UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ano 6 02 446

# DA SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL À SEMÂNTICA EXISTENCIAL: KANT E HEIDEGGER

CAMPINAS
2005

BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO
UNICAMP

**SÔNIA BARRETO FREIRE**

**Da Semântica Transcendental à Semântica Existencial: Kant e Heidegger**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/11/2005.

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic - Orientador

Prof. Dr. Daniel Omar Perez - Membro

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle - Membro

Prof. Dr. José Oscar Marques - Membro

Profa. Dra. Nelci do Nascimento Gonçalves - Membro

Prof. Dr. André Macêdo Duarte - Suplente

Prof. Dr. José Carlos Michelazzo - Suplente

NOVEMBRO/2005

UNIDADE BC
Nº CHAMADA
T/UNICAMP
F883d
V ____ EX ____
TOMBO BC/ 66737
PROC. 16-123-06
C ☐ D ☑
PREÇO 11,00
DATA 25/11/06
Nº CPD ____

Bib ID 375047

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

F883d

Freire, Sônia Barreto
Da semântica transcendental à semântica existencial: Kant e Heidegger / Sônia Barreto Freire. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Zeljko Loparic.
Tese (doutorado ) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Semântica. I. Loparic, Zeljko. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

(cc/ifch)

Palavras – chave em inglês (Keywords): Semantics.

Área de concentração : Filosofia.

Titulação : Doutor em Filosofia.

Banca examinadora : Zeljko Loparic, Daniel Omar Perez, Marco Aurélio Werle, José Oscar Marques, Nelci do Nascimento Gonçalves.

Data da defesa : 28/11/2005.

*Para Nelci do Nascimento Gonçalves*

# Agradecimentos

Agradeço de modo especial ao Prof. Dr. Zeljko Loparic pela orientação eficiente e cuidadosa com que conduziu e tornou possível esta pesquisa. Agradeço, também, pelas aulas sempre inspiradoras a que tive o prazer de assistir. Esta tese é uma tentativa de agradecimento.

Ao programa de pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, agradeço o apoio.

## Resumo

Esta pesquisa se insere no debate contemporâneo sobre as aproximações possíveis entre Kant e Heidegger. Nesse sentido consideramos as interpretações fenomenológica e semântica de Kant, empreendidas por Heidegger e Loparic, a partir das quais objetivamos relacionar, as estruturas de sentido e significado na lógica kantiana e na ontologia heideggeriana, a partir da reconstrução lopariciana da *Analítica Transcendental* como uma *Semântica Transcendental*. O percurso teórico de Kant a Heidegger, através de Loparic, visa alcançar, à luz da *Semântica Transcendental*, uma interpretação da *Analítica da existência* como uma *Semântica dos Existenciais*.


Palavras-chave: Kant, Heidegger, Loparic, Semântica

## Abstract

The present research inserts itself into the contemporary debate on the possible approximations between Kant and Heidegger. In this sense, we examined the phenomenological and semantic interpretations of the Kants undertaken by Heidegger and Loparic. Based on these, we aimed at establishing a relationship between the structures of sense and significant in Kant's logic and Heidegger's ontology using Loparic's reconstruction of the *Transcendental Analytics* as a *Transcendental Semantics.* The theoretical course from Kant to Heidegger, passing through Loparic, aims at achieving, in the light of the *Transcendental Semantics*, an interpretation of the *Transcendental Analytics* as a *Semantics of the Existentials.*



## Zusammenfassung

Unsere Studie fügt sich in die zeitgenössische Diskussion über die möglichen Annäherungen zwischen Kant und Heidegger ein. In diesem Sinn betrachten wir die von Heidegger und Loparic unternommenen phänomenologischen und semantischen Interpretationen Kants und gehen von ihnen aus um eine Beziehung zwischen den Sinn und Bedeutungsstrukturen mit Hilfe von Loparics Rekonstruktion der *Transzendentalen Analytik* im Sinne einer *Transzendentalen Semantik*. Der theoretische Weg von Kant zu Heidegger, über Loparic, hat zum Ziel eine im Licht der Transzendentalen Semantik erstellten Interpretation der *Analytik des Dasein* im Sinne der *Semantik der Existenzielle* zu erreichen.

