que explica como a pele sente, e uma ciência que trata da região objetiva onde propriamente a sensação se dá, o cérebro, e suas relações com todas as partes do corpo. A ciência não parece preservar seu fundamento no sujeito transcendental, fundamento pela primeira vez exposto por Kant. E não é só na ciência contemporânea que podemos encontrar exemplos a fim de ilustrar como a compreensão do que seja a sensação transforma-se conforme as alterações na compreensão do Ser do ente em geral. Os pareceres dos filósofos sobre o sensível, filósofos que para Heidegger são alguns dos homens que realmente puderam compreender o acontecimento de Ser de sua época, mostram – desde o desprezo platônico pelo sensível até a revitalização deste em Nietzsche – algo dessa imbricada relação.

### **1.4.3 O estar em relações do objeto: Analogias da Experiência**

O princípio transcendental das *Analogias da Experiência* deve, enquanto um princípio dinâmico, dizer algo acerca da objetividade do ponto de vista de sua independência em relação à intuição e a percepção (sensível) do sujeito, ou seja, deve referir-se à existência e à subsistência do objeto enquanto indiferente à nossa percepção empírica. Numa perspectiva mais heideggeriana, isto faz recordar a facticidade e a finitude humana: o objeto não é por nós criado, antes deve ser *dado para* o nosso perceber. O ente, para ser de fato um objeto, necessita perdurar mesmo quando eu não o estiver percebido. Mas, para que o ente-objeto permaneça para além do ato ocasional da percepção, deve-se expor as relações que o objeto mantém não apenas com o sujeito (o que é o caso nos princípios dos *Postulados*), mas com os outros objetos. Mais ainda, estas relações precisam mostrar o caráter necessário e universal que convém a uma relação sempre subsistente no fenômeno



mesmo. Isso só é possível caso as relações não sejam obtidas por meio de observações frequentes dos seus casos, mas possibilitadas *a priori*, fornecidas pela própria Razão Pura. O conhecimento humano não é capaz de dar origem ao ente que lhe faz frente, mas para que o objetar seja possível inclusive quando o eu não está presente, a objetividade em geral já deve ter sido dada pela estrutura *a priori* daquele conhecimento.

Ora, é certo que, na experiência, as percepções se reportam umas às outras, de uma maneira apenas acidental, de modo que das próprias percepções não resulta nem pode resultar evidentemente a necessidade de uma ligação, porque a apreensão é apenas a reunião do diverso da intuição empírica e nela não se encontra nenhuma representação de uma ligação necessária da existência dos fenômenos que ela junta no espaço e no tempo. (CRP A 177/ B 219).

Do ponto de visto empírico, as percepções são sempre heterogêneas. Nada, com base apenas na experiência sensível, autoriza-me a ligar necessariamente duas percepções. Como nenhuma percepção pode se dar fora do tempo, o sujeito apenas é capaz de perceber a *permanência* constante de uma percepção, a *sucessividade* entre uma percepção X e outra Y, ou a *simultaneidade* de certas outras percepções. Porém, tais determinações temporais do que é percebido (permanência, sucessividade e simultaneidade) ainda não dizem nada acerca dos objetos independentemente do meu ato de percebê-los sempre sob a forma geral do tempo, embora, tais determinações gerais do tempo já indiquem o caminho pelo qual devemos procurar as verdadeiras ligações necessárias entre os objetos percebidos. Quando encontrarmos as ligações necessárias entre as percepções, saberemos as verdadeiras posições de cada fenômeno na unidade da conexão de todo o resto fenomênico. A conexão necessária entre os fenômenos, que determina a existência subsistente dos objetos independentemente da percepção subjetiva, é o que busca toda a ciência natural: o que a ciência, então, encontra como necessário ela chama de lei, e o conjunto das conexões expresso sob a forma de leis é a própria natureza (CRP, A 216/ B 263). Contudo, enquanto na reflexão transcendental busca-se outras leis, aquelas que *a priori* tornam possível a natureza, o que elas determinam

não é a natureza em sentido ôntico ou empírico, desde a perspectiva de ciências particulares, mas a experiência em sua totalidade. Com isso já compreendemos a razão da palavra “experiência” no título dado aos princípios que passaremos ainda a investigar. Por ora, perguntemo-nos por que tais princípios são ditos *analogias*.

Os princípios devem possibilitar a determinação do encadeamento efetivo (realmente existente para além da percepção) dos fenômenos. A existência do objeto percebido, contudo, nunca pode ser por nós produzida, apenas podemos saber como procurá-la “a partir de regras determinadas, podemos mesmo calculá-la como necessária, mas nunca poderemos algumas vez produzi-la por um golpe de magia” (HEIDEGGER, 1992, p. 216). Assim, mediante os princípios em busca dos quais estamos, dada uma percepção X eu estou autorizado a esperar uma percepção Y, mas não a produzi-la. Mais do que “autorizado”, se o princípio realmente for determinante da objetividade, estou *obrigado* a essa espera. Este tipo de inferência, que a partir de um particular me obriga a esperar outro particular, chama-se analogia. Propriamente, analogia é uma relação entre relações mais do que entre particulares, e formalmente pode assim ser expressa: “tal como X está para Y, assim A está para B”. Uma analogia assim definida tem também seu uso na matemática, como no seguinte exemplo:  $4 + 5 = 6 + x$ . Na medida em que a analogia matemática estabelece uma relação entre relações quantitativas, quando um dos elementos das relações faz falta, este poderá ser imediatamente construído (no exemplo acima, a analogia permite descobrir o valor de X, i.e., 3)<sup>30</sup>. Mas o uso transcendental da analogia é distinto. As relações que a analogia põe em relação não são quantitativas, mas qualitativas.

---

30. Ao contrário dos princípios dinâmicos, os princípios matemáticos permitem uma construção *a priori* dos fenômenos, não uma produção da sua existência, evidentemente, mas somente uma construção em relação à sua possibilidade. O exemplo de Kant (*CRP* A 179/ B 221) é bastante claro: “Assim, por exemplo, mediante cerca de 200 000 vezes a claridade lunar poderei compor e determinar *a priori*, isto é, construir o grau das sensações da luz solar”. Não posso produzir a luz solar efetivamente, mas posso determinar *a priori* a quantidade possível da sua sensação. Nesse sentido, os princípios matemáticos são por Kant chamados *constitutivos* e os dinâmicos *regulativos*. As analogia, por exemplo, regulam *a priori* nossa expectativa em relação a posição dos fenômenos dentro do conjunto da experiência.

[relações qualitativas] nas quais, dados três membros, apenas posso conhecer e dar *a priori* a relação com um quarto, mas não esse quarto membro; tenho sim uma regra para o procurar na experiência e um sinal para aí o encontrar. (CRP A 180/ B 222, grifo do autor, colchetes nossos).

A regra não permite construir e oferecer a percepção particular ainda não conhecida, apenas saber em que relação com as outras percepções particulares já dadas ela, de fato, estará. Ilustremos com um exemplo: digamos que posso saber a relação efetiva entre duas percepções heterogêneas como a percepção do brilho do sol e a percepção da pedra aquecida; assim, por analogia a esta relação já conhecida, devo esperar que a percepção de uma chama queimando siga-se uma outra, embora eu não saiba nem possa dizer qual, que com ela se relacione necessariamente do mesmo modo como se relacionam as duas primeiras. O que as analogias determinam é exatamente as espécies de relações nas quais necessariamente eu devo esperar encontrar os entes em toda e qualquer experiência. Mesmo que, por enquanto, não saibamos quais relações são essas, já somos capazes de compreender o sentido do princípio geral das analogias que na obra de Kant é expresso nos seguintes modos: “A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções” (CRP B 218), “Todos os fenômenos estão, quanto à sua existência, submetidos *a priori* a regras que determinam a relação entre eles num tempo” (CRP A 177). Logo mais nomearemos duas destas regras e investigaremos ao menos uma delas a fim de mostrar como pode ser ditada a partir da estrutura *a priori* da Razão. O fio condutor para tal descoberta será, como já sabemos, a relação dos fenômenos com o tempo.

Kant também diz das analogias que elas são “regras de determinação do tempo” às quais devem estar submetidas “todas as determinações temporais empíricas”. Sendo três os *modos* do tempo (permanência, sucessão e simultaneidade) três são estas regras de determinação da existência do fenômeno em relação ao tempo uno. (CRP A 177-8/ B 220). Ao lembrar-nos disso, Heidegger (1992, pp. 217-220) parece não atentar para um problema corrente nas interpretações da determinação kantiana do tempo. O problema poderia ser posto do seguinte modo (ALLISON, 1983, p. 199, nota 1): o que Kant quis dizer com “modos” do tempo? Seriam todos estes três modos propriedades do

tempo nele mesmo, enquanto forma da intuição? A questão torna-se mais difícil ainda quando se considera uma outra passagem da *Crítica* (CRP A 183/ B 226) onde o filósofo afirma que a sucessão ou a “mudança não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenômenos no tempo (tal como a simultaneidade não é um modo do próprio tempo, porque neste nenhuma partes são simultâneas, todas são sucessivas)”. Entretanto, ao destacar a permanência como aquilo que, aparentemente, exprime o tempo nele mesmo, Heidegger parece concordar com a tese defendida também por Henry E. Allison, a saber, que, ao menos a sucessão e a simultaneidade não são propriedades do tempo mas apenas propriedades relacionais das coisas no tempo. Para nós, isto está de acordo com a diferenciação que Heidegger faz entre *quantum* e *quantitas* na sua leitura dos *Axiomas da Intuição*: o tempo, pensado como algo em si mesmo (pois apenas se pode pensar o tempo puro, nunca intuí-lo propriamente, i.e., percebê-lo por si mesmo) e sem relação com os fenômenos, é o que propriamente não passa, o estável e permanente por excelência, um puro *quantum*, a condição indeterminada de toda grandeza. Somente quando se considera o tempo em sua relação *a priori* com os fenômenos, pode-se falar de partes do tempo, logo, de sucessão, e da simultaneidade de eventos no interior de cada parte do tempo. Aí então o tempo adquire quantidade determinada. Isto quer dizer que ser-sucessivo e ser-simultâneo são condições conferidas de antemão pelo tempo aos fenômenos, mas o tempo, enquanto doador das condições, não está a elas sujeito. O ser-permanente, por outro lado, é o único modo que se pode dizer, no pensamento, próprio do tempo, não obstante deva também ser uma possibilidade dos fenômenos.

De qualquer forma, os únicos modos nos quais um objeto deve necessariamente relacionar-se com o tempo são aqueles três. E só com base nessas relações necessárias e *a priori* de todo objeto com o tempo é que se pode determinar as relações necessárias e *a priori* dos objetos entre si. Tais relações apontam para a existência constante do objeto que persiste para além do ato perceptivo. Tudo o que por nós pode ser conhecido deve existir necessariamente nessas relações.

Passaremos, então, a seguir, a um exame da primeira analogia da experiência. Mas, antes, devemos fazer aqui uma reflexão metodológica. Decidimo-nos por um recorte: investigaremos apenas as duas primeiras analogias. É verdade que Heidegger analisa apenas a primeira. Logo, devemo-nos perguntar pelas razões que teve para isso. A nosso ver, a

investigação da primeira analogia é suficiente para Heidegger, pois, entendemos que seu interesse é mostrar como Kant, impulsionado pelo projeto-de-ser matemático, re-elabora as determinações ontológicas gerais da coisa que a tradição já havia pensado e, que ademais, podem se entrever na lida cotidiana do homem com as coisas. Ora, na primeira analogia torna-se patente como a noção tradicional e corrente de que nas coisas algo deve permanecer a despeito de suas possíveis alterações, i.e., a ideia de substância, é acolhida desde a perspectiva matemática da *Crítica da Razão Pura*. Partindo desse pressuposto, não poderíamos deixar de considerar a primeira analogia. Por outro lado, pensamos também que a noção de causalidade desenvolvida por Kant na segunda analogia não seria menos cara a Heidegger. No texto da segunda analogia, aparece, pela primeira vez na história do pensamento, uma justificação decisiva para o fato de que podemos tomar o princípio de causalidade como constitutivo de toda a experiência. Heidegger constantemente insistiu que as ciências, desde seu surgimento enquanto ciências modernas, só podem considerar os entes a partir de seus nexos causais<sup>31</sup>. Se Kant procura uma fundamentação para essa decisão científica fundamental, então é porque ele pensa precisamente a transformação, ocorrida na modernidade, da nossa relação com a totalidade do ente ou do modo como compreendemos o que é o ente que podemos conhecer. Desse modo, pareceu-nos importante oferecer algumas palavras a mais que Heidegger sobre a segunda analogia. Não encontramos, entretanto, razões para considerar que a terceira analogia

---

31. Ver por exemplo, uma passagem de Seminário de Zollikon onde Heidegger diz que o princípio da causalidade estrutura o campo de objetos não só para a física clássica, mas também para a física contemporânea, a mecânica quântica: “Mas o princípio de indeterminação [de Heisenberg] não invalida a lei da causalidade e com ela a previsibilidade. Se isso fosse, nunca poderia ter havido a construção e a estrutura da bomba atômica, nem mesmo uma técnica nuclear. O que é invalidado não é o princípio da causalidade cuja validade condiciona a própria existência da física como tal, mas somente uma previsibilidade inequívoca e inteiramente exata. Assim, na bomba atômica só é previsível um limite inferior e superior da força de explosão, mas a previsibilidade permanece, em princípio, pois, sem ela qualquer construção técnica seria impossível. Mais tarde, Heisenberg abandonou o discurso que causa confusão da acausalidade. Não há “visão acausal de mundo”. Como prova é suficiente apontar as pesquisas em curso sobre a técnica de mutação dos genes em relação ao homem” (HEIDEGGER, 2009b, p 175, colchete nosso).

pudesse mostrar algo da correspondência de Kant a qualquer transformação ontológica de uma época. Sendo que o foco de nossa dissertação é a *Crítica* desde a perspectiva da História do Ser de Heidegger, optamos por não discutir a terceira analogia.

#### 1.4.3.1 Estudo da primeira analogia.

O princípio da primeira analogia (dito *princípio da permanência da substância*) é expresso na primeira edição da *Crítica* da seguinte forma: “Todos os fenômenos contêm algo de permanente (*substância*) considerado como o próprio objeto e algo de mutável como sua mera determinação, isto é, como um modo de existência do objecto” (CRP A 182, grifo do autor). E na segunda edição: “Em toda a mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza” (CRP B 224). Se Kant também diz, mais adiante, “que é tautológica a proposição, segundo a qual a substância é permanente” (CRP A 184/ B 227), então, aquele princípio, sendo um juízo sintético puro, não analítico, quer na verdade, ao contrário de simplesmente oferecer a definição de substância, dizer que a categoria da substância, enquanto uma unidade oferecida *a priori* pelo entendimento puro, é também uma determinação da objetividade em geral, e que a substância subjaz, sem aumento nem diminuição, a todas as mudanças nos fenômenos. Entretanto, provar que uma categoria é fundamento de toda a experiência requer o procedimento transcendental, ou em outras palavras, a prova não pode partir (dogmaticamente) do simples conceito substância e impô-lo aos fenômenos, ao invés, deve revelar a estrutura que permite a conexão entre o conceito e o tempo, que é forma de todo fenômeno, a fim de mostrar que o conceito é aplicável à totalidade do ente-objeto. Tal prova reside no primeiro parágrafo da versão da primeira analogia na segunda edição (CRP B 224-5). É esta prova que Heidegger analisa em *Que é uma Coisa?* (1992, pp. 221-2). Entretanto, não podemos deixar de notar que a análise heideggeriana da demonstração do princípio da primeira analogia é bastante concisa e, ao ignorar uma série de detalhes, também obscura. Por essa razão preferimos aqui nos valer da explicação da prova que Henry E. Allison ofereceu em *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Evidentemente, cremos que a leitura que faz Allison desta passagem específica do texto de Kant não apresenta perigo

à interpretação que Heidegger desejou oferecer da primeira analogia. Ao contrário, clarificá-a. Passemos, portanto, a uma análise um tanto detalhada do argumento dividindo-o segundo os passos sugeridos por Allison (1983, p. 201):

1) “Todos os fenômenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a simultaneidade como a sucessão”. Para Allison (1983, pp. 201-2), este primeiro passo do argumento apenas reitera o conteúdo da *Estética Transcendental* porquanto afirma a necessária temporalidade de todos os fenômenos e que o durar permanente (substrato) do tempo, enquanto forma da intuição, é a condição prévia de toda sucessão e simultaneidade. O tempo desempenha um papel fundacional para todos os fenômenos e, por isso, ele é caracterizado como um “substrato”. A introdução deste último termo prepara já para o uso mais adiante (passo 5) de um outro, a saber, “substância”.

2) “O tempo, em que toda a mudança dos fenômenos deverá ser pensada, permanece e não muda, porque só nele a sucessão ou a simultaneidade podem ser representadas como determinações do tempo”. O tempo, na medida em que é a condição de toda mudança, de todo o perpétuo fluxo nos fenômenos, não é ele mesmo alterado ou atingido por essas mudanças. Ele permanece sempre um único tempo, uma totalidade constante e permanente que não se altera. Não há tempo distintos que se sucedam uns aos outros, apenas os fenômenos no tempo são sucessivos. Isso é confirmado por uma outra sentença de Kant (*CRP* A 183/ B 226): “Se quiséssemos atribuir ao próprio tempo uma sucessão, teríamos que conceber um outro tempo em que esta sucessão fosse possível”. Este significado da imutabilidade do tempo anuncia o modo como se deverá, mais tarde, compreender o significado da expressão “permanência da substância” (ALLISON, 183, p. 202), enquanto condição de toda alteração fenomênica.

3) “Ora, o tempo não pode ser percebido por si mesmo”. A imperceptibilidade do tempo é uma premissa comum às provas de cada uma das analogias. Ela também está de acordo às conquistas da *Estética Transcendental*, onde o tempo é pensado como a forma da representação intuitiva dos objetos e não como um objeto ele mesmo representável intuitivamente, i.e., perceptível. Tanto para Heidegger<sup>32</sup> (1992, pp. 221-

---

32. Heidegger considera-a o centro da argumentação, a premissa menor, onde é dito tudo o que conduziria à conclusão que, a seu ver, compreende todo o

2), quanto para Allison, esta premissa é crucial para o argumento por representar uma virada decisiva. Segundo Allison (1983, pp. 202-3), sua importância reside em dois pontos. Em primeiro lugar, a premissa define o problema em questão na medida em que elimina a possibilidade de determinar objetivamente as relações temporais dos fenômenos somente pela referência destas ao tempo, pois isto pressuporia que o tempo fosse ele mesmo de algum modo acessível à intuição. Em segundo lugar, ela implicitamente sugere a direção na qual o problema deverá ser solucionado: dever-se-á buscar a fundamentação objetiva (mostrá-las enquanto necessárias e universais) das relações temporais dos fenômenos apenas neles mesmos e nas unidades que de antemão representam tais relações na consciência.

4) “Por conseguinte, nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, é que deverá encontrar-se o substrato que representa o tempo em geral e onde pode ser percebida na apreensão, mediante a relação de todos os fenômenos com ele, toda a mudança ou toda a simultaneidade”. Aqui mostra-se melhor a consequência da premissa anterior: torna-se necessário, a partir da imperceptibilidade do tempo, encontrar nos próprios fenômenos o ponto de referência para toda mudança, duração e coexistência que neles percebemos. Este ponto de referência deve ter a mesma característica que pensamos do tempo, ou seja, deve ele ser permanente e imutável, mas, ao contrário do tempo, deve poder ser intuído, percebido. Sem esse fundo permanente de referência, nossa experiência seria um completo fluxo desorganizado em que não perceberíamos nenhuma sucessividade ou simultaneidade, como também nenhum perdurar dos eventos, e absolutamente nenhuma percepção poderia ser conectada com as demais. Sem um tal horizonte fixo, a cada ato da nossa percepção o mundo todo como que surgiria pela primeira vez a nossa frente, para em seguida desaparecer e logo reaparecer, e assim por diante. Esta exigência, este resultado das quatro primeiras premissas do argumento é chamado por Allison (1983, p. 203) “tese do pano de fundo”.

5) “Mas o substrato de todo o real, isto é, de tudo o que pertence à existência das coisas, é a substância, na qual tudo quanto pertence à existência só pode ser pensado como determinação”. Allison (1992, p.

---

restante do argumento. Apesar de Allison organizar diferentemente as premissas do argumento, as suas razões para a valorização desta premissa em particular não nos parecem diferir das de Heidegger.



203) propõe ler a expressão “tudo o que pertence à existência das coisas” no sentido de “fenômenos mutáveis que têm posições determinadas no tempo”. Assim, esta premissa estaria afirmando que todas as mudanças nos fenômenos devem ser consideradas apenas como estados ou determinações da substância. A partir disso, Allison (1992, p. 204) sugere ainda mais dois elementos para a interpretação: primeiramente, nada naquela sentença de Kant obriga-nos a pensar “substância” no sentido metafísico forte, i.e., de algo absolutamente permanente, ao contrário, pode-se, por enquanto, considerar que a palavra refere-se simplesmente a entidades fenomênicas relativamente permanentes, ou seja, permanentes durante um intervalo considerável de tempo. As coisas relativamente permanentes são perceptíveis, o que cumpre a exigência que resulta das premissas 3 e 4. Em segundo lugar e por consequência, também “mudança” não deve ser entendida em sentido absoluto, como o completo vir-a-ser ou completo deixar-de-ser de uma substância em sentido forte. Para Allison, a mudança que Kant tem em mente pode ser traduzida por “mudança de substituição”, ou seja, no sentido em que certa propriedade  $z$  de um ente  $x$  num tempo  $y_1$  é num tempo  $y_2$ , substituída pela propriedade  $k$ . Desse modo, a premissa pretenderia afirmar que uma mudança de tal espécie pressupõe a permanência relativa do ente  $x$  em questão. Allison, entretanto, acredita que a premissa por si só não prova o que ela pretende afirmar e, portanto, exige um outro argumento que, infelizmente, Kant não oferece no interior da prova da primeira analogia. O comentador (ALLISON, 1992, p. 206), então, tenta construir ele mesmo um argumento para a premissa 5. Nós ofereceremos aqui uma versão resumida do argumento de Allison trocando apenas o seu exemplo:

O argumento que Allison constrói para Kant exige a premissa 4 que, como vimos, diz que o tempo em si mesmo não pode ser percebido. Deve-se considerar também que uma única percepção não nos permite concluir pela ocorrência de qualquer espécie de mudança nos fenômenos. Para tanto, é sempre necessário ao menos duas observações sucessivas e a percepção de alguma diferença entre o que nelas se nos apresentou. Mas, apenas isso ainda não nos autoriza a afirmar que a diferença percebida entre as percepções deve-se a uma mudança do tipo *por substituição*. Vejamos um exemplo: inicialmente, tenho uma percepção A (vejo uma folha branca de papel sobre minha mesa), algum tempo depois tenho uma percepção B (vejo agora sobre minha mesa

uma folha já não tão branca, mas com uma mancha de café). Ora, apenas a sucessividade das percepções, o fato de B ocorrer depois de A, não me autoriza a afirmar com absoluta certeza que a mesma folha foi manchada pelo café, i.e., que as propriedades da folha observadas em A foram substituídas por estas que se apresentaram em B. Poderia perfeitamente ter ocorrido que alguém, durante o intervalo entre A e B, trocasse a folha completamente branca por uma manchada. Com base apenas nas duas percepções eu poderia concluir por uma mudança, porém não necessariamente do tipo da substituição de propriedades em uma mesma coisa. Para afirmar uma mudança desta espécie eu estaria obrigado à referir os dois estados de coisas a um mesmo substrato, no caso, a mesma folha. O que o argumento parece realmente provar é que:

a atribuição de estados de coisas representados sucessivamente a um mesmo substrato permanente (como seus estados sucessivos) funciona como a regra através da qual nós pensamos uma mudança de substituição. (ALLISON, 1983, p. 206).

Em outras palavras, para perceber e conceber como verdadeira uma mudança de substituição é necessário unir duas percepções de acordo com a regra da substância-predicado. Se eu não admito de antemão que há coisas que devem ao menos relativamente perdurar (substância em sentido fraco) enquanto algo em tais coisas é capaz de transformar-se (qualidades, atributos, predicados), então não posso afirmar nenhuma alteração nas propriedades de uma mesma coisa. A necessidade da validade objetividade da categoria da substância a fim de que uma experiência seja possível (i.e., que nossas percepções possam ligar-se) começa a tornar-se evidente.

6) “Por conseguinte, o permanente, em relação ao qual somente todas as relações de tempo dos fenômenos podem ser determinadas, é a substância do fenômeno, isto é, o seu real, real que permanece sempre o mesmo como substrato de toda a mudança;”. Conforme a interpretação de Allison (1983, pp. 207-9), nesta premissa Kant faz a passagem da afirmação da necessidade de entidades relativamente permanentes para a necessidade da substância no sentido da permanência absoluta. Assim, o que esta sentença de Kant admite é que deve haver algo que, enquanto objeto da nossa experiência, jamais deixará por completo de existir, nem

veio, alguma vez, do nada à existência. As entidades relativamente permanentes que são o substrato necessário para a experiência da mudança no sentido da substituição de propriedades em um mesmo sujeito, estas entidades (mesas, cadeiras, árvores, montanhas etc) não são absolutamente permanentes: em algum tempo elas vieram a ser, em algum tempo elas deixarão de ser. No caso da geração ou corrupção completa de uma substância no sentido fraco, a mudança em questão é uma substituição de um estado de coisas (a presença) pelo seu absoluto contrário (a não presença), de modo que, não havendo mais o sujeito da alteração no novo estado de coisas (no estado da não presença do ente), este novo estado não poderia ser relacionado ao anterior enquanto uma substituição de propriedades de um mesmo sujeito. Daí a necessidade de haver um substrato absoluto enquanto referência para mudanças no sentido radical da geração e da corrupção. Sem a substância absoluta, a unidade do tempo e, por consequência, a unidade da nossa experiência seriam rompidas. Esta última afirmação é a justificativa mais forte para a admissão da substância absoluta nos fenômenos e é o que Kant explica mais adiante:

Só nas substâncias [sentido fraco] pode haver percepção de mudança [de substituição] e não há percepção possível do nascer e do perecer absolutos, senão enquanto mera determinação do permanente [substância no sentido forte], por que é esta mesma permanência que torna possível a representação da passagem de um estado para outro e do não-ser para o ser e só enquanto determinações mutáveis do que permanece, podem ser empiricamente conhecidos esses estados. Admiti que algo começa pura e simplesmente a ser. Tereis de admitir um ponto do tempo em que não era. Mas a que o ligareis, esse ponto de tempo, senão ao que já existe? Porquanto um tempo vazio precedente não é objeto de percepção; mas, se ligardes esse aparecimento a coisas, que eram antes e perduraram até a que surgiu, esta última é apenas determinação daquilo que já era, como de algo permanente. O mesmo sucede com o perecer; pois este pressupõe a representação empírica de um tempo em que o

fenômeno já não é. As substâncias (no fenômeno) são os substratos de todas as determinações de tempo. O nascimento de umas e o desaparecimento de outras suprimiriam mesmo a única condição da unidade empírica do tempo e os fenômenos referir-se-iam então a duas espécies de tempos, nos quais, paralelamente, fluiria a existência, o que é um absurdo. Porque há *um* só tempo, em que todos os diversos tempos têm que ser postos, não como simultâneos, mas como sucessivos. (CRP A 188-9/ B 231-2, grifo do autor, entre colchetes nossos).

Como a unicidade do tempo que é condição da nossa experiência só pode ser representada nos fenômenos, a nossa percepção da unidade da experiência depende da permanência da substância em sentido forte: com ela, o tempo uno e permanente ganha, por assim dizer, realidade empírica. É evidente que Kant não defende que essa impossibilidade se deva por razões meramente lógicas, no sentido de que seria auto-contraditório pensar no simples vir-a-ser de algo a partir do nada, ou na completa passagem para o nada de uma substância. Tampouco Kant acredita que tal impossibilidade resida nas determinações das coisas em si mesmas. O importante aqui é que esses eventos (a origem do mundo a partir do vazio absoluto, por exemplo) jamais poderão ser objetos da nossa experiência. A substância é uma determinação essencial do ente só enquanto objeto possível para nós.

7) “e assim como esta substância não pode mudar na existência, assim também o seu quantum na natureza não pode ser aumentado nem diminuído”. Aos olhos de Allison (1983, p. 210) aqui o argumento dá um passo adiante ao afirmar que a permanência constante da substância absoluta implica a conservação de sua quantidade no universo. Na medida em que a geração e a corrupção das entidades relativamente permanentes só é possível com base na permanência da substância absoluta, parece bastante normal considerar que o que de fato permanece, além de todas as transformações radicais do fenômeno, é a matéria última do qual todas as entidades são compostas. Portanto, o desafio de Allison é mostrar como esta é uma afirmação meramente transcendental, imposta pelas próprias condições *a priori* do conhecimento, e que não afirma nada a respeito da constituição empírica

da matéria, questão que deve ser deixada às ciências. O comentador, então, propõe que matéria, no sentido meramente transcendental, deva ser entendida enquanto pura extensão, ou em outros termos, Allison diz que a única propriedade que transcendentalmente pode ser atribuída a esta matéria seria sua ocupação do espaço. Assim, faz sentido pensar que a matéria corresponde ao quantum espacial e que, como este, sua quantidade deve permanecer sempre una, sem aumento ou diminuição. Na medida, porém, em que a pura extensão não pode ser intuída, a consideração transcendental deixa aberto um campo que legitima a busca científica pela determinação empírica desta matéria. A física newtoniana concebia a matéria como aquilo que é móvel no espaço, sendo “móvel” precisamente o elemento empírico que só a física poderia acrescentar. Mas, segundo a leitura de Allison, o argumento de Kant não está preso ao estado da física na época, e poder-se-ia inclusive considerá-lo compatível com qualquer outro princípio de conservação determinado pela física mais recente<sup>33</sup>. Ora, do ponto de vista heideggeriano, em que também se afirma uma reverberação da física moderna nos propósitos e desenvolvimento da primeira *Crítica*, faz muito sentido pensar que Kant restringiu uma noção metafísica vaga de substância, remetendo-a ao campo da experiência, e deixando aberto o espaço para a determinação apenas científica desta espécie de ente que é a substância absoluta.

Porém, a despeito do exame que aqui fizemos, o que importaria guardar da primeira analogia desde o ponto de vista heideggeriano? Que a analogia determina a objetividade de todo ente na medida em que mostra que ser objeto é sempre ser substância ou ser atributo da substância? É certo que ela assim o faz, mas o ser-substância ou o ser-acidente, como dizíamos na primeira seção deste capítulo 1, foram já muito antes de Kant pensados como determinações da coisalidade. Portanto, deve-se dizer ainda mais: que a primeira analogia é uma retomada deste passado, e também uma renovação. Nela, aquelas tais determinações da coisalidade são conduzidas à sua origem na estrutura

---

33. Para uma discussão detalhada da relação entre a primeira analogia kantiana e outras determinações científicas não newtonianas da substância como a expressa no princípio de conservação da massa de Lavoisier e no princípio de conservação da energia da teoria da relatividade, recomenda-se a tese de doutorado de Írio Vieira C. A. Gomes, *Analogias da experiência na física: limites e alternativas* (GOMES, 2010).

da Razão Humana, são, portanto, determinações da objetividade mais do que simplesmente da coisalidade porque a objetividade é o que só a Razão de antemão pode oferecer às coisas. Com o princípio da permanência da substância e sua prova tornou-se evidente que o fato de o ente existir e permanecer (para além da percepção empírica) sempre na posição de substância e acidente deve-se não ao ente como qualquer coisa que não nos faça frente, mas tão somente ao que doa a Razão Pura.

1.4.3.2 A causalidade como determinação ôntica e os nexos entre os acontecimentos do Ser.

Não há visão acausal de mundo.  
(HEIDEGGER, 2009b, p. 175).

Sem a substância, nenhuma apreensão das mudanças no fenômeno seria possível. A partir desta conclusão a que chegamos depois da análise da primeira analogia fará já algum sentido para nós o princípio da segunda analogia que, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (A 189), enuncia-se assim: “Tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra”. Se na experiência a geração de um fenômeno não pode ser antecedida por um tempo vazio de fenômenos, caso contrário perderíamos a unidade do tempo e da experiência, então, todo fenômeno que num instante comece a ser necessita ligar-se a algo que já estava presente no momento anterior de modo que o novo fenômeno seja apenas uma outra determinação da mesma substância (em sentido forte) diferente das que esta apresentava antes. Do ponto de vista, agora, da sucessão temporal, os vários fenômenos, as características a cada vez distintas das coisas que para nós se mostram, estão ligados objetivamente, i.e., independentemente da nossa percepção empírica, conforme a regra da causa e do efeito: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” (CRP B 232). A demonstração do princípio deverá evidenciar que uma sequência sucessiva de percepções só podem ser tomadas por nós como um evento objetivo, i.e., como uma mudança no objeto percebido e não no sujeito percipiente, caso nos representemos a ordem da sucessão como irreversível, segundo uma regra de causa e efeito. O estado anterior deixa de ser um simples “antes” para transformar-se em um “por isso” (HÖFFE, 2005, p. 134). A

regra de ligação, no caso, é uma categoria do entendimento, resultante da espontaneidade do mesmo e sem nenhuma origem empírica. Só uma regra *a priori* é capaz de ensinar que as transformações que nos entes observamos, fora o caso das alucinações, devem ser necessariamente reportadas aos próprios objetos. Só uma regra desse tipo, que não deriva da repetição constante de percepções sucessivas, pode nos ensinar não só que milagres nunca se deram na experiência humana, mas também que jamais faremos jus a nossa Razão enquanto ainda esperarmos por eles.

A verdade é que Heidegger (1992, p. 223) apenas anuncia o princípio da segunda analogia sem oferecer nenhum outro comentário a não ser este: “A demonstração deste princípio fornece o primeiro fundamento da lei da causalidade, como uma das leis dos objetos da experiência”. Nada mais é acrescentado. Porém, vemos nessa breve constatação de Heidegger um ponto que deve ser salientado e que, no decurso do próximo capítulo desta dissertação, será de grande importância termos em mente. Diz-se que a lei da causalidade é uma lei dos objetos, portanto, uma lei ôntica, ou, se preferirmos, uma determinação do ente enquanto objeto, uma determinação da objetividade do ente que só na *Crítica da Razão Pura* alcançou plena fundamentação para o campo das ciências naturais. Mas é bem verdade que as ciências da alma, a ciência da história, as ciências da linguagem e as ciências do homem em geral só com grande dificuldade podem deixar de considerar seus objetos desde uma perspectiva causal. Toda consideração científica sobre o ente não pode *explicar* ações humanas, fatos históricos, decisões políticas, usos linguísticos, fenômenos sociais, artísticos ou culturais em geral sem buscar para eles suas causas. A causalidade tornou-se para nós uma determinação ôntica, um pressuposto fundamental para qualquer consideração do ente.

Isso nos leva a pensar que os eventos da história da nossa compreensão do ser do ente que conduziram à tal fundamentação da lei da causalidade, assim como à fundamentação plena da essência do ente enquanto objeto, enquanto eventos ontológicos, não devem ser pensados segundo a lei da causalidade. A lei diz respeito ao ente-objeto e serve sobretudo às ciências que então precisarão preenchê-la com determinações empíricas: a partir de cada setor dos objetos as ciências deverão mostrar quais efeitos deverão ser considerados, em que consistem suas causas, e como o nexa entre as causas e os efeitos faz

sentido em cada domínio. Mas a lei não diz nada do Ser. Cada evento do Ser não é efeito nem causa de nenhum outro, embora cada acontecimento epocal traga consigo seu passado sob o modo do encobrimento e as possibilidades ainda veladas do futuro. Logo, se quisermos compreender o surgimento da compreensão do ser do ente como objetividade e a sua fundamentação na *Crítica da Razão Pura* enquanto eventos do Ser, os nexos entre tais acontecimentos ontológicos e toda a história passada e futura de nossa compreensão do Ser deverão ser considerados fora do alcance da lei da causalidade. Agora faz-nos mais sentido o apelo de Heidegger para que o pensamento ocupado com a questão do Ser mova-se para além das ciências, para que a filosofia volte a ultrapassar, como Tales, os fundamentos acumulados ao longo da convivência e da história humana. E é por isso que a história do Ser é uma filosofia e não uma história da filosofia ou um ramo da ciência da história: porque ela não pode pensar os nexos dos eventos do Ser do mesmo modo como se pensa as conexões entre as coisas. Antes já obtivemos disto uma indicação: quando falávamos, por exemplo, que Heidegger pensava uma conexão entre a compreensão da natureza segundo a física newtoniana e o projeto da *Crítica da Razão Pura* sem termos afirmado, entretanto, que a última fosse um efeito da primeira no sentido de que Kant, naquela obra sua, buscasse apenas uma fundamentação epistemológica do sucesso da física de Newton. O decisivo para Heidegger, o que faltava pensar e que ainda deixa muito para pensar, é compreender tanto a filosofia de um, quanto a ciência de outro, como ocorrências no interior de um mesmo projeto-de-ser, o matemático. Segundo esta mesma perspectiva devemos também entender outras afirmações feitas ao longo deste trabalho como quando dizíamos, por exemplo, que com a lógica transcendental de Kant alcançou-se uma nova determinação da essência do juízo que retomava e incorporava a antiga: não se queria com isto dizer que Kant chegou a tal ponto (efeito) levado pela constatação do fracasso de seus antecessores (causa), o importante é, na verdade, reconhecer em ambas as lógicas traços da essência do matemático e o modo como estes traços são reforçados, ganhando consistência, no pensamento da *Crítica* sobre o juízo. Um pensador nunca quer simplesmente apresentar uma nova teoria que dê mais conta dos fatos do que as anteriores. O pensamento não avança como a ciência, o pensado por cada pensador é sempre o mesmo (o Ser em seu caráter de presença constante e de fundamento),



embora pensado, a cada vez, de modo diverso. Essa breve reflexão, todavia, será retomada no próximo capítulo, sobretudo, quando buscarmos os laços entre o modo como pensou Kant a essência do Ser (enquanto posição) e a compreensão do Ser característica, segundo Heidegger, da Antiguidade (enquanto presença). O mesmo não deverá ser esquecido ainda mais adiante, em nossas considerações finais, quando nos perguntarmos sobre as reverberações da compreensão moderna do Ser sobre a nossa época.



**CAPÍTULO 2:  
O SER COMO POSIÇÃO**



No mesmo ano em que se publicou *Que é uma coisa? - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*, em 1962, veio também a público uma outra obra de Heidegger intitulada *A Tese de Kant sobre o Ser*. Aparentemente, este texto retoma a mesma discussão com Kant desenvolvida por Heidegger (2000) em uma parte de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, obra de 1927. Mas, apenas impropriamente pode-se falar de uma retomada da mesma discussão. Pois, o que Heidegger pensa ser a tese de Kant sobre o Ser não é, no texto de 1962, considerado como resultado de um mau questionamento acerca do Ser produzido pela desatenção kantiana ao fenômeno originário do tempo e ao caráter derivado da subjetividade em relação à temporalidade enquanto modo de ser do ente que nós somos. Era desde esta perspectiva que, em 1927, Heidegger então encarava a mesma suposta tese de Kant. Já no texto mais recente, o traço realmente marcante da interpretação é a tentativa, evidente em diversos momentos do texto, de mostrar que, ao mesmo tempo em que Kant pensa o Ser naquele sentido próprio de sua época, i.e., expõe e fundamenta a compreensão do Ser que é fundadora da modernidade, ele também corresponde ao sentido de Ser perpetuado pela tradição mais antiga. Em outras palavras, o que Kant, segundo Heidegger, teria a dizer *a mais* sobre o Ser é possibilitado e está em forte conexão com o Ser tal como este foi sempre compreendido desde o início. Evidentemente, a filosofia de Kant não é vista como uma simples repetição do longo passado da História da Metafísica (história essencial do Ocidente), mas como um pensamento em que se reflete uma decisão, que pensa um outro acontecimento ontológico, uma nova correspondência nossa ao Ser. Enfim, Kant é lido como aquele que pensa a partir das decisões ontológicas de sua época e que, ademais, situa-se em um momento em que outras direções da história são traçadas. Contudo, Heidegger não deixa de indicar que esta originalidade de Kant repousa sobre a tradição, a qual a suporta e alimenta.

Neste breve capítulo de nossa dissertação, pretendemos mostrar o que significa dizer, com Heidegger, que Kant pensou o Ser enquanto *posição*. Deverá tornar-se claro, portanto, que ao compreender o que diz o Ser enquanto posição, iluminamos também *a fonte* desde onde o ser da totalidade do ente pode ser dito *objetividade*, sentido do ser da totalidade do ente segundo a filosofia kantiana e que buscamos compreender no capítulo anterior a partir do estudos dos princípios transcendentais da

*Crítica da Razão Pura*. Por fim, caberá também a nós expor ao menos alguns vínculos entre a compreensão kantiana e a compreensão tradicional do Ser de modo a notar como Heidegger pôde situar o pensamento de Kant no interior de uma História do Ser não como um momento de ruptura decisiva, mas como um pensamento que, ao contrário, fortalece enormemente certos traços do sentido de Ser que a tradição já vinha preparando.

Com o intuito de cumprir essas tarefas, dividimos este capítulo em 4 seções. Em um primeiro instante, é importante discutir o *lugar* onde se apresenta a tese de Kant sobre o Ser. Com *lugar* queremos dizer mais do que a sua localização textual em uma determinada seção da *Crítica da Razão Pura*. Lugar é também o debate tradicional da Metafísica em que a tese é inserida por Kant. Com uma reflexão sobre esse lugar, começamos já a descortinar o que, segundo Heidegger, mostraria a profunda relação entre o sentido kantiano de Ser e o sentido de Ser da tradição. Desenvolveremos isto nas seções 2.1 e 2.2. Em seguida, na seção 2.3, analisaremos cada elemento envolvido na interpretação heideggeriana da tese em questão a fim de elucidar precisamente o que Heidegger entende ser o sentido kantiano de posição. Por fim, dedicamos uma última seção (2.4) a mostrar como Heidegger relaciona a compreensão kantiana do Ser com o sentido de Ser que, para ele, vigora desde o início da Metafísica.