# ADVERTÊNCIA

Com exceção da primeira vez de seu comparecimento, os textos básicos desta pesquisa serão citados de acordo com as seguintes siglas

Texto de Immanuel Kant:

KrV Kritik der reinen Vernunft
CrP Crítica da Razão Pura
A: Kritik der reinen Vernunft 1ª Edição
B: Kritik der reinen Vernunft 2ª Edição

Textos de Martin Heidegger

SZ Sein und Zeit
ST Ser e Tempo
KPM Kant und das Problem der Metaphysik

Alguns termos e conceitos aparecerão pela primeira vez, traduzidos e seguidos entre parenteses do seu correspondente em lingua original. Nas ocorrências subsequentes somente ocasionalmente.

*"Toda interpretação, para extrair das palavras tudo o que estas queriam dizer, deve recorrer necessariamente à força. Porém esta força não pode ser um vago capricho. A exegese deve estar animada e conduzida pela força de uma idéia inspiradora. Unicamente esta força permite que uma interpretação se atreva a empreender o que sempre será uma audácia, quer dizer, confiar-se à secreta paixão de uma obra, para penetrar, por meio dela, até o que ficou sem dizer, e tratar de expressa-lo"*

*Martin Heidegger.*

**Sumário**

Introdução... .....13

**PRIMEIRA PARTE**

**A Semântica kantiana das categorias**

**Capítulo I**

**Modalidade e Existência: do categorial kantiano ao existencial heideggeriano**

1.1 Da estrutura *modal* do juízo à estrutura *modal do Desein*.....26

1.2 O estatuto transcendental do sensível na teoria kantiana do juízo.....32

1.3 Forma da intuição e intuição formal .....35

1.4 Realidade empírica e idealidade transcendental do espaço.....38

1.5 O tempo como condição *a priori* de todos os fenômenos em geral.....43

1.6 O modo sensível e espaço-temporal como condição do significado e da referência.....46

1.7 O modelo geométrico e o princípio sintético.....50

1.8 A propriedade relacional das intuições.....55

1.9 Da distinção *modal* entre aparecimentos e aparência.....58

1.10 Significado e objetividade.....59

1.11 Síntese, sentido e significado.....62

1.12 A doutrina kantiana do juízo e a temporalidade da lógica.....65

1.13 Possibilidade Lógica e possibilidade real.....72

1.14 Tempo, Modalidade e Existência (*Dasein*).....74

1.15 Experiência e modalidade do tempo.....80

**Capítulo II**

**Do Esquematismo transcendental aos esquemas *ekstáticos* horizontais**

2.1 Esquema transcendental e esquema horizontal: a colocação do problema.....85

2.2 Imaginação, raiz comum e esquema: Heidegger interprete de Kant.....87

2.3 O dualismo das faculdades e a imaginação como terceira faculdade fundamental.....92

2.4 As duas edições da *Crítica* e o "recuo de Kant".....95

2.5 "Função da alma" ou "Função do entendimento"?.....98

2.6 Horizonte e transcendência.....102

2.7 O Esquematismo como sensibilização do conceito.....106

2.8 Do esquematismo transcendental à esquematização sem conceitos.....109

2.9 O esquematismo como semântica *a priori* do entendimento puro: Loparic interprete de Kant.....117

2.10 A bifurcação da raiz comum em dois troncos.....121

2.11 O esquema como sensificação da forma lógica.....122

2.12 Conceito e referência: o limite do logos humano.....126

2.13 Verdade e juízo.....128

**SEGUNDA PARTE**

**A formulação heideggeriana do esquematismo e a Semântica dos existenciais**

**Capítulo I**

Sentido e significado: esquemas da temporalidade e semântica dos existenciais

1.1 *Repetição* ontológica como *ofício do filósofo* .....134
1.2 A pergunta pelo sentido e a estrutura formal da existência .....137
1.3 O *fato* da compreensão como *fato* do sentido.....142
1.4 Sentido, finitude e temporalidade.....146
1.5 Ontologia fundamental e Semântica Transcendental:uma aproximação possível?.....148
1.6 A *esquematização* dos existenciais como modalidades da temporalidade.....151
1.7 Esquema Semântica e Temporalidade .....154
1.8 *Desconstrução* e gênese das modalidades do tempo.....159
1.9 Tempo do mundo e publicidade.....166
10.1 O tempo pronunciado como origem da linguagem pública.....168

**Capítulo II**

**A temporalidade como fundamento *autoconsistente* do si-mesmo**

2.1 O sentido temporal do poder-ser-todo.....170
2.2 O eu penso e o limite ontológico da cura (*Sorge)*.....174
2.3 O discurso fugaz do *eu*.....177
2.4 O clamor como discurso do silêncio.....180
2.5 O ser da existência e o nada de si mesmo.....183