## 2.1 A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O que em *A Tese de Kant sobre o Ser* de início chama a atenção de qualquer leitor é a afirmação do local onde, na *Crítica da Razão Pura*, encontra-se, segundo Heidegger, o pensamento mais decisivo e explícito de Kant acerca do Ser. Este se encontraria na quarta seção do Capítulo III (*O Ideal da Razão Pura*) do Livro Segundo (*Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura*) da *Dialética Transcendental* cujo título é *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus* (CRP, A 592/ B 620). Como se pode ver, a tese de Kant sobre o Ser aparece, para Heidegger, no interior da crítica transcendental a um dos modos segundo os quais a Metafísica tradicional acreditava poder demonstrar a existência de Deus, o chamado argumento ontológico que, em suas diversas aparições ao longo da história da filosofia, sempre insistiu na possibilidade de,

excluindo todo e qualquer raciocínio empírico, inferir do mero conceito de Deus a sua existência (Höffe, 2005, p. 166). Logo, antes de atentarmos à interpretação heideggeriana e a fim de situar em seu contexto o texto da *Crítica* que é o objeto daquela interpretação, convém passar os olhos sobre a história da prova ontológica.

É provável que a versão mais antiga da prova date do século XI e encontre-se no *Proslógio* de Anselmo (1988). Ela pode ser resumida do seguinte modo: partindo da evidência de que a ideia de Deus representa um ente absolutamente supremo, isto é, um ente acima do qual nada maior pode ser pensado, e assumindo que mesmo aquele que nega a existência efetiva (para além do conceito) de Deus admite que sua ideia deva ser assim concebida, então, é contraditório conceber Deus deste modo sem admitir sua existência efetiva, pois, um ser absolutamente supremo *sem* existência efetiva estaria aquém de um ser absolutamente supremo *com* existência efetiva. Se Deus é necessariamente pensado como o ente absolutamente supremo, e se o ente absolutamente supremo, por sua própria definição, não permite que nada lhe seja superior, então, é necessário, a partir apenas do que implica a ideia de Deus, que Deus exista de fato, para além da ideia com a qual os homens são capazes de lhe representar.

Já em sua época, a prova de Anselmo foi contestada por Gaunilo e, posteriormente, por Tomás de Aquino. As duas críticas apresentam semelhanças e, a título de curiosidade, consideremos brevemente apenas a que foi legada por Tomás de Aquino tanto na *Suma Teológica* quanto na *Suma contra os Gentios*. Além do mais, esta crítica foi retomada séculos depois quando o tomista Caterus (nas *Primeiras Objeções*) enfrentou com ela a versão cartesiana do argumento ontológico apresentada nas *Meditações Metafísicas* e, de certo modo, não é difícil reconhecer que a crítica kantiana seja também por ela influenciada. O núcleo da crítica de São Tomás (LANDIM FILHO, 2000, p. 118) consiste em demonstrar que do conceito de Deus só é possível inferir o *conceito da existência* de Deus, mas não sua existência efetiva. O que poderia ser necessariamente provado é apenas que, quando penso *Deus*, penso-o como existente e não posso pensá-lo de outra forma. Em todo caso, permaneço na esfera do pensamento e não emito nenhum juízo acerca da existência efetiva de um objeto que corresponda a meu conceito *Deus*. Para compreender melhor a crítica é necessário discorrer um pouco sobre a teoria tomista do conhecimento. Segundo Landim

Filho (2000, p. 120), São Tomás divide as atividades cognitivas em apreensão e juízo. A primeira consiste numa tomada de posse, por parte do intelecto humano, do aspecto inteligível de uma coisa mediante uma abstração a partir da imagem sensível da mesma. Tal aspecto inteligível contém tudo aquilo que a coisa é, sua quiddidade, ou seja, todas as determinações que fazem daquela coisa aquela coisa e não outra. O juízo, por sua vez, consiste em afirmar ou negar que àquele conceito (quiddidade) apreendido corresponde o *ato de ser*, o que poderíamos traduzir aqui por existência efetiva. Portanto, uma coisa seria considerar a existência como um elemento da quiddidade de um ente pensado pelo intelecto – quiddidade esta que, no caso de Deus, não poderia ser abstraída da imagem sensível de Deus, devendo, portanto, ter uma origem não sensível e, assim, correndo o risco de não passar de simples quimera da mente humana – e outra seria julgar que a esta existência-conceito corresponde uma existência-efetiva.

Como dissemos anteriormente, apesar da crítica de Tomás de Aquino a Santo Anselmo, a prova ontológica foi retomada por Descartes (1973) em suas *Meditações Metafísicas*. É concebível que, em sua versão da prova, Descartes tenha levado em consideração a crítica de São Tomás e pretendido defender-se da mesma (LANDIM FILHO, 2000, p. 118, 124-25). É o que parece indicar o fato de sua versão do argumento basear-se numa possível analogia entre a ideia de Deus e as ideias que representam entidades matemáticas: ambas as espécies de ideias seriam representações inatas de *essências*, e não meros conceitos resultantes de abstrações produzidas pelo intelecto (apreensões, no vocabulário tomista). Essências cujas representações são percebidas *clara e distintamente* e que, portanto, pelo seu alto caráter evidente, não podem ser consideradas produtos da imaginação. Sendo assim, são elas essências *reais*, ou seja, representam entidades verdadeiras, não fictícias, i.e., não produzidas pela mente humana. A diferença entre Deus e as entidades matemáticas é que as últimas, embora sejam entidades reais, não possuem existência empírica, existindo apenas como ideias inatas da alma. Contudo, no caso de Deus, se sua essência exige o atributo da existência efetiva, e se esta essência não pode ter sido criada pela mente, então é necessário afirmar que Deus existe para além da representação que dele fazemos<sup>34</sup>.

---

34. Evidentemente, uma defesa de Descartes frente à crítica tomista não pode ser admitida na maneira simples como a expomos aqui. Toda a primeira parte do



Mas a história da prova ontológica continua mesmo depois de Descartes. Ou até mesmo depois de Kant. Segundo Otfried Höffe (2005, p. 163,167), versões distintas estariam presentes em Espinosa, Leibniz, Christian Wolff e Baumgarten e filósofos como Hegel, Maurice Blondel e o teólogo Paul Tillich tê-la-iam considerado verdadeira. Nós não investigaremos estas versões e estas defesas, pois, para o nosso propósito que é, ao menos, reconhecer a que espécie de argumento tradicional opõe-se Kant na *Dialética Transcendental*, consideramos suficiente o esboço de história que aqui contamos.

Outro momento desta história, entretanto, é importante lembrar. Também Kant, em sua filosofia pré-crítica, ofereceu sua versão da prova ontológica. Ela foi apresentada em um texto de 1763 nomeado *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Segundo Irene Borges Duarte (2007, p. 59-60), nesta obra Kant procurava uma salvação, de inspiração leibniziana, para a prova cartesiana da existência de Deus, buscando completar aquele modelo de argumento que procedia de constatações no âmbito do pensamento para afirmações da existência efetiva de um ser supremo fora do pensamento. Na verdade, é neste texto que esta espécie de prova da existência divina é chamada de prova ontológica. Kant é responsável por este nome. Com este termo, Kant não quer simplesmente dizer que a prova faz parte dos métodos e conteúdos da ontologia. Quer dizer também que nela a existência necessária de Deus é demonstrada como fonte e fundamento do ser do ente, entendido aqui não como existência material do ente, mas enquanto quiddidade do ente, aquelas determinações com as quais nós sempre pensamos as coisas, aquilo que, no conceito, informa o que a coisa é.

Explicemos um pouco mais. Os argumentos de Anselmo e de Descartes partiam de um único conceito, o conceito de Deus, para mostrar que ele exigia assumir a existência divina. Kant não crê mais que é possível partir de apenas um conceito para mostrar a necessidade da existência de Deus. O caminho do intelecto para a existência é outro:

---

artigo de Raul Landim Filho (2000, pp. 116-36), *Argumento Ontológico: A Prova a priori da Existência de Deus na Filosofia Primeira de Descartes*, procura mostrar como Descartes não é capaz de provar que a essência de Deus não é uma essência fictícia. Esta boa discussão pormenorizada e analítica da versão cartesiana da prova ontológica, entretanto, escapa aos propósitos de nosso trabalho.

deve-se partir do pensamento (do meramente possível) como um todo e perguntar-se pelo que possibilita o conteúdo geral deste pensamento, em outras palavras, é importante interrogar-se pela possibilidade das quididades em geral, não apenas da quididade oferecida pelo conceito de Deus. Ora, para que haja o que pensar é necessário que alguma coisa exista efetivamente, se não quisermos supor que nenhum conteúdo do pensamento tem origem na realidade. Quando se pergunta pelo conteúdo em geral do pensamento, a existência que deve ser pressuposta não pode ser a de um ente contingente. Por exemplo, se nenhuma cadeira existisse efetivamente, não seria possível o conceito de uma cadeira, mas a não existência da cadeira não tornaria impossível o pensamento em geral. Logo, a existência que deve tornar possível o conteúdo geral do pensamento é uma existência necessária que contenha em si todas as quididades possíveis, ou seja, Deus.

Nós não examinaremos com maiores detalhes o argumento de Kant para uma demonstração da existência divina<sup>35</sup>. Pois não é importante para nós, aqui, investigar se sua argumentação sustenta-se ou não. Queríamos apenas ressaltar que, ao menos, antes da primeira *Crítica*, Kant ainda vê-se vinculado com a tradição em pelo menos um aspecto: Deus é fundamento pressuposto para o ser do ente. A importância disso para a nossa investigação deixar-se-á reparar ao longo deste capítulo. Pois, para a interpretação heideggeriana, o que realmente altera-se entre a fase pré-crítica e crítica da filosofia de Kant é o que ele entende e supõe fundamento ontológico. Aqueles, porém, que conhecem o texto de Kant *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* saberão que alguns elementos da tese crítica de Kant sobre o Ser, a que Heidegger investigará em seu texto de 1962, já estão presentes naquele texto pré-crítico<sup>36</sup>. O próprio Heidegger reconhece isso, não sem notar algumas diferenças essenciais no modo

---

35. Para um estudo pormenorizado de cada passo do argumento, assim como para um reconhecimento de elementos da filosofia crítica aí já presentes, recomendamos o texto de Irene Borges Duarte, *A Realidade do Ens Realissimum: A Ontoteologia Kantiana no Argumento dos Possíveis* (DUARTE, 2007).

36. É o que também nota, por exemplo, Bruno Rafaelo Lopes Vaz em sua dissertação *A recepção de Frege da noção kantiana de existência* (VAZ, 2006, p. 25-26). Recomenda-se este texto para acessar uma visão não heideggeriana da transformação do discurso pré-crítico sobre a existência para o discurso crítico.

como estes elementos são pensados em cada contexto. Nós falaremos sobre essas diferenças nas devidas ocasiões.

## 2.2 METAFÍSICA COMO ONTO-TEO-LOGIA

É bem possível vincular à tradição uma passagem de Kant ou uma seção da *Crítica da Razão Pura* reconhecendo, simplesmente, a que pensamento o filósofo fez referência implícita ou explícita, a que doutrinas ou pretensões filosófica ele se opôs. Mas, se quisermos compreender o vínculo de Kant com a tradição do qual nos fala Heidegger, precisamos ir além deste modo historiográfico de compreender os momentos do pensamento humano. A História na qual Heidegger insere Kant e sua tese sobre o Ser enunciada no interior de sua crítica à prova ontológica não é a história da mera continuidade da Filosofia através da constante renovação de doutrinas e argumentos, ou do surgimento de críticas e aperfeiçoamentos cada vez mais precisos e fecundos. Não é a história de um pensamento contra outro, de um filósofo contra os anteriores. Estes podem ser os aspectos superficiais da História que Heidegger quer nos contar, mas, jamais, seus elementos essenciais. Nesta seção, nós iniciaremos mais um vez com os caracteres superficiais desta História para, aos poucos, com algum esforço, começar a descobrir, por trás deles, algo do que Heidegger entende como o movimento histórico-essencial no qual a tese de Kant insere-se.

É bem sabido que Kant, na seção *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus*, está menos preocupado (ou não está nada preocupado) em demonstrar que Deus não existe do que em abalar uma pretensão de conhecimento daquela espécie de Metafísica que é anterior a uma *Crítica da Razão*, a chamada Metafísica racional. A teologia é uma disciplina suprema desta Metafísica. E a teologia, para além da Metafísica racional, sempre pensou seu objeto (Deus) ora como o coroamento de todo conhecimento humano, ora como garantia das verdades absolutas que à alma humana é dado constatar, ora como causa primordial do bem moral e, em todas as vezes, como causa primeira do ser do todo ente. Ela não apenas supunha esse objeto, mas acreditava que, a despeito de que ele não possa ser apresentado aos sentidos, pode ser conhecido através do simples recurso à Razão humana. A prova ontológica, a prova *a priori* da existência de Deus, é um dos exemplos desta pretensão: Kant entendia que, para a

Metafísica tradicional<sup>37</sup>, a proposição *Deus existe* é um juízo sintético *a priori* verdadeiro, ou seja, um juízo que acrescentava algo ao conceito de um objeto supra-sensível e que pertencia ao objeto mesmo, a saber, sua existência efetiva. Segundo a *Crítica*, juízos sintéticos *a priori* apenas podem fazer referência a fenômenos (na verdade, mediante uma referência às condições sensíveis de possibilidade dos fenômenos, ou seja, às formas da intuição), ao que pode ser dado na intuição sensível, jamais a objetos que escapassem aos sentidos. Logo, cabia à *Crítica* mostrar o que leva a metafísica tradicional e sua teologia ao engano.

Mas, para Kant, a Metafísica não nasce de um mero equívoco dos pensadores, de um erro que pudesse ser facilmente eliminado. Os objetos da Metafísica não são produtos de mentes obtusas, nem delírios da imaginação humana, eles são, para Kant, ilusões necessárias. E as pretensões da Metafísica e das disciplinas em seu interior estão fundadas em um interesse da Razão, aquele de procurar para todo condicionado, o incondicionado.

O conhecimento deve à intuição um material ainda indeterminado; o entendimento confere ao material a unidade determinada mediante os conceitos e os princípios; a razão, enfim, tenta levar o conhecimento conceitual à unidade suprema. Mas esta unidade suprema é alcançada por uma condição que não está mais por sua vez condicionada; é o incondicionado. (Höffe, 2005, pp. 141-2).

Na medida em que se fundam nos próprios interesses da Razão que não são elimináveis, tais pretensões são legítimas, não podendo, porém, resultar em conhecimentos. Os objetos da Metafísica tradicional, tais como Deus, são produtos necessários da Razão, mas não podem por ela ser conhecidos. A ideia de Deus, representando-o como o ente supremo e incondicionado, deve operar como um horizonte esperado que unificará a totalidade do nosso conhecimento empírico. Contudo, este horizonte é inalcançável, e deve ser assim a fim de que a Razão, na sua constante procura pela concretização deste horizonte, possa avançar

---

37. Como vimos, a prova da existência de Deus não é uma questão apenas para a escola de Leibniz e Wolff. Por isso, aqui falamos de Metafísica tradicional, incorporando, obviamente, a Metafísica racional.

em conhecimentos possíveis.

Christian Wolff dividiu a Metafísica racional especial em três disciplinas cujos objetos são, na visão kantiana, a cada vez, uma ideia transcendental da Razão: a psicologia racional cujo objeto é “o incondicionado enquanto unidade absoluta do sujeito pensante” (alma); a cosmologia racional cujo objeto é o incondicionado enquanto “a totalidade das coisas e das condições no espaço e no tempo” (mundo); e a teologia natural ou racional que tem por objeto o incondicionado como “a unidade absoluta de condição de todos os objetos do pensar em geral, um ser absolutamente supremo, Deus<sup>38</sup>” (Höffe, 2005, p. 143). Como dissemos, o erro da Metafísica que a *Crítica* pretende corrigir é a suposição de que Deus, mundo e alma são mais do que ideias reguladoras para o conhecimento humano possível, a suposição de que seriam objetos de conhecimento. Mas esta correção por Kant oferecida não prova que Deus não existe, prova apenas que sobre ele nada se pode afirmar em termos de conhecimento objetivo.

Contudo, desde a perspectiva heideggeriana, desde o ponto de vista da História do Ser, os conteúdos da Metafísica tradicional não se originariam dos interesses da Razão humana universal. Vimos, no início de nossa dissertação (seção 1.1), que Heidegger entende a Metafísica como um dos modos em que o Ser-áí pode estar em relação com o ente. Para que a Metafísica ocorra, o ente em totalidade deve poder ser desvelado de modo a permitir a pergunta pelo seu ser e fundamento: a totalidade ôntica precisa, de início, mostrar-se suspensa e infundada, e à tal suspensão o Ser-áí corresponde com a pergunta: por que há afinal ente e não antes nada (HEIDEGGER, 1983, p. 44)?

Mas, a História da Metafísica sustenta-se sobre o encobrimento desta experiência originária, de modo que ela já sempre não mais acolhe a totalidade do ente em seu caráter de ser infundado. Desde o início, como vimos (em nossas seções 1.1 e 1.3), a Metafísica, pensando a relação recíproca entre coisa e enunciado (*logos*), tomou os modos da proposição como fio condutor para a determinação universal do ser do ente (HEIDEGGER, 1992, p. 110). O Ser, portanto, é para a Metafísica

---

38. Nota-se aqui o quanto o texto pré-crítico de Kant em que procura demonstrar a existência de Deus parece inspirado por essa definição de Deus como condição necessária de todo o pensável. A diferença, porém, é que no texto pré-crítico é possível afirmar a existência desta condição, ao invés de assumi-la como uma ideia reguladora.

algo que se pode predicar. E a Metafísica é em toda parte *lógica*, lógica que pensa o ser do ente, mas não o Ser nele mesmo, o qual permanece para ela sempre encoberto. A Metafísica é, portanto, sempre *ontologia*.

Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença. O diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo. (HEIDEGGER, 1983, p. 200).

Na sua pergunta pelo que é o ente em geral, a Metafísica busca uma espécie de fundamento, ou seja, aquelas determinações mais gerais do ser do ente sobre a qual se sustentará toda posterior consideração das coisas. Além disso, porém, ao perguntar “que é o ente?” ela, inevitavelmente, questiona também a causa última do ser do ente, perguntando-se qual e como é o ente supremo capaz de originar no ser a totalidade das coisas. A pergunta pelo ente supremo é do âmbito da teologia. Mesmo antes da representação cristã de Deus como criador, já com Platão e Aristóteles, enquanto pergunta pela causa primeira, a Metafísica era *onto-teo-lógica*. Pois, seguindo o pensamento de Heidegger, podemos dizer que a Metafísica sempre toma o Ser como fundamento nestes dois sentidos: a) como a totalidade das determinações universais de todo e qualquer ente, e que pode ser encontrada mediante o recurso aos modos da enunciação (ontologia); b) como ente supremo, causa do ser da totalidade do ente (teologia).

Com o predomínio do Cristianismo no ocidente, a configuração onto-teo-lógica da Metafísica não se perde, apenas a totalidade do ente sofre uma determinada estruturação e hierarquização (HEIDEGGER, 1992, p. 111). O ente supremo, origem criadora de todo ente, é Deus. O mundo, o cosmo, o restante da totalidade das coisas é então pensado como ente criado. De dentro do conjunto das criaturas, um ente recebe especial destaque: o homem, criado à imagem e semelhança do criador, e cuja salvação eterna da alma está em questão. Na perspectiva heideggeriana, foi o traço teológico da Metafísica desde os gregos que permitiu que o Deus da religião cristã fosse admitido no interior do pensamento Metafísico como o ente supremo doador de Ser.

Para Heidegger (1992, p. 112), quando Wolff divide os âmbitos

da Metafísica em psicologia, cosmologia e teologia, ele pensa ainda a divisão da totalidade ôntica segundo o modo da visão cristã: alma, mundo e Deus são as três regiões ônticas possíveis desde então. Mas, Wolff ainda guarda espaço para uma Metafísica geral, não especial, ou seja, não voltada para as regiões dos entes, mas para o ser do ente em geral. Acontece que agora, na medida em que a escola de Leibniz e Wolff sofre os efeitos do modo de pensar cartesiano, o ponto de partida para toda consideração do ser do ente é o enunciado pensado agora matematicamente, ou seja, valendo como o conjunto daqueles “princípios que se encontram na essência do pensar e da proposição enquanto tal” (HEIDEGGER, 1992, p. 110). Em outros termos, o que deve guiar a Metafísica geral e a Metafísica especial são princípios resultantes da simples Razão humana, sem relação alguma com o que é dado aos sentidos. Portanto, a partir da fé absoluta na validade dos princípios meramente racionais, a Metafísica imediatamente anterior a Kant confiava na possibilidade de discorrer acerca de Deus, da alma e do mundo mediante apenas o recurso à Razão. Não por outro motivo, fala-se de psicologia *racional*, cosmologia *racional*, teologia *racional*.

Claro que o que aqui dissemos é apenas um recorte bastante sucinto da maneira como Heidegger pensa a História de nossa correspondência ao Ser, a História da Metafísica. Mas nosso propósito era apenas começar a mostrar as razões essenciais pelas quais, segundo Heidegger, o pensamento de Kant sobre o Ser aparecer no interior da demonstração *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus*. A questão de Deus não é um mero acréscimo do cristianismo à Metafísica. Enquanto sempre compreendeu o Ser como fundamento em um duplo sentido, a questão sobre Deus surge do seio mesmo da Metafísica. A questão de Deus é, de certo modo, indissociável da pergunta Metafísica por excelência, a pergunta pelo que é o ente em sua totalidade e pela fonte que lhe concede ser. O que Kant chama de ideia da Razão, Deus enquanto ilusão necessária, é, segundo Heidegger, resultado de um traço da Metafísica em sua totalidade: a procura pelo fundamento. Devemos, então, perguntarmo-nos: será que pelo fato de Kant demonstrar a impossibilidade da prova da existência de Deus, e pelo fato de ele tomar Deus apenas como ideia reguladora e jamais como objeto de conhecimento possível, estaria ele deixando de pensar o Ser como fundamento? Será que, do ponto de vista desta História que nos conta Heidegger, o pensamento de Kant encontrar-se-ia fora da

Metafísica?

## 2.3 ANÁLISE DA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA TESE DE KANT ACERCA DO SER

O primeiro ponto a destacar da interpretação de Heidegger é que ele afirma que Kant nunca discorreu larga e profundamente sobre o Ser, que a tese em questão não forma o “arcabouço propriamente construído da arquitetônica de sua obra” (HEIDEGGER, 1983, p. 236). Logo, o desafio de Heidegger é mostrar como uma tese poucas vezes enunciada e pouco discutida pelo próprio Kant pode ser a raiz de toda sua postura filosófica fundamental. Toda a obra de Kant pressuporia implicitamente, segundo Heidegger, o que Kant entende por Ser.

Um segundo ponto é que Heidegger tenta evidenciar que uma tese que, a princípio e aparentemente, discorre apenas sobre o ser no sentido de existência efetiva, pode ser admitida como a definição kantiana do Ser em geral, o qual englobaria, então, não apenas o ser enquanto existência, mas também o ser-possível e o ser-necessário. Isto ainda deverá tornar-se mais claro. Iniciemos agora nossa análise da interpretação.

### 2.3.1 Os enunciados da tese e a diferença ontológica em Kant.

Prestemos atenção na passagem da *Crítica da Razão Pura* onde, segundo Heidegger, Kant enunciou sua tese sobre o Ser:

*Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. (CRP A 598/ B 626, grifo do autor).*

Heidegger (1983, p. 237) separa esta passagem da *Crítica* em dois enunciados: a) um enunciado negativo ou restritivo, “*Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa*”; b) um enunciado afirmativo, (Ser) “*é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas*”.

Segundo Heidegger (1983, p. 237-8) o primeiro enunciado da



tese de Kant nega ao Ser o caráter de *predicado real*, porém, não o de predicado em geral. Aqui Heidegger reafirma o que havia dito em *Que é um coisa?* a respeito do sentido dos termos *real* e *realidade* em Kant e que já nesta dissertação (seção 1.4.2.1.) temos discutido. *Real* valeria, no enunciado de Kant, não enquanto existência efetiva de algo, mas como aquilo que pertence a uma coisa (*res*) enquanto uma determinação dentre o conjunto de suas determinações essenciais (realidade). A realidade de uma coisa seria tudo o que pertence a seu conteúdo dado em seu conceito, ou seja, tudo aquilo sem o qual não se pode pensar um objeto. Se pensamos uma pedra, pensamos em um objeto que contém, no mínimo, os seguintes predicados reais: é o fragmento de uma rocha, é pesada, é sólida, é composta por um mineral ou mais. Os predicados reais da pedra dizem aquilo que ela é enquanto pedra. O que Kant estaria negando é que o Ser, entendido ou como existência de algo para além da consciência, ou em qualquer outra de suas modalidades (ser-possível e ser-necessário), possa ser contado entre aqueles predicados que dizem o que pertence essencialmente à algo. Tudo indica, portanto, que o Ser não é nada que possa ser dado *apenas* pelo entendimento, algo que o conceito de uma coisa pudesse exigir de antemão e por si só. Mesmo algo que não é, que não existe, possui sua realidade se por esta palavra entendermos o conjunto dos enunciados que, inevitavelmente, estão reunidos em seu conceito. Se à realidade de uma coisa, entendida deste modo, é indiferente o Ser ou o existir da mesma coisa, então o Ser é algo que ultrapassa a faculdade dos conceitos, o entendimento.

Por outro lado, é bem verdade que, para Heidegger (1983, p. 239), Kant tampouco estaria afirmando que, se o Ser não é um conceito com o qual o entendimento pensa uma coisa, então, ele seria algo que a própria coisa, a partir apenas de si mesma, oferece. Isto é o que nos poderia fazer crer, à primeira vista, o enunciado afirmativo da tese de Kant segundo o qual Ser é apenas a posição de *uma coisa* ou de certas determinações *em si mesmas*". Heidegger alerta-nos sobre o sentido da palavra *coisa* neste enunciado. Segundo a interpretação, *coisa* não estaria fazendo referência ao ente em si e para si, isto é, ao que subjaz para além de qualquer relação com a consciência. *Coisa* na *Crítica da Razão Pura* deve ser lida como *objeto*. Pois, como vimos durante todo o primeiro capítulo desta dissertação, a coisa é o ente *para nós*, aquilo que pode aparecer para a subjetividade a partir de um âmbito preparado de antemão pela estrutura desta mesma subjetividade. O título para este

âmbito no qual a coisa pode aparecer é *objetividade*. E as determinações mais gerais deste campo, as quais pré-configuram o modo de aparição das coisas, são aquelas expressas pelos princípios do entendimento puro. Sendo assim, o Ser, embora não seja um conteúdo meramente lógico ou conceitual, isto é, que pertença apenas ao entendimento, tampouco é algo que nos é oferecido de fora, a partir da coisa em si. Aqui está algo que muda radicalmente frente à consideração pré-crítica da noção de existência enquanto posição absoluta de uma coisa já presente em *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Também neste texto Kant pensa que a existência não pode ser retirada da quiddidade de um ente pensada em seu conceito porque a existência não é um predicado real. Porém, nesta ocasião, existência era a posição da coisa mesma, não do fenômeno. No texto pré-crítico, a existência é absolutamente algo outro que a Razão ou a subjetividade, em grau nenhum ela depende da constituição da experiência por parte de nossas faculdades. Na consideração crítica, entretanto, embora a existência continue não sendo um predicado real, e que, portanto ela não pode ser dada apenas pelo simples entendimento, isto não quer dizer que o entendimento não contribua para pôr a existência de um objeto. Marco Antonio Valentim em seu artigo *Sobre a Concepção Kantiana de Existência: A filosofia Transcendental como Nilismo*, propõe-se exatamente marcar essa diferença:

Essas observações reclamam a suspensão do parentesco que parece haver, e que não raro se costuma sustentar, entre a noção de existência como “posição absoluta”, introduzida no ensaio pré-crítico sobre *O único fundamento*<sup>39</sup>, e a noção de existência como “simples posição de uma

---

39. O autor traduz o título do texto pré-crítico, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, por *O único fundamento...* Nós, contudo, preferimos traduzir por *O único argumento...* por razão do que diz Irene Borges Duarte (2007, p. 60, nota 2, grifos da autora) nesta passagem: “O próprio título da obra coloca uma problema de tradução. *Beweisgrund* significa *fundamento de prova*, ou seja, *argumento*. Mas as versões variam segundo os tradutores.” Ela, após citar alguns tradutores que privilegiam o termo fundamento, segue: “(...) traduzem *Beweisgrund* por 'fundamento', desprezando o qualificativo 'de prova', que contudo, é importantíssimo no título e para compreender a intenção da obra.”

coisa”, retomada na *Dialética da Crítica da razão pura*. Para a comparação entre as noções, convém lembrar que, segundo o ensaio sobre *O único fundamento*, considerar algo existente equivale a tomar “uma coisa em e para si mesma [*die Sache an und für sich selbst*]”, nisto consistindo a sua posição absoluta. Para Kant, essa noção é irredutível a maiores esclarecimentos [...] Como ela serve ao propósito de fundamentar uma prova *a priori* da existência de Deus, ente que transcende a possibilidade da experiência, permanece a suspeita de que, no texto pré-crítico, a noção de existência como posição absoluta admite a afirmação de uma existência, por assim dizer, “absoluta”, independente de sua relação à capacidade humana de representação em geral, ou seja, a afirmação da existência do que a filosofia crítica denominará, à diferença do fenômeno, “coisa em si”. Em outros termos: nesse contexto, o “ser fora do conceito” parece ser entendido como a exterioridade da coisa em si em relação a toda e qualquer representação. (VALENTIM, 2009, p. 211).

Por fim, para Heidegger, Kant nem mesmo pensa que o Ser seja algo que se apresente a partir da coisa enquanto dada à sensibilidade, os fenômenos constatado pelos sentidos. “Podemos explorar e examinar, sob todos os ângulos, uma pedra que se encontra na nossa frente e que obviamente 'é', jamais nela descobriremos o 'é'” (HEIDEGGER, 1983, p. 239). Sendo assim, embora, como veremos mais adiante, para afirmar a existência de algo o sujeito precise contar com o que é dado à sensação, portanto, com a matéria do fenômeno, tampouco o recurso ao que é dado na mera sensação explica o Ser. É sob essa perspectiva que Heidegger propõe que se leia a palavra “apenas” do enunciado negativo da tese como querendo dizer “simplesmente”. Pois, o Ser é *apenas posição* não porquanto seja algo de menor ou inferior ao conteúdo quididativo de uma coisa, algo de meramente sensível, apenas um dado bruto e inquestionável. Neste caso, o Ser nem mesmo mereceria uma discussão filosófica. O termo *apenas* não aparece na tese para diminuir o Ser, mas separá-lo do ente, tanto do objeto enquanto reunião de dados sensível,

quanto do objeto enquanto pensado em um conceito. O termo funciona para remeter o Ser a uma dimensão na qual ele deve ser pensado como o que ele de fato é: nada de ente, nada que possua caráter coisal, nada objetivo, nem mesmo uma abstração do entendimento, um conceito vão que faça a simples referência ao óbvio estar aí perceptível das coisas. O Ser, pelo que vimos até aqui, parece indicar algo que não se reduz ao entendimento, ao conceito de uma coisa, nem algo que se detém apenas na experiência sensível. Parece-nos, na verdade, que o Ser é algo *entre* o entendimento e a sensação, entre o homem e a coisa que se mostra na sensibilidade humana. Ser parece uma relação.

Já sabemos, portanto, aquilo a que uma tese sobre o Ser não pode estar atada: ao ente. De algum modo, para Heidegger, Kant estaria ciente da diferença ontológica, da não identificação entre Ser e ente. Mas este respeito kantiano ao que é próprio do Ser, à impossibilidade de que o Ser possa ser tomado como um ente, não impediu que sua meditação a respeito do Ser, e a maneira como o definiu (enquanto posição), escapassem ao esquecimento do Ser perpetuado pela tradição e à tendência desta à entificá-lo. Mas, somente entenderemos em que consiste a falha de Kant segunda a interpretação heideggeriana quando já tivermos compreendido o que significa pensar o Ser como posição.

### 2.3.2 Posição, posição relativa e posição absoluta.

A palavra *posição* remete-nos não só ao lugar em que algo é posto e ocupa, como também ao ato de pôr, à ação que decide as posições. No vocabulário kantiano pôr é representar, ação do sujeito. Ao representar colocamos ou algo em oposição a nós (posição de tipo 1), ou algo em relação a algo mais (posição de tipo 2), e aí o mantemos. Como é que o representar produz tais posições mediante o Ser?

O segundo modo da posição, entendida como ação do sujeito de pôr algo em relação com algo, é nomeada por Kant, já no texto pré-crítico, *posição relativa*. Sua explicação, contudo, ainda aparece, na *Crítica da Razão Pura*, logo na sequência da enunciação da tese geral de Kant sobre o Ser:

No uso lógico (o Ser enquanto somente posição) é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é omnipotente* contém dois conceitos que têm os seus objectos: Deus e omnipotência; a

minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado em relação com o sujeito. (CRP A 598-9/ B 626-7, os parênteses são de Heidegger).

Enquanto posição relativa, o Ser, muito embora não seja um conteúdo conceitual, é aquilo que permite ao entendimento pôr dois conceitos naquela relação entre sujeito e predicado da proposição. Assim, o Ser enquanto cópula é algo do que só o entendimento faz uso (lógico).

Já o primeiro modo da posição pode ser notado em uma proposição do tipo *Deus é (Deus existe)*. Aí não é acrescentado ao sujeito *Deus* nenhum predicado real, ou seja, nenhum conteúdo que o conceito necessariamente devesse conter, mas ao conceito, com todos os seus predicados reais, é acrescentada a coisa mesma, o objeto que o conceito nomeia, o ente que ele representa. A este modo Kant chamava, no texto pré-crítico, *posição absoluta*. Na tese crítica, o termo pode continuar valendo desde que não pensemos com ele nenhuma referência ao estar aí da coisa em si mesma. Numa posição absoluta, entendida segundo o modo crítico, é posta uma relação entre o eu-sujeito (e não o sujeito de uma proposição qualquer) com o objeto (e não com um predicado deste objeto, também não com a coisa em si mesma). Portanto, trata-se de uma relação que ultrapassa evidentemente o entendimento e sua capacidade lógica de unir representações (conceitos). A posição absoluta é, de fato, a condição de possibilidade da posição relativa, pois, para afirmar ou negar *com verdade* uma qualidade de um objeto mediante o seu conceito (no uso do Ser enquanto posição relativa) é preciso que o próprio objeto existente (posto pelo Ser enquanto posição absoluta), portanto, para além de seu conceito, comporte ou sustente a relação com aquela qualidade. Para Heidegger (1983, p. 240), é porque também em uma proposição do tipo *S é (S existe)* é posta uma relação, que a palavra *é*, neste caso, possui o caráter de um predicado, embora não o de um predicado real. Pois o “é” diz o mesmo que o ente já manifesto, que veio e se mantém na presença, que esta aí desvelado perante o sujeito para que ele possa corresponder-lhe através dos conceitos do entendimento. Devemos lembrar, contudo, que na filosofia de Kant, a permanência de um ente enquanto objeto perante o sujeito não é sustentada apenas pelo dar-se sensível do ente. Para que este mantenha-se numa posição absoluta, é exigido não apenas uma

intuição pura, como também o conjunto das categorias. Começamos a nos aproximar do que Kant parece querer dizer com “simples posição de uma coisa”.

### 2.3.3 A determinação kantiana da essência da Posição.

Todavia, Heidegger (1983, p. 242-3) pensa que o que Kant entende realmente por posição só é compreendido quando se atenta a uma passagem da segunda edição da *Crítica* onde Kant teria expresso plenamente o fundamento da possibilidade do uso lógico do Ser, i.e., do *é* da cópula, da posição relativa. Trata-se de uma passagem do § 19 da versão da *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento* presente apenas na segunda edição da obra. Vejamos:

Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distinção, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjectiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade *objectiva* da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula “*é*” nos juízos visa distinguir a unidade *objectiva* de representações dadas da unidade *subjectiva*. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, mesmo que o juízo seja empírico e, portanto, contingente, como, por exemplo, o seguinte: os corpos são pesados. (*CRP*, B 141-2, grifos do autor).

Trata-se da mesma passagem já citada nesta dissertação (seção 1.3.2), embora não integralmente, quando nos referíamos à determinação kantiana da essência do juízo segundo a interpretação de Heidegger em *Que é uma coisa?*. O importante é notar que, para Heidegger, também a verdadeira determinação kantiana da essência do Ser aparece neste trecho da *Crítica* porque está em profunda conexão com a noção de *unidade objectiva da apercepção* enquanto fonte possibilitadora da verdade dos juízos em geral. Para Heidegger, em

Kant, a essência do juízo e a essência do Ser estão correlacionadas.

Compreendamos a passagem acima citada. Com base apenas na sucessão das representações (segundo as leis da imaginação reprodutiva), o sujeito estaria apenas autorizado a dizer que a cada vez que ele segura um corpo, ele sente a pressão do peso, contudo, não pode dizer que o corpo (ou mais, os corpos dados à experiência em geral) é pesado (*CRP*, B 142). Ao pôr o predicado *pesado* em relação com o conceito *corpo*, o entendimento faz uso do Ser no sentido da posição relativa. Mas isto é possível porque o *é* da cópula (que produz a unidade entre sujeito e predicado da proposição) remete as duas representações em questão à uma unidade mais fundamental, ao lugar da posição em sentido originário, ou seja, àquela posição absoluta que dá origem e permite o outro modo do pôr, aquele dos juízos em geral, a posição relativa. Esta unidade originária e necessária é nomeada por Kant, nesta passagem, *unidade objetiva da apercepção*, o que é o mesmo que *unidade originariamente sintética da apercepção* ou *unidade transcendental da apercepção*. Mas o que está unido, o que está posto na unidade da apercepção transcendental? Nada mais do que tudo o que é oferecido à sensibilidade, toda a afecção pelos sentidos. Todo o múltiplo da intuição sensível está unido, e mantém-se sempre unido, mediante as formas puras da intuição, à multiplicidade dos conceitos puros do entendimento. A *permanência constante* desta união, seu caráter de já sempre posto, é a fonte de todos os modos diversos de representar o ente, do pôr e do unir. Esta posição fundamental não é ato isolado do entendimento. Ao contrário, nela o entendimento já sempre foi ultrapassado em direção à intuição sensível empírica e pura e, conseqüentemente, teve seu exercício limitado à experiência.

O que foi posto na posição (o sentido fundamental do Ser para Kant) é o posto de um dado (o que é dado para a intuição sensível), que por sua vez, através do pôr e do colocar, se transforma, para este ato, em o-posto, ob-stante, jogado-ao-encontro, objeto. O que tem caráter de ser posto (posição), quer dizer, o ser, se transforma em objetividade. (HEIDEGGER, 1983, p. 245, parênteses nossos).

Por que Kant pensa o Ser como posição, pensa também o ser do

ente como objetividade. A objetividade do ente, seu constante permanecer frente ao sujeito nos modos como afirmam os princípios puros do entendimento, é resultado da posição prévia, transcendental, já sempre produzida, em que os dados da sensibilidade são unidos segundo as categorias. Esta síntese originária, o fato de que as categorias acompanham e reúnem tudo o que afeta à sensibilidade humana, é possibilitadora do ser do ente como objeto. Por isso, quando em um juízo verdadeiro unimos, através do *é*, sujeito e predicado, exprimimos uma ligação que existe *no objeto*. O *é* da cópula tem seu fundamento na posição do objeto em geral. Compreendemos, então, porque acima dizíamos que, para Heidegger, a determinação kantiana do Ser deve ser compreendida em comunhão com sua determinação da essência do juízo. É o que o filósofo explica melhor na seguinte passagem:

Enquanto a essência da posição (essência do Ser) se determina a partir da apercepção transcendental vinculada com a afecção sensível, como proposição objetiva, como expressão objetiva de um juízo, é necessário também que o 'ponto mais elevado' do pensamento, isto é, a possibilidade mesma do entendimento, se revele como fundamento de todas as proposições possíveis e, por conseguinte, como o princípio fundamental. Assim se enuncia o título do parágrafo 17 (B 136): '*O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento*'. (HEIDEGGER, 1983, p. 246, parêntese nosso).

A tradição sempre pensou o *logos*, o entendimento, como um ato de pôr, i.e., como a ação de unir conceitos. Kant também pensa a essência da atividade do entendimento como posição e proposição, porém, compreende, segundo Heidegger (1983, p. 244-45), que esta atividade do entendimento humano só é possível na medida em que é sustentada por uma posição fundamental, ou seja, pelo vínculo entre as percepções e as categorias posto e sustentado pela apercepção transcendental. Neste sentido, a lógica transcendental kantiana, que já não é mais a lógica tradicional, mas, sim, uma lógica vinculada a seu princípio supremo (a unidade sintética da apercepção), é também uma ontologia. Em outras palavras, tal lógica, na exata medida em que



delimita o poder do entendimento e busca corrigir suas pretensões, é também uma reflexão sobre o sentido do ser do ente em totalidade (objetividade) e sobre o Ser pensado em si mesmo (posição).

### 2.3.4 Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral.

Assim, na *Crítica da Razão Pura*, o Ser é pensado como um princípio fundamental e, por conseguinte, toda a exposição sistemática do ser do ente deverá ser elaborada mediante princípios (HEIDEGGER, 1983, p. 246). No capítulo anterior (seção 1.4) investigamos uma parcela destes princípios os quais nos informavam ou a respeito da coisidade (realidade, quididade) geral da coisa – os modos nos quais todo objeto deve nos aparecer (*Axiomas da Intuição* e *Antecipações da Percepção*) – ou a respeito da permanência dos objetos e das conexões entre eles que subsistem para além do ato perceptivo (*Analogias da Experiência*). O quarto grupo de princípios, *Postulados do Pensamento Empírico em Geral*, não foi naquela ocasião discutido pois não se refere ao objeto sob o ponto de vista da pergunta pelo *que é* o objeto. Os postulados têm o propósito de explicar como as categorias de modalidade, que não são mais do que os modos do ser (ser-possível, ser-atual (existente efetivamente) e ser-necessário), participam da objetividade do objeto. Mas, considerando que o Ser não é um predicado real, portanto, que nenhum modo do Ser pode ser contado entre as determinações essenciais de qualquer objeto, nem mesmo da objetividade em geral, torna-se claro porque Kant entende que as determinações do objeto por esses princípios oferecidas dizem respeito não ao *que é* o objeto, mas ao *como* da relação do objeto (objetividade em geral) com o sujeito (subjetividade em geral). É o que Kant expõe logo no início do *esclarecimento dos Postulados*:

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 do conhecimento*. Mesmo que o conceito de uma coisa já esteja completo, poderei ainda perguntar se esse objecto é simplesmente possível ou se também é real e, neste último caso, se também é necessário. Não se pensam, assim,

mais nenhuma determinações no próprio objecto, pergunta-se apenas qual a relação do objecto (e de todas as suas determinações) com o *entendimento e o seu uso empírico, com a faculdade de julgar empírica e com a razão (na sua aplicação à experiência)*. (CRP A 219/ B 266, grifos nossos).