**Capítulo III**

**Significância e referência ontológica do mundo: um *perfeito a priori***

3.1 O *a priori* ser-no-mundo.....188
3.2 Mundo: um *perfeito transcendental*.....194
3.3 A existência do mundo e o *escândalo da Filosofia* .....198
3.4 O *a priori* do direcionamento: a espacialidade do *Dasein*.....202
3.5 A significância ontológica do mundo.....210
3.6 A constituição ontológica da Referência.....213

À guisa de Conclusão.....217
Referências bibliográficas.....223

# INTRODUÇÃO

## I

Esta pesquisa se insere no debate contemporâneo sobre as possíveis interpretações das filosofias de Kant e Heidegger. Neste sentido consideramos as interpretações fenomenológica e semântica de Kant, empreendidas por Heidegger e Loparic, a partir das quais objetivamos demonstrar que embora se constituam em interpretações distintas, à medida que preservam diferenças análogas, elas revelam nexos intrínsecos que assinalam serem passíveis de aproximação. Delineadas as afinidades, o segundo passo consiste em indicar, à luz da semântica transcendental, condições que favoreçam uma interpretação semântica do esquema dos existenciais em *Sein und Zeit*[1].

Este propósito pode revelar-se fecundo, uma vez que não propomos um confronto generalizado entre as interpretações heideggeriana e

[1] HEIDEGGER, Martin 1927: *Sein und Zeit,* Max Niemeyer, Tübingen, Verlag, 1993. (Trad. bras: *Ser e Tempo* de Márcia de Sá Cavalcanti, São Paulo, Vozes, vol.I 1988, vol. II,1989). De agora em diante SZ e ST.

lopariciana de Kant, mas nos limitamos à análise de alguns passos da interpretação fenomenológica[2] de Kant, a partir da *desconstrução* do acervo categorial kantiano, assim como da interpretação semântica, a partir da reconstrução da lógica transcendental como uma teoria da referência e do significado. Dessas interpretações, intentamos perseguir um ponto comum, a partir do qual possamos extrair condições que favoreçam uma interpretação semântica dos existenciais.

Finalmente, consideramos que nas referidas interpretações se revela a herança kantiana, uma vez que nelas o estatuto transcendental, e a doutrina kantiana do esquematismo, comparecem como núcleo de sustentação. Sendo assim, esse nexo temático que as sustenta, pode constituir-se no elo central, a partir do qual intentamos aproximar os resultados extraídos da reconstrução semântica do esquematismo, dos resultados alcançados pela interpretação dos esquemas existenciais possibilitados pela cura (*Sorge*), enquanto esta se constitui no solo em que toda a interpretação do *Dasein* se move.

## II

O estabelecimento de um diálogo entre o pensamento moderno e a investigação ontológica, tal como Heidegger empreende com Kant nos anos vinte, nomeadamente em *Ser e Tempo*[3], torna-se possível no âmbito da *destruição (Destruktion)* da história da tradição. Por isso Heidegger considera que ela "só poderá ser conduzida no que diz respeito às *estações decisivas* e

---

[2] Para uma reconstrução da relação entre Heidegger e a fenomenologia ver, Courtine 1990, Paisana 1992, Pöggeler 1973, Gadamer 1983

[3] Heidegger estrutura *Ser e Tempo* em duas partes: a primeira é dedicada à *"Interpretação do Dasein pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser"*. Na segunda parte, projeto interrompido, Heidegger delimita as *"Linhas gerais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, que segue o fio condutor da problemática da temporalidade"*. A articulação das duas partes do texto heideggeriano têm como fio condutor o *fenômeno* do tempo. Não obstante *Ser e Tempo* constituir-se numa obra inacabada, convém considerar que o seu plano original inclui um diálogo com Kant, Descartes e Aristóteles. Cf. SZ, p.40-41; ST, p.71.

fundamentais de sua história". Seguindo esse percurso, Heidegger empreende um diálogo com Kant[4] enfocando o momento kantiano da história do ser a partir da qual ele afirma que "são justamente os fenômenos da "temporalidade" (*Temporalität*) que constituem os juízos *mais secretos* da "razão universal" cuja análise foi apresentada por Kant como o "ofício do filósofo" (SZ, p.23; ST, p.52).

Assim, a questão decisiva consiste em saber: se e até onde no curso da história da ontologia a questão do ser esteve tematicamente articulada com o fenômeno do tempo. Uma vez que o tempo é concebido como via de acesso à pergunta pelo sentido do ser em geral, o retorno a Kant pode ser considerado um passo determinante na execução do projeto ontológico de *Ser e Tempo*. Nesse horizonte, tentaremos delinear temas e nexos intrínsecos que permitam indicar o lugar preeminente que a filosofia transcendental ocupa em *Ser e Tempo*.