Em primeiro lugar destaquemos que esta passagem reforça a afirmação de Heidegger de que para Kant o Ser, apesar de não poder ser considerado um predicado real, é ainda um predicado, transcendental ou ontológico (HEIDEGGER, 1983, p. 247)<sup>40</sup>. Isto porque, os *Postulados* não mais fazem do que mostrar como os modos do ser (conceitos puros) podem ser predicados dos objetos empíricos, ou seja, quais são as condições exigidas (postulados) *a priori*, em cada caso, para que possamos considerar um objeto empiricamente possível, existente, ou empiricamente necessário. Estas exigências contudo, advém, não do conteúdo do objeto, mas da própria estrutura da posição, da subjetividade, que sempre já põe o dado sensível sob o seu domínio e poder de síntese. Por esta razão, Kant afirma que estes princípios não são *a priori* objetivamente sintéticos mas subjetivamente *a priori* sintéticos (CRP A 234/ B 285-6).

Os postulados expõem os três modos como a totalidade do ente é posta *por* e em relação com a subjetividade. Aquele que põe o ente para si nestes modos não é o entendimento puro e isolado da percepção. Kant não fala na passagem acima citada de uma relação com o entendimento, mas sim com a *faculdade do conhecimento*, ou seja, ele entende o ato de posição da subjetividade como um pôr do entendimento já sempre condenado à sensibilidade (HEIDEGGER, 1983, p. 250). Numa discussão sobre a possibilidade, a existência e a necessidade, numa discussão sobre o Ser e seus modos, o puro entendimento sozinho não

---

40. Isto, obviamente, não poderia ser afirmado do ponto de vista pré-crítico, pois, nesta época, nenhum modo do Ser, entre eles, a existência, poderia ser considerado como uma categoria que constitui a possibilidade dos objetos da experiência. No caso pré-crítico, parece valer mais a tese segundo a qual Ser não é absolutamente um predicado. Isto, entretanto, é o que parece à Körner (1983, p. 109) ainda ser válido na discussão crítica da existência. Outra forma, que não a heideggeriana, de pensar o caráter predicativo peculiar do Ser é a fregeana, em que os predicados de existência são concebidos como predicados lógicos de segunda ordem (conferir Höffe, 2005, p. 168, e VAZ, 2006).

tem voz: “[...] ninguém ainda pôde defini-las [as modalidades] de outra maneira que através da evidente tautologia, isto quando se quer extrair sua definição unicamente do puro entendimento” (CRP A 244/ B 302, colchete nosso). Afim a este ponto, Heidegger (1983, p. 242) faz-nos também lembrar uma outra passagem da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* onde, em uma nota, Kant (CRP, B 302) escreve:

[...] todos estes conceitos (possibilidade, existência e necessidade) não se podem justificar (...) se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos).

Em consequência deste seu vínculo com a intuição, as exigências que a Razão teórica põe de si para si mesma ultrapassam a esfera puramente lógica (do entendimento isolado) e permitem pensar, não conceitos, mas os objetos empíricos enquanto possíveis na experiência, existentes na experiência e necessários na experiência. As exigências são, portanto, para o *uso empírico do entendimento*. Com o que foi dito até aqui já é possível que para nós faça maior sentido o título elegido por Kant para nomear o conjunto dos princípios transcendentais referentes às categorias de modalidade: *Postulados* (exigências) *do* (que emanam de e ao mesmo tempo são postas para si mesmo) *pensamento empírico* (a atividade do entendimento sobre os dados sensíveis); o *em geral*, por sua vez, significa, segundo Heidegger que, apesar de que os postulados apareçam em quarto lugar na ordem de exposição dos princípios, eles são os primeiros em ordem de importância para a possibilidade do conhecimento “na medida em que todo juízo relativo a um objeto da experiência deve, desde o começo, estar de acordo com eles” (1983, p. 248).

Também agora o enunciado positivo da tese de Kant sobre o Ser deve-nos parecer mais claro. Em primeiro lugar o enunciado diz que o Ser “é apenas a posição de uma coisa”, i.e., a posição por e para a apercepção transcendental de um conteúdo sensível que, através do pôr, é tornado um objeto. Lembremos que o conteúdo de um objeto (quididade, realidade) assim posto são todas as suas determinações empíricas, aquilo que nos alcança pelos sentidos e que é organizado espaço-temporalmente, como também aquelas determinações que lhe são conferidas *a priori* segundo os primeiros três tipos de princípios transcendentais. Em segundo lugar, o enunciado também diz que o Ser

“é apenas a posição (...) de certas determinações em si mesmas”. Para Heidegger (1983, p. 247), tais *certas determinações* são aquelas determinações não-reais, que não acrescentam conteúdo ao objeto, e que ele identifica com as modalidades do ser: possibilidade, existência e necessidade.

Nós devemos agora investigar mais precisamente o conteúdo dos três princípios referentes a cada uma das modalidades. Apesar de que estes princípios sejam indispensáveis na explicação que Heidegger dá sobre o sentido kantiano do Ser em *A Tese de Kant sobre o Ser, é em Que é uma coisa?* que o significado de seus enunciados é melhor discutido por Heidegger. Para nós, entretanto, isto não é problemático. Apenas reforça nossa ideia de que os dois textos são complementares. Investiguemos pois os princípios levando sempre em conta a interpretação heideggeriana.

Dentre os *Postulados do Pensamento Empírico em Geral*, o princípio transcendental ou juízo sintético *a priori* referente à categoria da *possibilidade* enuncia-se assim: “O que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e aos conceitos) é possível” (CRP A 218/ B 265, grifo do autor). Heidegger (1992, p. 226) lembra-nos que o modo kantiano de fundamentar a possibilidade de um objeto opõe-se à determinação da possibilidade segundo a Metafísica racional. Esta entendia como possível todo objeto que, enquanto pensado, apresentasse ausência de contradição. Mas o princípio da não contradição, como vimos, é um princípio meramente lógico, ou melhor, um princípio válido apenas quando se considera um juízo unicamente sob a perspectiva da lógica tradicional. Na lógica transcendental, onde são pensadas as condições de possibilidade para a correspondência verdadeira entre nossos enunciados e os objetos empíricos, a ausência de contradição vale somente como condição negativa para todos os juízos, não, porém, como princípio sobre o qual se funda a possibilidade da relação entre os enunciados e as coisas. Poder-se-ia falar que a possibilidade de algo é determinada pela sua não contradição quando nos detemos no âmbito do puro entendimento, sem nenhuma referência à experiência e, portanto, à sensibilidade. Pois, o princípio da não contradição permite, na verdade, que um objeto seja *pensado em um conceito*, mas não oferece nenhuma condição para que consideremos *possível na experiência* o objeto que tal conceito representa. Kant já não concebe a possibilidade enquanto o mero ser pensável de algo, o que era

o caso na sua tentativa pré-crítica de provar a existência de Deus mediante a pura possibilidade (o conteúdo geral do pensamento), mas, agora, entende-a como o poder pensar algo enquanto empiricamente possível. Para que algo seja possível no sentido crítico kantiano, este algo deve estar de acordo tanto às categorias, ou seja, não deve ultrapassar os limites do pensável pelo entendimento humano, quanto às formas da intuição, i.e., deve respeitar as condições espaço-temporais de todo fenômeno. Sobre este último ponto são úteis as palavras de Heidegger (1992, p. 227): “o que não pode aparecer no espaço e no tempo é, para nós, um objeto impossível”. Sempre que os temas são difíceis, os exemplos auxiliam-nos e, neste caso, contrariando seu costume, é o próprio Kant quem nos oferece um em que ele destaca a diferença entre não contradição e possibilidade:

Assim, no conceito de uma figura delimitada por duas linhas rectas não há contradição, porque os conceitos de duas linhas rectas e do seu encontro não contém a negação de uma figura; a impossibilidade não assenta no conceito em si mesmo, mas na sua construção no espaço, isto é, nas condições do espaço e sua determinação. (CRP A 220-1/ B 268).

Ora, é na medida em que o modo de ser do espaço não comporta a construção de uma figura delimitada por duas linhas retas, que tal figura, embora possa ser pensada em um conceito sem contradição, deve ser dita impossível<sup>41</sup>.

---

41. A nosso ver há outro bom exemplo em Körner (1983, p. 83), mais abrangente que o de Kant por considerar não apenas a relação entre possibilidade e as formas da intuição: “La posibilidad (...) nos es una posibilidad lógica, sino la existencia posible en una experiencia objetiva que está sujeta a las formas de la percepción, a los axiomas de la percepción, a las anticipaciones de la percepción empírica y a las analogías de la experiencia objetiva. Por ejemplo, una mónada leibniziana, como una sustancia que no guarda relaciones causales o (...) de interacción con otras sustancias, es lógicamente posible porque su concepto es consistente en su interior. En cambio, no es ni física ni experimental o, empleando un término que viene al caso, casualmente posible porque es (...) incompatible con las analogías segunda y tercera. Dado que las mónadas leibnizianas son definidas como sustancias espirituales carentes de localización en un espacio y tiempo

O princípio da Razão (segundo postulado) que dá o fundamento para a *existência efetiva* de algo é enunciado do seguinte modo: “O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real*” (CRP A 218/ B 266, grifo do autor). Na visão heideggeriana o “é real” (*ist wirklich*) deveria ser traduzido por “é efetivo”, “é atual”, “existe”, ou é “existente”. Pois, para Heidegger, como vimos, “real” para Kant quer dizer aquele primeiro *quê* de uma coisa que se nos mostra na sensação. Deste primeiro “*quê*” sensível da coisa, evidentemente, nem sempre podemos dizer que existe ou é efetivo, como no caso de uma ilusão dos sentidos. Na medida em que este princípio refere-se à categoria da existência e não da realidade, ele deve mostrar as condições *a priori* para que algo possa ser considerado existente efetivamente, ou seja, para além da mera percepção sensível que temos das coisas. Porém, sem o real não há o existente: jamais posso querer um conhecimento objetivo sobre a existência de algo que sequer se apresente aos meus sentidos. Sem esta possibilidade primeira de doação das coisas, a existência para nós não passaria de um conceito vazio e sem uso. Só posso considerar existente aquilo que possui alguma relação com o real que se dá na minha sensação. Na explicação kantiana da existência, não basta apenas referir-se à matéria da intuição, ou seja, ao dado sensível, mas também às suas condições, pré-dadas pelas próprias condições *a priori* da sensibilidade humana, aquelas afirmadas pelo princípio das *Antecipações da Percepção*. O real em sentido crítico é a mais importante destas condições.

Heidegger (1992, p. 227) outra vez recorda a diferença entre a determinação kantiana da existência e aquela da Metafísica racional tradicional que a entendia como o mero complemento da possibilidade, ou seja, complemento de tudo aquilo que em um conceito é pensável sem contradição, complemento da quiddidade de uma coisa enquanto conjunto de todas as determinações do que a coisa é segundo o conceito que dela possuímos. Mas, a Metafísica tradicional sequer pensa as condições desse complemento, não vê que ele apenas pode ser produzido pela relação da coisa com a faculdade sensível do conhecimento. A prova ontológica da existência de Deus mostra o quanto esta exigência para o existir da coisa não foi levado em conta pela tradição.

---

absolutos, son también incompatibles con las condiciones formales de la percepción”.

A nosso ver, e tendo em mente o conjunto da interpretação de Heidegger, o que é característico da concepção kantiana de existência não pode ser somente que com ela se pense o subsistir das coisas em si mesmas, para além da contingência de que um sujeito a perceba ou não. Pois, as “condições materiais da experiência (da sensação)” com as quais o que existe deve estar em relação, não são condições que a matéria em si mesma apresente e que independa da estrutura lógico-sensível da Razão humana. Tratam-se de condições que o sujeito confere de antemão à matéria. Assim, podemos considerar que para que algo exista este deve: 1) estar no espaço e no tempo, já que para nós é impossível sentir algo que não se dê em um espaço e no tempo; 2) apresentar um grau, uma grandeza intensiva, pois esta é condição de todas as sensações afirmado pelo princípio das *Antecipações da Percepção*; 3) ser pensável como existente por um sujeito já que, afinal, existência é uma categoria da qual nosso entendimento sempre dispõe. É preciso um reconhecimento, uma síntese final e fundamental, por parte do entendimento, sem o qual nenhuma existência se sustenta. Um ser percipiente que não contasse com um entendimento tal como o nosso (que não dispusesse das mesmas categorias), nem mesmo perguntaria pela existência ou inexistência de algo. Enfim, existência para a filosofia crítica jamais diz algo da coisa em si mesma. Também não é a mera afirmação do múltiplo sensível sempre oferecido aos sentidos. Existência é um modo como a Razão põe antecipadamente o dado sensível em relação consigo.

Por fim, o terceiro postulado, referente à categoria da *necessidade*: Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*” (CRP A 218/ B 266, grifo do autor). Por tudo o que já foi dito, é de se supor que Kant não fala aqui de um existir necessário a que se chegue por caminhos simplesmente lógicos ou conceituais, tal como quando se afirma que é necessário *pensar* Deus como existente. O existir necessário não pode, para a filosofia crítica, ser sinônimo de “impensável como não existente” (HEIDEGGER, 1992, p. 228). O existir necessário deve ultrapassar o âmbito dos conceitos e mostrar-se na experiência. Para comentar este princípio, partamos de um trecho da *Crítica* onde Kant *começa* por uma discussão da noção de *existência* (do segundo postulado) e não ainda da *existência necessária*:

No simples conceito de uma coisa não se pode encontrar nenhum carácter de sua existência. Embora esse conceito seja de tal modo completo, que nada lhe falte para pensar a coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso; trata-se apenas de saber se a coisa nos é dada, de tal modo que a sua percepção possa sempre preceder o conceito. Se o conceito precede a percepção, isto significa a mera possibilidade<sup>42</sup> da coisa; mas a percepção, que fornece a matéria para o conceito, é o único carácter de realidade. Pode-se, contudo, também conhecer a existência de uma coisa antes da sua percepção, portanto *comparative a priori*, desde que esteja em conexão com algumas percepções, segundo os princípios da ligação empírica das mesmas (as analogias). Nesse caso, a existência da coisa correlaciona-se com as nossas percepções numa experiência possível e, seguindo o fio condutor dessas analogias, podemos chegar até à coisa na série das percepções possíveis, partindo da nossa percepção real. Assim, conhecemos a existência de uma matéria magnética, que penetra todos os corpos, pela percepção da limalha de ferro atraída, embora a constituição de nossos órgãos não nos permita a percepção imediata dessa matéria. (CRP, A 225-6/ B 272-3).

Entendemos que é à esta existência da coisa a que se chega de modo comparativo *a priori* que o terceiro postulado faz referência e chama de existência necessária. Do mesmo modo, pensamos que Heidegger não erra quando mostra compreender as palavras “segundo as condições gerais da experiência” como significando o mesmo que “segundo as *Analogias da Experiência*”. Heidegger (1992, p. 227) diz: “somente na medida em que o representar observa aquilo que é dito no terceiro grupo de princípios acerca da permanência do objeto, pode decidir-se acerca da necessidade do próprio objeto”. Segundo o que

---

42. Por mera *possibilidade* acreditamos que Kant esteja fazendo referência ao modo metafísico tradicional de determinação da possibilidade enquanto possibilidade simplesmente lógica, não no sentido de possibilidade do primeiro postulado.



investigamos das *Analogias*, esta permanência do objeto para além da percepção consiste em manter-se em certas relações que são oriundas da própria Razão, são condições gerais da experiência. Ora, uma percepção sensível singular não me oferece a percepção da existência necessária da coisa percebida. Não podemos saber nada sobre a necessidade interna de existir da coisa ou sobre a necessidade da existência desta coisa do ponto de vista do criador. Mas, podemos conhecer *a priori* a necessária “existência da situação em que se encontra um objeto relativamente a outro”. Não se trata da existência necessária da coisa mesma, mas da posição que ela deve ocupar no conjunto dos fenômenos, seja como causa ou efeito, substância ou acidente. O exemplo de Kant da matéria magnética também aqui funciona bem, pois a existência conhecida aí não é a da matéria magnética propriamente dita, que não se dá sensivelmente, mas a existência necessária da posição (no caso, a posição da causa) que algo deve ocupar para explicar o fenômeno, acessível pelos sentidos, da atração da limalha de ferro. O que é e como é a coisa que ocupa tal posição apenas pode ser determinado empiricamente, pelas ciências. O terceiro postulado, por ser um juízo sintético *a priori*, permite-nos apenas dizer que só podemos afirmar ou prever a existência necessária de algo quando descobrimos qual das posições este algo deve ocupar em relação a algo efetivo, que se mostra numa sensação.

Em *A Tese de Kant sobre o Ser*, Heidegger parece considerar menos importante uma explicação detalhada do sentido de cada um dos três postulados, do que mostrar que neles, a cada vez, se expressa a compreensão kantiana do Ser como posição. Para Heidegger (1983, p. 247-8), os três modos do ser das coisas são por Kant encarados como resultado das maneiras como a Razão põe os objetos numa relação com ela. Os enunciados dos três princípios indicam que, no tocante a cada modalidade do Ser, está sempre em jogo uma *relação com*. O ser-possível de um objeto consiste em *estar de acordo com*. O existir ou ser-efetivo de algo é *concordar com*. O ser-necessário ou o existir-necessariamente é *estar num acordo com algo que é determinado segundo outro algo*. Aquilo com que as coisas são postas em relação é sempre algo que forma as condições da possibilidade da experiência, condições estas que a Razão mesma coloca a partir apenas de si mesma. Trata-se da pura relação da objetividade do objeto (das determinações quididativas oferecidas pelos três primeiros grupos de princípios do

entendimento puro e do dado sensível) com as capacidades da subjetividade. Os diferentes modos do *ser posto em relação* são determinados a partir da apercepção transcendental (enquanto reunião das categorias) em seu vínculo estreito com as formas da intuição, portanto, a partir da posição mais originária, ou seja, a partir daquilo que já sempre esteve posto, e que é sempre condição de todo pôr.

## 2.4 POSIÇÃO E PRESENÇA.

[Para Kant] a relação com o ente consiste no deixar que algo esteja aí [presente] enquanto maneira de pôr, *ponere*. Nisto está implícita a possibilidade de pôr e colocar. Porque ser se ilumina como presença, pode a relação com o ente, enquanto o que está aí, transformar-se em pôr, colocar, representar e propor. Na tese de Kant sobre o ser como posição, mas também em todo o âmbito de sua interpretação do ser do ente como objetividade [...], impera o ser no sentido da presença que dura. (HEIDEGGER, 1983, p. 252, colchetes nossos).

Contudo, para nós o ponto mais radical da interpretação heideggeriana é, como já indica a citação acima, a sua tentativa em mostrar como fala a tradição da Metafísica na tese de Kant sobre o Ser. De que modo é possível dizer que na definição kantiana do Ser ainda impera o sentido de Ser que vigora desde a Antiguidade?

Na História do Ser de Heidegger, o início e toda trajetória de nossa correspondência ao Ser são marcados pela compreensão do Ser como *presença* (*Anwesen*). A palavra também remete ao durar (*wesen*) daquilo que está presente. O que está presente é aquilo que constantemente apresenta-se para nós. Sempre, na medida em que somos, estamos entregues à isto que permanentemente nos enfrenta e mantém-se diante de nós. Isto que está na presença constante é o ente em sua totalidade. A Metafísica começa com a pergunta pelo ser disto a que estamos entregues, com a pergunta pela coisa, e pela razão ou fundamento de seu ser: porque há o ente e não há o nada? Mas quando estas perguntas são levantadas o que se visa é apenas o ente. Assume-se que ser é o perdurar daquilo que se apresenta. O Ser em sua diferença

em relação ao ente é esquecido, Ser passa a ser apenas o ser do ente, o permanecer da coisa na presença. O Ser enquanto a doação que se retrai em favor da manifestação do ente na presença já não consegue se tornar uma questão para o homem.

As épocas da Metafísica são a cada vez uma reconfiguração do sentido do Ser como presença. Uma questão que transita entre as várias épocas é aquela que pergunta como o ente pode durar constantemente na presença de modo que ele não se desfaça e que nós não o percamos? Trata-se da pergunta pela substancialidade daquilo que permanece presente, pelo ser do que é o suporte firme que subjaz à toda a variedade de manifestações da coisa.

O sentido de ser (presença constante) que impera desde a Antiguidade não apenas é mantido na explicação crítica que Kant dá do ser como objetividade do objeto da experiência; ao contrário, através da determinação “objetividade”, ele se manifesta em uma forma excepcional, enquanto é justamente encoberto, e deformado até, através da explicação do ser como substancialidade da “substância”, explicação imperante na história da filosofia. Kant, entretanto, determina o “substancial” sempre no sentido da explicação crítica do ser como objetividade. (HEIDEGGER, 1983, p. 245).

Segundo Heidegger, há um forte vínculo entre a noção kantiana de objetividade e o elemento substancial com o qual a tradição sempre pretendeu explicar o ser como presença constante. O que, em Kant, seria o permanente, o substancial, em toda nossa relação com o ente é aquilo que configura as condições da experiência. Qualquer que seja o fenômeno que se nos apresente, as determinações mais gerais do objeto já estão dadas como fundo imutável. Essas determinações são aquelas oferecidas pelos princípios transcendentais cujos enunciados dizem o que o objeto é em todo e qualquer caso. A objetividade é o caráter de ser posto de antemão do ente na posição de objeto. Porém, quando atentamos que é a subjetividade humana, a Razão, que detém todo ato de pôr, e sendo a objetividade determinada através dos poderes da Razão, vemos que o verdadeiro elemento substancial, o que, de fato, deve

permanecer constantemente presente, imutável e sem alteração, é a posição em sentido supremo, a posição que é condição de todas as outras posições, ou seja, a apercepção transcendental vinculada à apercepção sensível. Em outras palavras, o caráter constantemente presente do objeto funda-se no caráter já sempre posto do sujeito. O que Kant pensou sobre o Ser é conseguido a partir do que a tradição já havia feito: interpretar o sentido do Ser como a presença constante do ente. Mas Kant o faz, evidentemente, sobre uma nova configuração, decisiva para o acontecimento da modernidade. A presença do ente é posta e mantida pela presença e permanência do sujeito.

Na seção 2.2 dizíamos, seguindo Heidegger, que a Metafísica sempre pensa o Ser enquanto fundamento. Isto significa também dizer que ela considera o Ser como aquilo que deve sempre permanecer sob e possibilitar o vir do ente à presença. O fundamento, como dissemos, é na Metafísica pensado em dois sentidos: a) como a totalidade das determinações universais de todo e qualquer ente, e que pode ser encontrada mediante o recurso aos modos da enunciação (ontologia); b) e como ente supremo, causa do ser da totalidade do ente (teologia). Vê-se agora que Kant corresponde ao primeiro sentido de fundamento com a noção de objetividade, ou seja, as determinações essenciais que os objetos sempre assumem na posição em que são postos por e pela razão. Os enunciados em Kant, entretanto, têm não só a função de corresponder ao que o objeto é, mas também, enquanto juízos sintéticos *a priori* emanados da estrutura lógico-sensível do sujeito, conferir aos objetos tais determinações. O *logos* que advém da Razão dá ser ao ente, torna-o objeto. Assim, Kant corresponde ao segundo sentido de fundamento com a noção da estrutura transcendental e *a priori* da Razão, não enquanto causa material do ente, obviamente, mas enquanto fonte de toda posição, origem dos predicados essenciais que compõe o objeto possível. Dizer que Ser é posição é em todo caso pensá-lo enquanto fundamento: ou como a posição já sempre assumida por qualquer objeto ou como o ato da subjetividade que põe. Proceder deste modo é nunca ultrapassar o domínio do ente, é pensar o Ser sempre em referência a fundamentos ônticos, de modo que tudo o que, porventura, seja próprio do Ser, como a sua retração, por exemplo, permaneça impensado. A filosofia crítica é ainda onto-teo-logia. Ela ainda é uma Metafísica. A *Crítica da Razão Pura*, apesar de propor limitações às pretensões da Metafísica tradicional, permanece no interior da

Metafísica porquanto repete os traços fundamentais de seu modo de perguntar e responder a pergunta pelo ser do ente em totalidade.

Até aqui pretendíamos expor as relações entre posição e os traços determinantes da compreensão histórico-metafísica do Ser (o Ser como presença, a busca pelo fundamento ôntico da presença do ente, a atenção ao ente e o esquecimento do Ser), mas o que no primeiro capítulo desta dissertação afirmávamos ser o traço essencial da compreensão moderna do Ser, o projeto-de-ser matemático e a conquista de sua auto-fundamentação, não foi ainda retomado. É certo, contudo, que Heidegger não trata do matemático em *A Tese de Kant sobre o Ser*. O que não quer dizer que seu texto não ofereça direções para pensar em que sentido, em Kant, mostra-se uma apropriação matemática daqueles outros traços da compreensão tradicional do Ser. A chave para esta discussão é dada pela noção de *reflexão* em Kant.

Primeiramente, prestemos atenção nestas palavras de Heidegger (1983, p. 250, colchete nosso):

Em que determina o ser como “somente posição”, compreende ele [Kant] o ser a partir de um lugar determinado, a saber, a partir do pôr como ato da subjetividade humana, isto é, do entendimento condenado ao dado sensível.

Não é novidade para nós que o ser, em Kant, emane de um *lugar*, de uma posição primeira e fundamental, a estrutura transcendental da Razão. O objetivo que sempre conduziu Kant era mostrar como a filosofia poderia alcançar este lugar. Para isso, a filosofia carecia, antes de tudo, transformar-se numa reflexão em sentido forte:

A *reflexão (reflexio)* não tem que ver com os próprios objectos, para deles receber directamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjectivas pelas quais podemos chegar a conceitos. (*CRP*, A 260/ B 261, grifo do autor).

Contudo, uma reflexão nestes termos, que se reclinava sobre o sujeito de modo a encontrar nele as condições de produção de conceitos, não permite ainda a plena realização do matemático. Uma reflexão desta

espécie, a nosso ver, pode até mesmo ser encontrada em outras filosofias modernas anteriores à Kant, na cartesiana ou empirista, por exemplo. Já nelas, está em questão como são produzidas as ideias da mente em relação às faculdades que lhes dão origem. O matemático, porém, exigia uma reflexão em sentido mais forte e radical, em que o retorno ao sujeito visasse encontrar os modos, os tipos e as relações entre as representações que possibilitem não somente a produção de conceitos, mas tornem “possível em geral a delimitação do ser do ente” (HEIDEGGER, 1983, p. 250). Pois o matemático exige que o ser do ente seja todo ele oriundo da estrutura do próprio saber, da própria Razão que conhece. A reflexão que realiza plenamente as pretensões do matemático, é uma *reflexão transcendental*:

O acto pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino reflexão transcendental. (CRP A 216/ B 317).

O fato de que a reflexão tenha como máxima tarefa, precisamente, voltar-se para as duas faculdades do conhecimento a fim de decidir qual delas é a origem de uma determinada representação compreende-se quando se recorda que é exatamente o vínculo entre ambas as faculdades, isto é, a estrutura lógico-sensível da subjetividade, o lugar da posição originária, o local de onde o ente recebe seu ser como objeto. Logo, a reflexão transcendental é uma condução do ser do objeto ao ser da subjetividade, é ela que é capaz de pôr a descoberto a estrutura *a priori* que reside em todo o saber humano. Somente ela, portanto, é capaz de fundamentar e realizar plenamente o projeto-de-ser matemático.

Kant chama conceitos de reflexão aqueles conceitos que permitem discutir a origem lógica (no entendimento) ou sensível (na intuição) das representações. Na exposição kantiana acerca dos modos do Ser, ou seja, nos enunciados dos *Postulados do Pensamento Empírico em Geral*, dois destes conceitos são usados: matéria e forma. Diz Heidegger (1983, p. 251):

Na elucidação do ser-possível como posição entrou em jogo a relação com as condições formais da experiência e com isto o conceito de forma. Na elucidação do ser-atual foram expressas as condições materiais da experiência e com isto o conceito de matéria.

É Kant quem nos explica o significado dos conceitos matéria e forma: “O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (um e outro no sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a maneira como é determinado)” (*CRP* A 266/ B 322). Isto quer dizer que o pensamento sobre a posição (reflexão transcendental) revela que a ela pertence essencialmente a estrutura matéria e forma, ou seja, a distinção entre o determinante e o determinável, ou entre a espontaneidade da ação do entendimento e a receptividade da percepção sensível. Enfim, isto apenas reforça que o Ser por Kant é pensado em conexão com a estrutura do conhecimento humano, no âmbito da divisão essencial da subjetividade entre entendimento e sensibilidade. Esta divisão faz parte do lugar do Ser, e apenas as relações entre os dois âmbitos constituem os modos do pôr.





### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dedicamos este trabalho a compreender a importância de Kant, e mais precisamente da *Crítica da Razão Pura*, para o pensamento do chamado segundo Heidegger, ou seja, o pensamento ocupado com os acontecimentos epocais do Ser. Circunscrevemos nosso objeto a duas obras de Heidegger, *Que é uma coisa? - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais e A Tese de Kant sobre o Ser*, as quais nos pareceram complementares. Ademais, é possível supor que também Heidegger assim as pensava, já que permitiu a publicação de ambas no mesmo ano, em 1962.

Assim sendo, buscamos, em nossa dissertação, mostrar em que sentido aquelas duas obras se completam. Por esta razão, fizemos corresponder a cada uma delas um capítulo deste trabalho, escolhendo, não por acaso, o devido título para cada capítulo. Nomeamos *O Ser do Ente como Objetividade* ao capítulo em que estudamos a interpretação presente em *Que é uma coisa?* pois defendemos que, nesta obra, Heidegger ocupou-se, sobretudo, com o modo como Kant pensou as determinações universais de todo ente. Pode-se chamar objetividade ao conjunto destas determinações. O fato de Kant reduzir a totalidade do ente ao conjunto de objetos de um experiência possível não faz da *Crítica da Razão Pura*, aos olhos de Heidegger, uma epistemologia mais do que uma ontologia. Pois, está ainda em questão para Kant, como em toda História da Metafísica, a pergunta pela essência do ente, embora esta, a seu ver, só possa ser ditada pelas condições da experiência. A partir deste pressuposto, procuramos evidenciar como os *princípios do entendimento puro* podem ser lidos como exposições da essência do ente, dos conteúdos essenciais do objeto em geral.

Já ao capítulo dedicado a *A Tese de Kant sobre o Ser* intitulamos *O Ser como Posição*, porque acreditamos que, neste texto, Heidegger está menos atento ao que quer dizer ser-ente ou ser-objeto na primeira *Crítica* do que com o que quer dizer Ser para Kant. É possível dizer, inclusive, que Heidegger, em certa medida, estaria afirmando que Kant quase pôde perceber com plenitude a diferença ontológica (entre Ser e ente), mas que também, por outro lado, Kant, ao dizer que Ser significa a posição pelo sujeito da objetividade do objeto, entifica-o tal como sempre o fez a tradição. Em resumo, Heidegger compreende que Kant pensa o Ser como fundamento no sentido do ente supremo, o

absolutamente ente, capaz de permanecer como fundo e suporte do ser de todos os demais entes. O Ser-fundamento para Kant é a estrutura transcendental da Razão humana, o vínculo permanente entre o entendimento humano puro e a sensibilidade finita.

Contudo, é verdade que a *Crítica da Razão Pura* foi também importante para o primeiro Heidegger, cujo pensamento caracterizava-se pela intenção de retomar a questão perdida do Ser a partir de uma analítica do modo de ser do ente que nós somos, o *Dasein*, desviando-se, obviamente, dos modos como a Metafísica pensou o ser do humano. Este período da recepção heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* não foi por nós aqui ainda discutido. Todavia, com o intuito de marcar brevemente suas diferenças frente às interpretações que neste trabalho investigamos, retomaremos algumas de suas características principais que, a nosso ver, encontram-se concentradas em outra obra de Heidegger chamada *Kant e o Problema da Metafísica*.

### 3.1 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE KANT E O PROBLEMA DA METAFÍSICA.

Quando em 1929, em *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger dirigiu-se à *Crítica da Razão Pura*, visava aí encontrar elementos que preanunciavam a necessidade e a importância da tematização do tempo existencial, da temporalidade finita enquanto constituinte essencial do humano. Se na maior parte das vezes, ao longo da tradição do pensamento, o ente que nós somos e a compreensão que nele se origina foram pensados de modo insuficiente era por que, entre outras razões, os conceitos e princípios de cada filosofia decisiva obstaculizavam o caminho para uma compreensão mais originária do fenômeno do tempo e sua íntima conexão com o humano. Entretanto, para Heidegger, dentre o longo caminho de esquecimento do Ser e do tempo, Kant foi uma exceção. E a obra *Kant e o Problema da Metafísica* tentou mostrar por que, se quiséssemos descobrir a temporalidade humana finita enquanto elemento constituinte da compreensão de Ser, deveríamos retornar ao texto da primeira *Crítica* de Kant, mais precisamente à sua primeira versão, de 1781. Considerando esse ponto, concordamos com John D. Caputo quando este afirma que, na época de *Ser e Tempo*, Heidegger era capaz de enxergar na modernidade, para além de sua desconfiança para com os ideais

cientificistas, iluministas, universalistas e democráticos, certos elementos que o pensamento contemporâneo necessitava com urgência resgatar:

É importante verificar que *Ser e Tempo* não critica o advento da modernidade como beco sem saída da metafísica (...). Pelo contrário, Heidegger defende os avanços da modernidade que tornaram possível apercebermo-nos, agora mais do que nunca, do significado temporal do Ser. Se uma época da “história da ontologia” fosse privilegiada em *Ser e Tempo*, essa época seria a moderna, a da filosofia transcendental kantiana e neokantiana. (...). A destruição deve ser levada a cabo para trás, começando com Kant, porque a opinião constante de Heidegger durante o período de Marburgo é a de que somente nos últimos anos, nos tempos modernos, foi descoberta a pista para o “significado” do Ser. A analítica existencial mostra que o significado do Ser deve ser determinado em termos de tempo, que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein* fornece a pista para a temporalidade (*Temporälitat*) do Ser. O caso mais evidente onde esta pista foi seguida, ainda que de forma imperfeita, é a doutrina da imaginação de Kant. Contudo, a descoberta de Kant operava sem questionar dentro do sentido tradicional do Ser (como o que é presente) e do tempo (como uma sucessão do agora). A obra de Kant é a tentativa até agora mais bem conseguida, o mais perto que a metafísica chegou ainda do significado temporal do Ser. Kant estava limitado pelo peso da tradição, pelos modos tradicionais de conceber o Ser e o tempo. (CAPUTO, 1993, pp. 28, 30).

Tendo em vista a meta que definiu a interpretação heideggeriana de Kant nesta obra, ou seja, o resgate da questão da temporalidade essencialmente humana a fim de tomá-la como fio condutor para o acesso ao sentido temporal do Ser, compreende-se os motivos da violência hermenêutica que nela se evidencia. A interpretação era

guiada, sobretudo, pela tarefa de mostrar e dizer aquilo que o próprio projeto kantiano, visto desde sua totalidade, negava, isto para não falar do conjunto das interpretações sobre Kant ao longo da história de suas revisões. A interpretação da *Crítica da Razão Pura em Kant e o Problema da Metafísica* é marcada pelo reconhecimento das fugas do autor, de seus desvios, e pelo intento de trazer à tona o que não foi pensado, o que não foi tornado tema explícito na obra de Kant para que o projeto geral da *Crítica* pudesse ser mantido, i.e., o objetivo kantiano de fundar o conjunto do conhecimento humano possível na estrutura universal, constante e imutável da Razão Pura, sobretudo no conjunto dos seus elementos conceituais *a priori*, no *eu penso*, na *unidade objetiva da percepção*.

Assim, marcadas pelo propósito geral da obra, as estratégias de Heidegger em *Kant e o Problema da Metafísica* são, entre outras: o reconhecimento das razões implícitas da re-escritura de certas passagens da obra, ou seja, das mudanças elaboradas para a segunda edição da *Crítica*, de 1787; o particular destaque ao que em Kant seria a marca da finitude, à intuição enquanto elemento fundamental e incontornável do conhecimento; a identificação de uma possível e problemática (para Kant) raiz comum das faculdades da Razão; uma leitura peculiar do capítulo do esquematismo, buscando evidenciar o caráter sempre sensível das categorias do entendimento puro e mostrar como o *logos* objetivo está fundado numa certa modificação temporal do ser-no-mundo; e, por fim, uma interpretação da imaginação transcendental kantiana nos termos da temporalidade originária do Ser-aí com sua tríplice estrutura ekstático-horizontal tal como exposta em *Ser e Tempo*. Tentemos explicar um pouco mais o que estava em jogo nestas estratégias.

Começemos considerando brevemente a doutrina transcendental da imaginação a parte da interpretação de Heidegger. Com a *Crítica da Razão Pura* de Kant, a imaginação descobre em si uma suprema importância frente às demais faculdades do espírito humano. Até aquele momento da história da filosofia, era ela geralmente resvalada para o campo isolado da sensibilidade. Com Kant, entretanto, a imaginação recebe o estatuto de uma atividade do espírito cuja origem está na espontaneidade pura do mesmo, sem a relação única e necessária com os sentidos e seus dados multiformes. Porém, isso só é conseguido por Kant através da distinção entre imaginação reprodutiva e imaginação

produtiva. Trata-se, a primeira, da mera associação de impressões sensíveis que se dá no âmbito da consciência empírica. Contudo, o que garante a objetividade do conhecimento em Kant (e este é um problema fundamental na primeira *Crítica*) é a dependência da fonte sensível do conhecer (sentidos, imaginação reprodutiva e consciência empírica) em relação à unidade do sujeito transcendental, o qual traz em seu seio as categorias *a priori* do entendimento, e às formas *a priori* da intuição, i.e., o espaço (enquanto forma do sentido externo) e o tempo (forma do sentido interno).

Justamente é a imaginação produtiva o meio termo que permitirá a Kant traçar o paralelo entre o empírico e o transcendental e assim delimitar o campo de toda a experiência possível. A atividade da imaginação produtiva, pelo filósofo nomeada esquematismo transcendental, é o procedimento que consiste precisamente na síntese entre a intuição e os conceitos puros, ou na aplicação das categorias aos fenômenos por meio de determinações do tempo, o qual é a forma pura fundamental da intuição. Esquematizar é reunir *a priori* a diversidade do tempo (e, por consequência, dos dados oferecidos aos sentidos) na unidade do conceito puro. Repetimos, em resumo, esquematizar seria, *para uma interpretação tradicional da Crítica da Razão Pura*, permitir que os conceitos do entendimento puro se apliquem *a priori*, mediante o tempo, aos dados da experiência.

Além de uma alta valorização da noção de intuição em Kant, a qual, segundo Heidegger, revela a finitude do conhecimento humano e sua destinação ao ente e já, portanto, desfaz o privilégio dos elementos conceituais *a priori*, *Kant e o Problema da Metafísica* oferece, sobretudo, uma leitura da doutrina transcendental da imaginação e do esquematismo de modo a aproximá-la do projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental. Para Heidegger, a imaginação temporalizada de Kant fazia ver que todo ente se dá sobre o fundo do tempo, tempo este que é essencialmente humano. E um tempo que não é o eterno presente, como pensava Kant acompanhado por toda a tradição, mas um tempo semelhante àquele descrito em *Ser e Tempo*, tempo que é a projeção de um “agora” e de um “antes” a partir da antecipação de seu futuro mais próprio, a morte. Segundo Heidegger, Kant esteve à beira de descobrir, tal como ele, o fundamento de toda Metafísica, de toda pergunta pelo Ser: a temporalidade originária do *Dasein*.

Por razão do que acabamos de dizer, a leitura heideggeriana de

1929 da *Crítica da Razão Pura* não toma esta obra como o resultado de um programa que visasse apenas uma epistemologia radical. Via-a, entretanto, como uma propedêutica para a ontologia fundamental, e como esboços de uma analítica existencial. Para o filósofo do Ser, isso tornava-se evidente ao se debruçar sobre a primeira edição da obra, de 1781, onde com força insiste Kant no papel da imaginação transcendental. Na segunda edição, de 1787, ainda segundo Heidegger, Kant já se desviava do impulso que primeiro moveu seu pensamento. Ali, já pouco se dizia sobre a imaginação e o tempo. Kant, em certo sentido, abandonava o papel decisivo da imaginação e negava-se até o máximo a tratá-la como um campo mais originário onde se fundariam entendimento e sensibilidade.

Heidegger notou que, na primeira edição, a imaginação não aparece como um terceiro elemento do conhecimento ao lado dos outros dois, mas como a raiz, a fonte primeira de ambos. Ou seja, os limites do sujeito cognoscente não eram dados por aquelas duas faculdades (entendimento e sensibilidade), as quais se podia muito bem descrever e circunscrever as capacidades tanto na esfera empírica quanto pura. Na primeira edição, a imaginação, e o tempo que aí joga uma função primordial, era, segundo Heidegger, o que de muito mais fundamental e ainda obscuro se podia revelar no ente que somos nós. Todavia, na segunda edição da *Crítica*, Kant teria recuado diante desse mistério da imaginação e do tempo a ponto de já não mais conseguir separar a imaginação do entendimento. Esquematizar acaba sendo uma operação do intelecto sobre as intuições. Voltando seu pensamento na direção da imaginação, Kant acabaria por dar-se conta dos limites da filosofia do sujeito transcendental, da “superficialidade” de seu próprio projeto. Aquilo que Kant, de certo modo, herdara de Descartes, a unidade do “eu penso”, a unidade da apercepção transcendental à qual se remetia toda a unidade do empírico, aquela unidade que por fim deveria ser a condição primeira de toda experiência possível e de todo dar-se e mostrar-se do fenômeno, acabava, por fim, se desmanchando diante da atividade da imaginação que, na primeira edição, apontava para um tempo muito mais originário que o sujeito. Teria o sujeito *a priori* se desfeito no tempo enquanto horizonte de sentido do ser dos entes.

Como auxílio, para compreendermos melhor os propósitos de *Kant e o Problema da Metafísica*, damos a palavra a Ernildo Stein:

No seu primeiro livro sobre Kant – *Kant e o Problema da Metafísica* – [...], o filósofo [Heidegger] explicita então com detalhes o programa da ontologia fundamental e sua relação com a filosofia de Kant, numa interpretação da *Crítica da Razão Pura*, onde opta pela primeira edição, onde a primazia da imaginação transcendental sobre a apercepção apresenta para Heidegger a possibilidade de reconstruir esta imaginação transcendental para ilustrar o que denomina a triplice função estética de tempo-realização do tempo imaginário (STEIN, 1993, p. 66, 67, grifo e colchete nossos).