Cumpre assinalar que a obra de Martin Heidegger, à medida que vem sendo publicada, tem suscitado um alargamento no seu horizonte de

---

[4] No que tange à modernidade, sobretudo em *Ser e Tempo*, a referência a Kant não tem o intuito de omitir a retomada de uma discussão com Descartes ou Hegel, por exemplo. No plano da obra heideggeriana se encontra incluído um diálogo com Descartes, sobretudo nos §§ 19-21. Sabemos que com Descartes o sujeito ergue-se como conhecedor do mundo, como garantidor do estatuto epistêmico das ciências, uma vez que institui regras metodológicas que devem conduzi-lo a um conhecimento seguro. Mesmo assumindo perspectivas distintas, tanto Descartes quanto Kant e Heidegger tomam como ponto referencial de partida a instituição de um método de investigação. No que concerne a Descartes, de acordo com Loparic, talvez o mais célebre exemplo modelado pelo racionalismo moderno seja o seu programa metodológico. "As regras da ciência geral que Descartes tem em vista servem para dois fins diferentes. Primeiramente, para distinguir entre o verdadeiro e o falso. Em segundo lugar para chegar ao conhecimento de toda a verdade de que somos capazes. As regras para atingir o primeiro objetivo disciplinam o uso da intuição intelectual e o julgamento (sobre o verdadeiro e o falso). As destinadas ao segundo objetivo dizem como achar os caminhos dedutivos (demonstrativos) para resolver todos os problemas solúveis. E nada mais. Isso é tudo que se quer do método (LOPARIC: 1997 p. 134). A estrutura da subjetividade cartesiana se alarga, na perspectiva transcendental inaugurada por Kant, na medida em que a filosofia transcendental concede ao sujeito o estatuto de legislador da natureza, não cabendo mais a pergunta se é possível conhecer, mas *como* é possível o conhecimento. No projeto heideggeriano de *desconstrução* da subjetividade, a Filosofia Moderna assume um papel determinante, sobretudo em *Ser e Tempo*. Nesta pesquisa privilegiamos o diálogo que Heidegger estabelece com Kant.

interpretações[5]. Seu pensamento tornou-se passagem obrigatória para todos aqueles que mantêm um vínculo com a filosofia contemporânea ou que se debruçam sobre a análise da repercussão do estatuto da metafísica na cultura ocidental. Nesta direção, a obra vem marcando uma posição definida de maneira tal que se pode pensar a favor ou contra Heidegger, mas dificilmente sem ele.[6]

No que concerne à interpretação lopariciana de Kant, convém assinalar que a reconstrução da lógica transcendental de Kant, como uma semântica *a priori,* constitui a parte essencial das pesquisas desenvolvidas por Loparic. Nesta direção, a teoria kantiana dos juízos, enquanto teoria da referência e do significado, guarda a peculiaridade do uso do termo semântica num sentido mais amplo.[7] A interpretação semântica de Kant foi

---

[5] Não é pretensão nossa estabelecer uma documentação histórica acerca da amplitude de interpretações e pesquisas suscitadas pela obra de Heidegger. Mas, uma forma adequada de delinear o quadro histórico da recepção da filosofia de Heidegger pode ser condicionada à descrição do itinerário e ao tom que orienta as interpretações e críticas, aliadas à mudança de perspectiva que estaria relacionada à publicação de suas obras no período do pós-guerra. Sabemos que as interpretações elaboradas nos anos trinta, período marcado por poucas publicações, diferenciam-se dos escritos críticos elaborados na década de cinqüenta, período em que *Ser e Tempo* deixa de ser o texto predominantemente abordado, sobretudo em conseqüência da publicação da carta a Beaufret, *Carta sobre o Humanismo*. É inegável o fato de que a publicação da obra de Heidegger vem abrindo novos horizontes interpretativos. Aqui fazemos referência a alguns dos intérpretes e críticos da sua filosofia e, dentre eles, alguns discípulos. Nessa medida, aludimos às diversas possibilidades de aproximação e interpretação que o seu pensamento oferece, estando a presente pesquisa orientada para uma aproximação com a filosofia de Kant, e com a interpretação semântica de Kant empreendida por Loparic, objetivando assim, condições favoráveis para uma interpretação semântica dos existenciais em *Ser e Tempo*. *Cf.* K. Löwith (1953), Adorno (1958), Gadamer (1960), Pöggeler (1963), E. Lévinas (1974), F.W. Herrmann (1974), Vattimo (1963 e 1971), Habermas (1986), Volpi (1992), Perego (2001), Vinci (1988), Stein (1993, 1997, 2000, 2002) e Loparic (1982, 1985, 1990b, 1990, 1992, 1995, 1996, 2000-e 2003)