Se bem atentarmos à essa passagem entenderemos que ela resume as duas teses centrais da interpretação heideggeriana de Kant que estamos discutindo:

Tese 1: O que Heidegger vê na primeira edição da *Crítica* é “a primazia da imaginação transcendental sobre a apercepção”. O que isso quer dizer? Que ele vê o tempo do esquematismo (o tempo enquanto sequência de agoras) como primeiro em relação ao entendimento, um tempo produzido na imaginação transcendental, e que esse tempo é a origem da Razão Pura, ou seja, do entendimento como conjunto de suas categorias e dos juízos que mediante elas são formados constituindo assim o objeto, a experiência possível. O privilégio que a imaginação transcendental recebe na primeira edição, em conjunto com o enigmático capítulo do esquematismo, o qual renova a importância do tempo como horizonte produtor da universalidade e necessidade das categorias, e isso para além da *Estética*, é a única justificativa, dentro do próprio texto de Kant, para as elaborações de *Kant e o Problema da Metafísica*. A tese é: o ente como objeto tem seu fundamento num modo temporal e não no sujeito lógico-transcendental, apesar do recuo e da insistência de Kant neste fundamento absolutamente *a priori*. A revelação dessa “verdade” no interior do texto kantiano é dita “fundamentação da Metafísica”.

Tese 2: A segunda tese é mais forte (uma radicalização) e resulta do salto de Heidegger para fora de Kant e para o interior de sua própria filosofia. O que segundo a tese 1 se descobriu na própria *Crítica da Razão Pura* pode ser, agora, retomado e, de certo modo, “reconstruído”

por meio da temática da Temporalidade do Ser-aí. A essa elaboração Heidegger chama de uma tentativa de revelar aquela “fundamentação da Metafísica” em sua “originariedade”. Consiste exatamente em “reconstruir esta imaginação transcendental para ilustrar o que denomina a tríplice função estética de tempo-realização do tempo imaginário”. Em outras palavras, Heidegger identifica a imaginação transcendental e a Temporalidade originária do Ser-aí com seus três ekstases horizontais para, assim, compreender aquele tempo, que no esquematismo é origem do objeto, como *um* modo apenas de temporalização dessa Temporalidade, ou seja, uma temporalização, uma modificação na estrutura ser-no-mundo (o sentido de esquematização para Heidegger) que permite o dar-se do ser-simplesmente dado de um ente. Na medida em que Kant prende-se à compreensão tradicional do tempo (como sequência ininterrupta dos agoras), este não se apresentou, pelo menos até o capítulo do *Esquematismo*, desde sua determinação essencial, desde sua originariedade. O tempo enquanto intuição (formal) pura é derivação de um tempo mais originário, e é nessa originariedade que reside a essência da transcendência pertencente a (ou melhor, a que pertence) esse ser finito, o ente que nós somos. O tempo-forma (da intuição) diz respeito à transcendência apenas quando essa é tomada como objetivação, i.e., quando ela alcança o ente que nos é acessível enquanto objeto. Com esse modo específico da transcendência se projeta uma compreensão de ser sobre a qual se funda um modo único de encontro e lida com o ente, o modo das ciências físico-matemáticas modernas. Todavia, a transcendência não se resume a esse projeto de compreensão do ser do ente. Ela própria, enquanto a temporalidade originária que aí vive, é a verdadeira condição *a priori* de abertura de toda compreensão de Ser.

Frente a tais características desta primeira leitura heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*, como nos parecem as interpretações por nós investigadas nesta dissertação? O que é decisivo para o Heidegger leitor de Kant depois da virada (*Kehre*) e que já não pode ser traduzido nos mesmos termos de *Kant e o Problema da Metafísica*?

### 3.2 RETOMADA DOS CONTEÚDOS DA DISSERTAÇÃO.

Quando muda o modo do pensar heideggeriano, quando o projeto da ontologia fundamental à partir da analítica existencial é abandonado,



quando a questão da temporalidade do *Dasein* deixa de ser fundamental para o propósito de retomar a questão do Ser, também modifica-se sua abordagem da tradição filosófica e sua releitura das mais importantes obras e pensadores. Com Kant não foi diferente. Em *Que é uma coisa?* e em *A tese de Kant sobre o Ser*, este filósofo já não é visto como um quase possível realizador da analítica existencial, mas como o porta-voz, por assim dizer, de um sentido epocal, do Ser que vigora na modernidade e que abre o espaço para a compreensão científica da verdade dos entes. Por outro lado, o ponto comum entre todas as interpretações que Heidegger ofereceu-nos de Kant é sua insistência na noção kantiana de *intuição*, a qual Heidegger recorrentemente destaca de modo a apontar para o fato da finitude humana, nossa fática destinação ao ente. Mas, apesar disso, *Que é uma coisa?* e *A Tese de Kant sobre o Ser* já reconhecem o fracasso do projeto de uma ontologia fundamental fundada numa analítica existencial e, portanto, colocam a filosofia kantiana dentro do movimento histórico do Ser, como etapa decisiva na trajetória da correspondência humana ao apelo do Ser. Nesse sentido, Heidegger também já não vê como tarefa de sua filosofia reconduzir os conhecimentos ônticos das ciências à estrutura existencial não temática do *Dasein*, trazendo os objetos para o seu sentido ontológico primeiro, mas entende a totalidade do modo de ser científico, como também a sua tentativa histórica de auto-fundamentação na Razão, como evento e destino do Ser. A partir disso, a interpretação heideggeriana torna-se, em certo sentido, menos violenta na medida em que já não é necessário torcer o texto kantiano para fazê-lo falar na linguagem da analítica existencial. A interpretação agora busca escutar mais atentamente o próprio Kant, seguir suas linhas mestras sem incorporar ao texto demasiados elementos estranhos. É o que deve ter ficado claro ao se acompanhar, sobretudo, o estudo que apresentamos da interpretação heideggeriana dos princípios transcendentais. Não há nada aí que se equipare àquelas teses de *Kant e o Problema da Metafísica*. A imaginação transcendental, por exemplo, enquanto fundo originário da subjetividade, sequer é tema. Em momento algum, Heidegger tenta uma redução das categorias às modalidades do tempo. A noção de *apercepção transcendental* é respeitada no que concerne à intenção de Kant, principalmente na segunda edição, de mostrá-la como a condição de possibilidade mais fundamental da experiência.

Mas, é bem verdade também que ambos os textos que estudamos

sugerem que o modo kantiano de pensar o ser do ente unicamente como objetividade, e de pensar o Ser enquanto posição por parte da subjetividade de todas as condições sob as quais os entes nos aparecem, é possibilitado, no fim das contas, pelo encobrimento do Ser e pelo fracasso da modernidade, como também de Kant, de pensar esta dimensão encobridora. A entificação do Ser, a compreensão do Ser como fundamento garantido pela subjetividade, e a compreensão de todo e qualquer ente como objeto apoiam-se no esquecimento do Ser como aquilo que se retrai em favor do ente. Para o Heidegger da História do Ser, cada abertura epocal de um sentido de Ser, ou seja, cada acontecer da Verdade fundamental de uma época, é também o encobrimento de outros possíveis sentidos, por razão da própria essência da Verdade (*Alétheia*), a qual a tradição perdeu de vista. Segundo Heidegger, perdemos a experiência da dimensão privativa que faria parte da Verdade em sentido originário e que já a própria palavra *alétheia*, através de seu prefixo privativo a-, parecia indicar. O prefixo a- (*α* em grego) aponta precisamente para uma privação e não uma simples negação no sentido de contraposição. *Privar* quer dizer negar à alguma coisa algo que lhe é essencial, inerente a seu modo de ser. Assim, para Heidegger, *alétheia* não diz Verdade enquanto desvelamento em mera oposição ao velamento, como se o que é velado fosse tudo o que permanecesse fora da essência da Verdade. *Alétheia* quer dizer o desvelado enquanto arrancado, suprimido, privado da possibilidade de velamento que lhe é tão essencial quanto o desvelamento, o vir a presença. A Verdade, portanto, traria consigo sempre uma não-Verdade, pois para que um ente particular ou uma região de entes possam ser desvelados, possam emergir na presença, possam ser projetados em seu ser, outras possibilidades de sentido, outros projetos de ser, outros modos possíveis de compreender o ente devem permanecer velados. Ao tomar a Razão como o fundamento único de todo desvelamento, de todo vir à presença do ente, Kant e a modernidade perpetuam o esquecimento do Ser em sua diferença respeito ao ente. Verdade passa a ser tudo aquilo que a razão *a priori* coloca. Verdade não é o acontecer a cada vez encobridor e desencobridor de sentidos fundamentais, mas o constante permanecer (atemporal) das condições da experiência sustentadas *a priori* pela Razão. O fundamento da verdade como correspondência que Kant alcançou é a verdade transcendental. Mas a *alétheia* permanece impensada pela *Crítica*. O único desvelamento é o desvelamento do ente

pela Razão. Só quando reconduzimos as interpretações de Kant aqui estudadas ao seu contexto no interior do conjunto do pensamento do segundo Heidegger é que a verdadeira radicalidade destas interpretações começa a transparecer.

Porém, se à primeira vista a explicação que Heidegger nos dá de certas passagens da *Crítica* não parece divergir profundamente das interpretações mais correntes, é por que ainda não atentamos para o essencial de sua leitura. A interpretação heideggeriana de Kant em *Que é uma coisa?*, por exemplo, é também radical por pelos menos dois motivos principais: a) o que Kant pensou acerca da totalidade do ente enquanto acessível ao conhecimento humano é dito, por Heidegger, corresponder a um acontecimento do Ser que transcende a obra de Kant e é “causa” de tudo o que é moderno: trata-se da transformação da totalidade do ente em objeto para o humano também transformado em sujeito. b) este acontecimento epocal do Ser, do qual o pensamento de Kant é o mais dedicado acolhedor, tem raízes histórico-ontológicas que atravessam toda a história da filosofia ocidental, ou seja, está fundado sobre e é fortalecido por traços essenciais da história da nossa compreensão do Ser e do ente. Um desses traços fundamentais, e o mais decisivo tanto para o surgimento de uma *Crítica da Razão Pura* quanto para a constituição completa do espírito da época moderna, é aquele a que Heidegger nomeia “matemático”. O texto desta dissertação buscou, em sua parte mais extensa, apreender o conteúdo da primeira *Crítica* de Kant, mais precisamente do capítulo referente aos princípios do entendimento puro, desde uma perspectiva orientada por esses dois pontos, ou seja, tomando-o como correspondência à transformação ontológica do ente em objeto e como a expressão mais forte da conquista histórica disto que Heidegger chamou projeto-de-ser matemático.

Logo, uma das primeiras questões norteadoras de nosso texto foi a pergunta sobre em que sentido pensa Heidegger o matemático, ou o que significa pensar o matemático em um âmbito não derivado, i.e., ontológico. Na sua recuperação etimológica do sentido da palavra “matemático” Heidegger nos mostra que, originariamente, o matemático aponta para aquele deixar ser prévio do ente que ocorre em todo modo de compreensão do ente, é o saber antecipador com base no qual é possível aprender e ensinar algo a respeito do ente. Neste sentido, o matemático diz respeito a um traço fundamental da nossa compreensão,

já desde sempre nela presente. Poder-se-ia pensar num caráter existencial do matemático, levando em consideração as análises de *Ser e Tempo* em que se destacam a dimensão antecipatória da *Cura*, a dimensão pré-predicativa da linguagem etc. Por outro lado, desde a perspectiva do segundo Heidegger, é certo que todo o conhecimento ôntico que uma época produz repousa em uma correspondência prévia a um sentido de Ser já aberto e ao mesmo tempo encoberto, o que impossibilitaria sua tematização ao menos pela própria época.

Em suma, nossa relação com o ente, na medida em que é possibilitada pela pré-compreensão não temática do Ser, é matemática. Apesar de suas raízes fáticas, e de constituir um dos motivos formadores da tradição metafísica ao menos desde Platão, é com o advento da ciência moderna que o matemático adquire força, consistência e abrangência total, tornando-se o impulso de fundo da totalidade do saber. Portanto, buscamos, também, no texto desta dissertação, compreender a conexão que há, para Heidegger, entre o matemático e a ciência. Heidegger tentou mostrar como o matemático reside na base do procedimento científico, alimentando e direcionando o método experimental. Para a ciência moderna o essencial é o conceber de antemão, o projetar, o estabelecer desde o início o sentido do ente que é seu objeto, aquilo que ele é e a perspectiva na qual ele deve ser tomado pela investigação. Ao definir previamente o setor de objetos, o projeto matemático fixa de antemão as determinações do mesmo mediante leis, ou seja, aqueles enunciados fundamentais que tendo somente a si mesmos como fundamento prefiguram o ser do objeto de uma ciência. Nesse sentido, acompanhamos o exame heideggeriano da primeira lei do movimento da física newtoniana, tentando mostrar como esta lei abre um horizonte ontológico a partir do qual o ser da totalidade do ente passa a ser entendido como natureza, ou seja, como o conjunto das relações espaço-temporais de pontos de massa e das forças constantes entre eles. O projeto matemático da ciência moderna exige a uniformização dos entes e por consequência a sua forma básica de tratamento: a medição numérica, a quantificação. Que a natureza em sua totalidade apareça aos olhos dos cientistas modernos como traduzível em linguagem matemática e que isso seja acolhido como fato inquestionável, apenas confirmado cada vez mais pelo sucesso dos procedimentos e cálculos científicos, resulta sem dúvida, para Heidegger, do ocultamento da dimensão matemática em sentido

ontológico que é a raiz histórica do saber científico.

Em resumo, o princípio epocal do matemático é aquele que diz que o verdadeiro saber é o que se dá a si mesmo o que já tem e é capaz de se auto-fundamentar. A história das perguntas e respostas acerca do ser da totalidade do ente, desde Platão, revela que sempre se atentou de algum modo para o caráter matemático da compreensão do Ser e buscou-se fundamentá-lo em distintas maneiras. Sob a ótica de *Que é uma coisa?*, poder-se-ia dizer que o desenrolar da Metafísica é a história do desenvolvimento do matemático e da busca por sua auto-fundamentação. E os momentos do pensamento que escaparam à tal regra poderiam, talvez, ser vistos como tentativas fracassadas de resistência ao matemático.

Mas, se a mais perfeita realização do matemático acontece com a ciência moderna, a sua verdadeira auto-fundamentação e a conquista plena de sua liberdade fundada apenas em si mesmo foi somente levada à cabo pelo pensamento metafísico moderno. Por isso, em um segundo momento importante desta dissertação, consideramos alguns elementos dessa Metafísica que são a mais perfeita expressão do matemático: a conquista do eu como ponto último de referência de toda proposição, portanto, de todo saber acerca das coisas; a redução da totalidade do ente à objetividade; a conversão do homem em sujeito do conhecimento; o advento da Razão como fonte e fundamento do ser de todo ente possível de ser conhecido, a condução de todo sentido à subjetividade pura. Se o primeiro passo dessa transformação é dada por Descartes, é na *Crítica da Razão Pura* que toda as mudanças do sentido do Ser, da verdade e da posição do homem em meio ao ente são com maior força articuladas pelo pensamento.

A primeira marca ou, por assim dizer, o primeiro sintoma dos efeitos do projeto-de-ser matemático por sobre o pensamento de Kant pode ser visualizado ao se atentar para sua reflexão acerca da essência do juízo e da verdade. O modo como Kant pensa a essência do juízo, esclarecendo suas relações com a intuição e com a unidade objetiva da apercepção revela as estruturas da Razão, o conjunto e a conexão de suas faculdades, e deixa ver o âmbito ontológico desde o qual fará sentido tomar, como o faz Heidegger, os juízos sintéticos *a priori* como determinações do ser da totalidade do ente enquanto objeto, i.e., como expressões do ser compreendido como objetividade. Pois o puro pensar só pode decidir de antemão sobre o ser do ente, sobre a objetividade do

objeto, na medida em que ele está essencialmente relacionado com a intuição pura. Os juízos sintéticos puros que Kant denomina princípios do entendimento puro não são mais que a exibição destas conexões entre categorias e formas da intuição: o horizonte que surge desta união é o âmbito da verdade transcendental, condição de toda e qualquer verdade no sentido da concordância de nossos juízos empíricos com os objetos da experiência.

Um outro importante passo deste estudo foi a atenção ao conjunto dos princípios do entendimento puro, na verdade, primeiramente, aos três primeiros deles, buscando reconhecer aí as determinações da objetividade. Assim, espera-se que na leitura possa ter se tornado claro que tudo o que os princípios dizem acerca do ser dos entes é posto de acordo com as pretensões do projeto-de-ser matemático antes analisado. Todas as determinações da coisalidade que historicamente se consolidaram são, em Kant, por assim dizer, pensadas desde a perspectiva do matemático, ou seja, do projeto de fundamentação de todo saber nas condições prévias deste mesmo saber. Vejamos:

Com o princípio dos *Axiomas da Intuição*, em comunhão com o que é dito na *Estética Transcendental*, a essência do quadro espaço-temporal com o qual desde muito nos acostumamos a conceber a possibilidade das coisas é caracterizada enquanto forma *a priori* da sensibilidade humana. E é esta aprioridade do espaço e do tempo que, segundo o princípio, permite a representação da totalidade dos entes em termos numéricos. O princípio dos *Axiomas da Intuição* fundamenta na estrutura da Razão Pura a certeza dos cientistas modernos de que todas as propriedades da natureza, na sua uniformidade e constância, poderiam ser determinadas segundo cálculos e medidas exatas. O modo em que o ente é “descoberto” pela ciência moderna é através de relações quantitativas. Com os *Axiomas da Intuição* mostra-se que este modo de ser do ente, o ser-quantificável, por assim dizer, depende de uma prévia disposição espaço-temporal do ente conferida pelo modo como o sujeito o acolhe.

Por outro lado, talvez seja no princípio das *Antecipações da Percepção* onde melhor é possível compreender e espantar-se com o êxito do projeto-de-ser matemático. Pois o princípio traz para o âmbito do *a priori* aquela condição do conhecimento humano que, ao longo da história, a ele constantemente se recusou, a saber, a sensação. Por mais que a tradição pudesse ter, em algumas ocasiões, cedido qualquer caráter

de verdade, por mais mínimo que fosse, às nossas percepções sensíveis, nunca, antes de Kant, foi possível pensar que na sensação residisse qualquer verdade sobre o ente de modo antecipado, ou seja, antes mesmo de qualquer apresentação dos entes aos nossos sentidos. Mas, é precisamente isso que o princípio afirma e põe como fundamento do nosso conhecimento: todo e qualquer dado sensível apresenta-se sempre enquanto uma medida de grandeza intensiva e a diferença entre os graus de cada intensidade das várias sensações deve poder sempre ser determinada e comparada em termos matemáticos.

Por fim, o princípio das *Analogias da Experiência* diz que aquelas relações que costumamos admitir que as coisas mantêm entre si e que, de certo modo, constituem a sua existência e permanência para além dos momentos em que elas são por nós percebidas, estas relações, tais como o ser atributo ou o ser substância, o ser causa ou o ser efeito, são relações que subsistem nos fenômenos mesmos só na medida em que são determinações necessárias, universais e *a priori* fornecidas pela própria Razão Pura. As ciências buscam as conexões necessárias entre os fenômenos pois estas determinam a subsistência destes para além da percepção subjetiva. Ao conjunto dessas conexões, a ciência chama natureza. Mas que as coisas encontrem-se em tais conexões não é uma certeza que resulta da experiência, mas sim uma exigência do sujeito que as experimenta e conhece, não é nada que possa ser dito depender apenas das coisas mesmas.

Por fim, a afirmação de Heidegger de que o matemático atinge seu auge e consumação com a *Crítica da Razão Pura* explica-se ainda mais quando atentamos para o que é dito em *A Tese de Kant sobre o Ser*, onde os *Postulados do Pensamento Empírico* são avaliados sob o viés da História do Ser. Nesta sua leitura da obra de Kant, mostra-se como o matemático vincula-se essencialmente, através da filosofia transcendental, com outro traço constituinte de nossa compreensão histórica do Ser: o teológico. Segundo Heidegger, a tradição sempre pensou o Ser como o ente-fundamento do ser de toda a totalidade ôntica. Com Kant, o Ser enquanto fundamento é pensado a partir do projeto-de-ser matemático: o fundamento deve ser a estrutura *a priori* da Razão porquanto ela sustenta todas as determinações essenciais do ente que é sempre e somente objeto. A própria existência do ente deixa de ser algo que pertença à coisa mesma e passa a ser determinada como o modo antecipador segundo o qual a Razão põe todo ente em relação com suas

capacidades cognitivas. O ente não já pode ser nada além do que aquilo que é dado para o sujeito que representa. Sem representação, sem a subjetividade, não há ente.