[6] A obra de Martin Heidegger tem marcado presença na França, nos Estados Unidos, bem como na Espanha, Itália e no Japão. No Brasil sua obra começa a ser estudada a partir dos anos 50 e a tradução dos primeiros textos iniciou-se nos anos 60. Esta receptividade de sua filosofia tem gerado assim a Heidegger, o atributo de autor contemporâneo detentor do maior número de análises e interpretações publicadas no mundo. Cf. Safranski (2000, p., 507).

[7] Em *Semantics- An Introduction to the Science of Meaning*, Ullmann (1964), trata da relação entre a lingüística e a filosofia. Mesmo considerando que a ligação entre as duas disciplinas não é nova, ele observa que na contemporaneidade ocorre um fato significativo: "que os filósofos contemporâneos estejam a tal ponto preocupados com os problemas do significado que tenham desenvolvido a sua própria concepção, ou concepções de

precedida de estudos dedicados à abordagem heurística da ciência, e, a medida em que estas pesquisas se alargaram, elas abrangiram temas como heurística kantiana, análise semântica das antinomias da razão teórica, dialética da razão teórica, ceticismo em Kant, teoria kantiana de provas em filosofia e método kantiano. É importante, por isso, destacar que atualmente muitas pesquisas têm se direcionado na perspectiva da *Semântica Transcendental de Kant*.[8] Esta mesma direção é seguida pela presente pesquisa.

Por sua vez, a *Crítica da Razão Pura* tornou-se um percurso obrigatório para todos aqueles que mantêm um vínculo com o pensamento filosófico. Desde a sua publicação, verifica-se um constante crescimento das pesquisas em torno dessa obra[9]. A despeito delas Heidegger observa em *Die Frage nach dem Ding* que "A obra atuou como uma provocação, embora não fosse compreendida nas suas perspectivas essenciais, mas sempre agarrada a partir de aspectos contingentes. Daí resultou um fervilhar de escritos contra e a favor. Até o ano da morte de Kant, em 1804, eles atingiram o número de dois mil".[10] Heidegger considera ainda que a posição de fundo da obra de Kant determina "toda a postura do saber, as delimitações e os cálculos das ciências, do século XIX até o presente".

---

semântica." Ele refere-se especialmente à R. Carnap, *Introduction to Semantics,* Cambridge, Mass, 1942, e Ch. Morris, *Signs, Language, and Behavior,* Nova Iorque, 1946. Cf. também L. Linsky (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language,* Urbana, 1952, e P. Ziff, *Semantic Analysis,* Ithaca, 1960. Seguindo o viés de Ullmann, aludimos aqui ao uso ampliado do termo "semântica" tal como ele comparece na interpretação de Loparic (2000). Consideramos que esse caráter peculiar pode oferecer condições que possibilitem uma semântica existencial.

[8] Sobre as pesquisas desenvolvidas a partir da perspectiva lopariciana, Cf. Guerzoni 1991, Pinto 1994, dissertações e teses, a exemplo de Souza 1995, Frangiotti 1989, Blum 1994, [publicado em 1998], Perez 1996 [publicado em 1998], Santos 1999, Beckenkamp 1999, Oliveira 2000, dentre outras pesquisas desenvolvidas atualmente na UNICAMP e em diferentes Programas de pós-graduação em Filosofia no Brasil. Cf. Loparic, 2000.

[9] *Cf.* GIL, Fernando, (Coord.), *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant* (1786-1844), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992.

[10] Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding,* Max Niemeyer, Tübingen, 1973. *Que é uma coisa?* trad. port. de Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1992, pp.65-66.

Desta forma o retorno a Kant se configura numa atitude teórica que está para além da concordância ou da divergência com o seu pensamento, uma vez que se caracteriza como uma necessidade implícita à própria filosofia. Sem dúvida a concepção transcendental inaugurada por Kant é inovadora e carrega consigo as possibilidades de sua retomada.