### 3.3 UM TEMA PARA NOSSO TEMPO: OBJETIVIDADE, POSIÇÃO E *GE-STELL*

Já no início desta dissertação, anunciávamos que a conclusão deveria, além de retomar a discussão do sentido do Ser revelado, segundo o ponto de vista da História do Ser, na primeira *Crítica* kantiana, buscar reconhecer as pertinências desse evento em nossa época. Mas, o que é a nossa época encarada enquanto um evento do Ser? Sabemos que, de onde quer que comecemos a leitura e o estudo da filosofia do chamado segundo Heidegger, sempre terminaremos por nos remeter a suas palavras sobre o que ocorre conosco hoje. Pois, para Heidegger, o sentido de Ser que vigora na época em que agora vivemos já estava pré-anunciado em todas as distintas formas fundamentais que nossa compreensão do Ser adquiriu ao longo da História. Os modos como o ser do ente veio à presença a cada vez tornaram-se o destino do homem. Todo filósofo decisivo pensou um modo do destinamento do Ser, mas, obviamente, sobre a base do ocultamento do próprio Ser, fato que os teria sempre impelido a uma ou outra entificação do Ser. A história das entificações começaria com Platão que explicitou o Ser como Ideia, passando por Kant que pensou o Ser como Objetividade e Posição, terminando com Nietzsche que o toma como Vontade de Poder. Isto obviamente é uma resumo mal feito da filosofia de Heidegger, mas que nos seja permitido oferecê-lo com o intuito de alcançar brevemente o ponto que nos interessa. Ora, o pensamento de Nietzsche se insere no ponto final da Metafísica, onde o processo de entificação e esquecimento do Ser alcançou seu máximo. Este pensamento do fim é também um pensamento sobre uma época, a época da técnica avançada, o último dos destinamentos do Ser, e que nos domina até agora. Para Heidegger, a técnica moderna é um modo de desvelamento do ente e, mais do que isso, é o modo de desvelamento fundamental de nosso tempo, o pressuposto compreensivo básico que fundamenta toda nossa relação atual com a totalidade dos entes, assim como a objetividade foi o sentido essencial do ente determinante para os modernos. Antes de interrogarmos sobre as conexões entre a objetividade e a técnica,



convém questionar o modo como, segundo Heidegger, a técnica moderna desvela o ente. Quais as determinações fundamentais do ente desvelado pela técnica atual? Qual verdade sobre o ente a técnica agora instaura? O que é a totalidade do ente na abertura possibilitada tecnicamente?

Não faremos aqui um estudo pormenorizado do modo como Heidegger pensa a técnica como um desvelamento, nem detalharemos muito os traços essenciais deste desvelar ou desabrigar técnico do ente. Mas, para o fim que aqui nos propomos, é-nos suficiente as seguintes palavras de Heidegger sobre o modo como hoje o ente é, de antemão, desvelado:

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar. Este, contudo, não decorre de modo simples. Também não desemboca em algo indeterminado. O desabrigar desabriga para si mesmo os seus próprios e múltiplos caminhos engrenados, porque os dirige. A direção mesma, por seu turno, é conquistada em todos os lugares. A direção e a segurança tornam-se inclusive os traços fundamentais do desabrigar desafiante. (HEIDEGGER, 2007, p. 382).

Vemos que o desvelamento da técnica atual é do tipo que põe (*stellt*) o ente em alguma posição a partir da qual ele pode ser desafiado (explorado, transformado, armazenado, distribuído). Kant pensou que a Razão humana era o ente supremo que *põe* o ente no modo do objeto possível para o conhecimento. Para Kant, o desvelamento fundamental da totalidade do ente era aquele que a Razão por si só possibilitava. Mas, se para o pensamento de Kant a posição que o ente adquiria, por ato da Razão, era o de objeto, qual a posição que o ente assume quando o ato que o põe é um desafio?

Mas que tipo de descobrimento é próprio do que vem à luz através do pôr desafiante? Por toda parte ele é requerido, para ficar posto imediatamente para um pôr e, na verdade, numa tal disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior. O que assim é invocado tem sua própria posição (*Stand*). Nomeamos essa posição de subsistência (*Bestand*). A palavra significa aqui algo bem mais essencial do que somente “previsão”. A palavra “subsistência” eleva-se agora à categoria de um título. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido da subsistência não nos está mais colocado diante de nós como um objeto. (HEIDEGGER, 2007, p. 383).

No desvelar desafiante da técnica o ente é posto na posição de subsistência. Também Kant pensou que a Razão punha o ente nesta posição: a primeira *Analogia* nada mais era do que uma exigência *a priori* da Razão de que no ente algo subsistisse a despeito de qualquer alteração. Mas se a subsistência do ente em Kant tem por fim assegurar a totalidade da experiência tal como antes discutíamos, a subsistência na qual o ente é agora posto pelo desvelamento da técnica deve funcionar no sentido de manter o ente aberto às possibilidades humanas de manipulação, extração, invenção, transformação. Subsistir agora, para o ente, significa permanecer como fundo de estoque inesgotável, como fundo de reserva sempre à disposição de qualquer interferência humana. Nem em Kant, nem agora, a subsistência do ente é autônoma: pois, no primeiro caso, ela é posta em relação à Razão para assegurar as possibilidades humanas de conhecimento do ente, no segundo caso, ela é posta para manter as possibilidades do desafio. Em todo caso, quem conhece e também quem desafia é o homem.

Quem completará o pôr que desafia, pelo qual o que denominamos como sendo o real se desabrigará como subsistência? Manifestamente será o homem. Em que medida ele torna possível tal desabrigar? Ele pode, na verdade, representar,

estruturar e cultivar isso ou aquilo, assim e assado. Mas ele não dispõe do descobrimento por onde a realidade a cada vez se mostra ou se retrai. O fato de que, desde Platão, a realidade se mostra à luz de idéias não foi Platão quem o provocou. O pensador apenas correspondeu ao que se lhe anunciou.(HEIDEGGER, 2007, p. 383).

Este trecho deve-nos dizer muita coisa. Em primeiro lugar, o homem é o ponto ao qual a totalidade do ente é sempre remetida no desvelamento da técnica: a totalidade do ente é posta enquanto subsistência *para* o homem. Mas isso não significa que seja o homem quem decide sobre se o ente deve ou não poder ser desvelado na posição de fundo de reserva. Pois o desvelamento do ente, enquanto acontecimento de Ser, ultrapassa homem e ente. Também o homem é desafiado (a desafiar). Não por outra razão o próprio homem, muitas vezes, é posto na posição do que deve estar aberto às interferências e manipulações: o corpo é recurso para as mais variadas implementações e transformações, nossos desejos são desafiados e testados pela mídia e propaganda de objetos de consumo, nosso tempo e nossa força física é mão de obra.

Mas, não será que o desvelamento da técnica acontece e perpetua-se na exata medida em que o homem não compreende que o desvelamento o ultrapassa? Não será que o desvelamento mantém-se em comunhão com o esquecimento do Ser e com a nossa decisão por conceber-mo-nos como o fundamento de todo desvelamento? Não será que o homem precisa sustentar-se em meio ao ente enquanto ente supremo, senhor dos entes, para que o ente permaneça sendo desvelado como aquilo que está à disposição do homem? E não será que esse firmar-se do homem no centro e como solo da totalidade ôntica resulte menos de um fato absoluto e incontestável do que do desenvolvimento de certas decisões históricas fundamentais? E não é precisamente na modernidade, e sobretudo com Kant, que o homem assume a posição maior que define todas as posições? Do ponto de vista de Heidegger, sem dúvida, a decisão da modernidade pela Razão foi fundamental para o acontecimento da técnica. Não é de se estranhar que Heidegger nomeie *Ge-stell*<sup>43</sup> a essência da técnica moderna e diga que ela deve ser

43. Termo traduzido por Marco Aurélio Werle (HEIDEGGER, 2007) por *Armação*.

entendida como a “invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência” (HEIDEGGER, 2007, p. 384) e enquanto “a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência” (HEIDEGGER, 2007, p. 385). Não nos parece haver certa intimidade essencial entre *Stellung* (*setzung, positio*, posição), o nome de Kant para a essência do Ser, e *Gestell* (reunião (*ge-*) dos modos do pôr (*stellen*))?

Ora, já não poderá ser difícil para nós ver que a transformação da totalidade do ente em objeto mediante o seu ser-posto de antemão pelas condições da representação dadas no sujeito transcendental é condição da transformação em nossa época do ente enquanto estoque ou fundo sempre disponível. Em outras palavras, as determinações do ser do ente-objeto, tais como o ser sempre quantificável, o apresentar-se já sempre em determinadas relações como a de causa e efeito, são necessárias e decisivas na passagem da objetividade para a subsistência do sempre disponível. Foi preciso que o ente em sua totalidade fosse primeiramente considerado como aquilo que a Razão dispõe antecipadamente, que essa totalidade fosse inicialmente reduzida àquilo que pode ser experienciado pelo sujeito. Ainda mais importante foi que o homem pudesse assegurar-se dos modos como necessariamente o conjunto total dos entes deve para ele aparecer.

Víamos, acima, que Heidegger pensa a *direção* e a *segurança* como traços fundamentais do desencobrimento desafiador da técnica. Pois bem, os desafios variados que a técnica impõe hoje aos entes pressupõe sempre uma direção segundo fins. Isto quer dizer que os desafios não ocorrem ao acaso, mas que as intervenções acontecem na medida em que os fins já estão postos. Mas quem pode definir e pôr os fins se não o homem? Onde mais a finalidade pode ser conhecida senão na Razão humana como *reino dos fins*? A direção sempre em jogo nos diversos modos da interferência técnica no mundo pressupõe um ponto único ao qual conduzem todas as direções: o homem. O advento do homem como centro de todas as direções, advento que durou toda a História da Metafísica, é sem dúvida uma pré-condição da nossa época<sup>44</sup>. Mas a direção será sempre mais eficientemente cumprida se o

---

44. Talvez nosso otimismo contemporâneo em relação aos avanços técnicos tenha também seu fundamento nas compreensões prévias e herdadas que temos acerca de nós mesmos. Pensar o homem no esquema moderno “Razão e vontade” é o que permite entender que a técnica é só mais um dos efeitos das

homem já souber, a partir de si mesmo, e *a priori*, o que ele pode esperar do ente. Entre outras coisas, segundo Kant, ele pode esperar que o ente seja sempre algo de quantificável, de matematizável. Sabe também, de antemão, em quais posições ele pode encontrar os fenômenos, no lugar da causa ou do efeito, do que permanece ou do que pode sofrer alterações. Saber sobre o ente desse modo é a máxima *segurança*, um modo de ter certeza plena, ao menos, sobre as determinações básicas que as coisas sempre apresentarão. Sobre essa segurança funda-se a previsibilidade e com ela, o domínio é mais garantido. Hoje, época dos grandes avanços tecnológicos e científicos, onde já nenhuma parte do mundo parece inacessível à intervenção humana, o que assistimos é o crescimento cada vez maior desse domínio, o qual repousa, sem dúvida, na confiança sobre as capacidades permanentes do sujeito e nas possibilidades essenciais dos objetos. Mesmo quando o objeto já não é intuível, i.e., acessível pela sensibilidade humana, algo sobre a certeza do que é o objeto em todo caso se mantém:

Se a física moderna sempre mais necessita haver-se com o fato de que seu âmbito de representação permanece não intuível, esta renúncia não foi enunciada por uma comissão de pesquisadores. Trata-se de algo exigido pelo imperar da armação, que a requeribilidade da natureza exige enquanto subsistência. Por isso, a física, em todo o seu recuo daquilo que há pouco dava unicamente a medida, do que era somente voltado para a representação dos objetos, nunca pode renunciar a

---

habilidades humanas e que, portanto, de algum modo, pode sempre ser controlada e dirigida por nossos anseios e necessidades, por nossos valores, por nossa inteligência. Ao contrário, se fizermos o exercício de pensar o humano para além desse esquema, buscando perceber inclusive quê espécie de sentido prévio permite que o homem assim se compreenda, tenderemos a ver a técnica como um fenômeno mais abrangente, mais indomável e, logo, mais perigoso. Parece-nos que é isso que Heidegger tem em mente em suas discussões sobre o fenômeno técnico atual já que, para ele, a técnica moderna não pode ser compreendida sob o viés da tese antropológica-instrumental, mas deve ser pensada como um fenômeno do Ser, um evento que tem suas raízes na História da Metafísica, ou seja, num acontecimento que envolve e requer o homem, mas que, porém, não está sob o total domínio humano.

uma coisa: que a natureza se anuncie em algum modo asseverado, calculado, e permaneça possível de ser requerida como um sistema de informações. Este sistema, então, se determina a partir de uma causalidade mais uma vez transformada. (HEIDEGGER, 2007, p. 387).

O que subsiste da época de Kant até hoje é a certeza sobre a calculabilidade do ente e da causalidade como lei ôntica fundamental independentemente de suas adaptações a domínios não sensíveis. O domínio, para crescer, precisa ir além do não sensível. Mas para que ele possa manter-se firme e eficiente, precisa levar consigo as certezas que lhe dão segurança. Tanto a certeza da calculabilidade quanto a da causalidade foram por Kant pela primeira vez fundamentadas na estrutura *a priori* da Razão, entretanto, obviamente apenas sob o ponto de vista de uma suposta completa dependência da Razão à sensibilidade. Mas, se assumimos que, tanto para a nossa ciência, quanto para aquela a que Kant prestou forte atenção, o poder calcular é determinante, o que quer, então, dizer de fato “calcular”? A essência do “poder contar” ou do “poder calcular”, em qualquer de suas formas, é, para Heidegger o “poder de antemão contar com”, no sentido de já sempre dispor de algo, ter algo como posto:

Calcular é originariamente: contar *com* algo, ou seja, calcular algo é colocá-lo em conta e ao mesmo tempo contar *com* algo. Contar com algo significa: ter algo em vista e ao mesmo tempo levar outro algo em consideração. Medir é calcular nesse sentido. Contar neste processo não é o elemento primário. Quando, por exemplo, “contamos” que outros participem de determinado projeto, então contar com (*zählen auf*) algo e calcular com (*rechnen mit*) a participação, o número como uma indicação de uma quantidade não tem importância. Quando a pesquisa científica, e seu tema, a natureza, é definida pela mensurabilidade, então pensamos esta mensurabilidade de modo insuficiente se acharmos que se trata apenas de verificações determinadas por números. Na verdade, a

mensurabilidade significa calculabilidade, isto é, uma observação da natureza que permite saber [...] com que podemos e com que devemos contar em seus processos. Mensurabilidade significa calculabilidade no sentido já caracterizado. Porém, calculabilidade quer dizer pré-calculabilidade. Mas esta é determinante porque se trata da *dominação* dos processos naturais. Mas a dominação inclui a possibilidade de se dispor da natureza, uma espécie de posse. (HEIDEGGER, 2009b, pp. 141-2).

Levando em consideração estas palavras de Heidegger, Kant, ao demonstrar a necessária mensurabilidade da natureza através dos *Princípios Matemáticos do Entendimento Puro*, dos *Axiomas e Antecipações*, estaria afirmando mais do que o simples fato de que a matemática é aplicável aos fenômenos sensíveis, estaria dizendo precisamente que nós já sempre podemos contar com o ente como algo aberto para nós (no caso de Kant, para o nosso conhecimento), e podemos contar com ele, precisamente, enquanto algo quantificável. Mas o poder previamente contar com algo é já de algum modo assenhorar-se deste algo por que seu ser é constantemente presente. Neste sentido, o projeto-de-ser matemático, ao qual Kant corresponde com sua *Crítica da Razão Pura*, já prevê a completa dominação do ente (e não só o ente que nos alcança pela sensibilidade) que hoje, por todos os lados, alcançamos com a vista. Já na transformação moderna da totalidade do ente em objeto para a Razão humana, insinua-se o desvelamento desafiador quando se amarra o ser do ente aos poderes do conhecimento humano. Heidegger (2003), em suas discussões com a filosofia de Nietzsche, buscou evidenciar a estrutura oculta do *eu penso* moderno a qual, segundo ele, consistiria em um *eu quero*. Na auto-colocação matemática moderna do eu, da Razão, residiria já um afirmar-se sempre movido por uma vontade de domínio completo de si, como também da totalidade do ente. Pois afirmando a si mesma, a Razão afirma também o ente como aquilo que sempre está diante dela, pré-posto e aberto à investigação.

É precisamente pensando nestes elementos que a doutrina kantiana dos princípios transcendentais do entendimento já no século XVIII anunciava é que defendemos a atualidade da consideração desta

doutrina que, sob a ótica da filosofia de Heidegger, nesta dissertação apresentamos. Aqui foi possível, contudo, apenas a enunciação de alguns poucos traços que vinculam-nos à modernidade e à Kant. Avançar na compreensão deles exigiria iniciar outra pesquisa.



#### 4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, Henry E. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. New Haven e Londres: Yale University Press, 1983.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Sumário e Comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Física**. Tradução de Ute Schimidt Osmanczik. 1ª ed. México D. F.: Universidad Autónoma Nacional de México, 2005.

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária. **Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático**. Traduções de Angelo Ricce e Ruy Afonso da Costa Nunes. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores).

BALOLA, Raquel. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural: A Lei da Inércia**. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

BENNETT, Jonathan. **La Crítica de la Razón Pura de Kant: 1. La Analítica**. Tradução de A. Montesinos. Madri: Alianza Editorial, 1990.

BLATTNER, William. Laying the Ground for Metaphysics: Heidegger's appropriation of Kant. In: GUIGNON, Charles B. (Org.). **The Cambridge companion to Heidegger**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 149-176.

CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. (Pensamento e Filosofia, 36)

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70. (O Saber da Filosofia).

DESCARTES, Rene. **Discurso do Método; Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

DUARTE, Irene Borges. La tesis heideggeriana acerca de la tecnica. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madrid, 10, pp. 121-156, ed. complutense, 1993.

\_\_\_\_\_. **La presencia de Kant en Heidegger**: Dasein, Transcendencia y Verdad. 1994. 424 f. Tese de Doutorado. (Filosofia). Faculdade de Filosofia da Universidade Complutense de Madrid. Madrid, 1994.

\_\_\_\_\_. ¿Recepción o interceptación? Aspectos de la mirada heideggeriana sobre Kant. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v. 12, pp. 213-232, 1995.

\_\_\_\_\_. A Imaginação na Montanha mágica. Kant em Davos, 1929. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). **Kant**: Actualidade e Posteridade. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 557-568.

\_\_\_\_\_. **A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza**: Um estudo da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

\_\_\_\_\_. A Realidade do Ens Realissimum: A Ontoteologia Kantiana no Argumento dos Possíveis, 2007. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.) **Kant em Portugal**: 1974-2004. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 93-115.

LANDIM FILHO, Raul. Argumento Ontológico: A prova a priori da existência de Deus na primeira filosofia de Descartes. **Discurso**, São Paulo, n. 31, pp. 115-55, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2000.

FERRY, Luc. **Kant**: Uma leitura das três “Críticas”. Tradução de Karina Jannini. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

GOMES, Írio Vieira Coutinho Abreu. **Analogias da experiência na física**: limites e alternativas. 2010. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

GUYER, Paul. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HEBECHE, Luís Alberto. A imaginação em Descartes e Kant. **Veritas**: Porto Alegre, v.50, nº2, pp. 99-110. 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el Problema de la Metafísica**. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de cultura económica, 1973.

\_\_\_\_\_. Que é Metafísica?; A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica; A Tese de Kant sobre o Ser. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. pp. 25-63; 188-202; 230-254. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Que é uma Coisa?**: Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

\_\_\_\_\_. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Tradução de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. (Pensamento Humano)

\_\_\_\_\_. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Tradução de Marco Casanova. **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise, São Paulo, v. 5, n. 2, pp. 471-526, dez. 2003.

\_\_\_\_\_. A Questão da Técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia**, São Paulo. v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009 (Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon**: Protocolos – Diálogos – Cartas. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado.

Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A Origem da obra de arte.** São Paulo: Edições 70, 2010.

HUME, David. **Investigação sobre o Entendimento Humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

HÖFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos).

JR., Wanderley J. Ferreira. **A Desconstrução Heideggeriana do Processo de Objetificação na Metafísica e na Ciência Moderna.** 2005. 157 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência.** Tradução de António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1959. (Coleção Biblioteca Universitária).

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crítica de la Razón Pura.** Tradução de Mario Caimi. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Econômica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

KÖRNER, W. S. **Kant.** Tradução de Ignácio Zapata Tellechea. 3ª ed. Madri: Alianza Editorial, 1983.

LOPARIC, Zeljko. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. **Natureza Humana**, v. 6, n 1, pp. 9-27, jan/jun. 2004.

NEWTON, Sir Isaac. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural.** Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. In:

**Newton, Leibniz.** 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. pp. 1-22. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Teeteto.** Tradução de A. Lobo Vilela. Lisboa: Seara Nova, 1947.

POLLA, Cauê Cardoso. **O Partido das Coisas: Modernidade, Ciência e Decisão.** 2008. 143 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

REALE, Giovanni. **Aristóteles.** 9ª ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

ROCKMORE, Tom (Org.). **Heidegger, German idealism, and neo-Kantianism.** Nova Iorque: Humanity Books, 2000.

SHEROVER, Charles M. **Heidegger, Kant and Time.** 2ª ed. Bloomington/Londres: Indiana University Press, 1972.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”:** comemoração dos sessenta anos de Ser e tempo de Heidegger. 4ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Seminário sobre a Verdade.** Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Zein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STUDIA HEIDEGGERIANA: Heidegger-Kant. Buenos Aires: Editorial Teseo, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2011.

VALENTIM, Marco Antonio. Sobre a Concepção Kantiana de Existência: A filosofia Transcendental como Niilismo. **Studia Kantiana:** Revista da Sociedade Kant Brasileira, Santa Maria, n. 9, pp. 201-225, dez. 2009.

VAZ, Bruno Rafaelo Lopes. **A recepção de Frege da noção kantiana de existência.** 2006. 90f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2006.