Na contemporaneidade, a interpretação fenomenológica empreendida por Heidegger e a semântica empreendida por Loparic, referendam a herança kantiana, uma vez que Heidegger e Loparic - usando a linguagem lopariciana - *ocupam dois extremos no mesmo espaço teórico aberto pela filosofia transcendental de Kant. São como duas variações em estilos inteiramente diferentes sobre o mesmo tema do grande compositor barroco.* Nesse sentido, parece permitido afirmar, que em expressa sintonia com Kant a pesquisa busca, paradoxalmente, estabelecer um uníssono entre a fenomenologia de Heidegger e a semântica de Loparic.

## III

A propósito da relação entre a *Crítica da Razão Pura* e a obra *Ser e Tempo*, Heidegger dirá:

> "Chamou-me a atenção o capítulo do esquematismo e vislumbrei nele uma vinculação entre o problema das categorias, isto é, entre o problema do ser da metafísica tradicional e o *fenômeno* do tempo. Assim, o questionamento de *Ser e Tempo* entrou em jogo com antecipação na tentativa de interpretar Kant. O texto de Kant se tornou um refúgio para buscar junto de Kant um patrono para a questão do ser por mim levantada." [11]

[11] Heidegger, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, *Kant y el problema de la Metafísica*, tra. cast. de Gred Ibscher, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 7. trad. nossa. De agora em diante, KPM.

Seguindo outra direção, mas também a propósito da relação entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Semântica Transcendental de Kant,* Loparic afirma:

> "... a teoria kantiana do esquematismo transcendental é, ao mesmo tempo, uma semântica *a priori* de conceitos e uma semântica, também *a priori*, de juízos do entendimento puro. Ambas as partes, tomadas em conjunto, constituem a fundamentação da *lógica da verdade* de Kant [...] A interpretação do esquematismo transcendental como parte central de uma semântica transcendental de categorias e de formas proposicionais depende de uma distinção cuidadosa entre as operações discursivas de formação de juízos e as operações intuitivas correspondentes – essas também *a priori* – para a produção de exemplos ou "modelos" sensíveis de formas discursivas." (Loparic 2000, pp.204-205)

É importante assinalar que em *Kant e o problema da Metafísica,* Heidegger reelabora a interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* traçando um paralelismo entre a idéia da ontologia fundamental, desenvolvida em *Ser e Tempo* e a fundamentação kantiana da *Crítica da Razão Pura*[12]. A partir da consideração da unidade essencial entre o tempo e a imaginação, como função central na *Crítica da Razão Pura,* Heidegger reconstrói o capítulo do esquematismo interpretando-o como modo de "sensibilização dos conceitos".[13]

---

[12] Para uma melhor compreensão do confronto com Kant têm especial relevância os cursos do período marburgense: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Semestre de inverno 1925-1926), *Gesamtausgabe* Bd.21, Klostermann, Frankfurt a.M.1976 (trad. It. *Lógica. Il problema della verità,* Mursia, Milano, 1986). *Die Grundprobleme der Phänomenologische* (Semestre de verão 1927), *Gesamtausgabe* Bd.24, 1975 (trad. It. *Il problemi fondamentali della fenomenologia,* Ilmelangolo, Genova, 1999). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunftn* (Semestre de inverno 1927-1928). *Gesamtausgabe* Bd.25, Klostermann, Frankfurt a.M.1977 (trad. fr. *Interprétation Phénomenologique de la Critique de la Raison Pure de Kant,* Gallimard, Paris, 1982).

[13] Sobre o tema ver *KPM,* §§ 19-23; *Logik. Die Frage nach der Vahrheit. §§ 31-37.*

Na *Semântica Transcendental de Kant*, Loparic também reconstrói o capítulo do esquematismo como uma "semântica *a priori* de conceitos e de juízos do entendimento puro" (Cf.Loparic, 2000). Nesta direção, consideramos que o esquematismo transcendental comparece como ponto de afinidade entre as interpretações fenomenológica e semântica de Kant. Heidegger considera o esquematismo como modo de "sensibilização dos conceitos" e Loparic como "semântica *a priori* de conceitos e de juízos do entendimento puro".

Aludindo à sua concepção de semântica, Loparic dirá: "O meu termo "semântica transcendental" é usado precisamente para designar aquela parte da lógica transcendental de Kant que estuda "*que* e *como* certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas [...] unicamente *a priori* (KrV, B 80). Trata-se, sim, de um *uso ampliado* do termo semântica" (LOPARIC, 2000; p. XXIII, it. nosso).

Assim, adotando uma concepção alargada de semântica, Loparic afirma ainda que com Kant iniciava-se a *virada semântica* característica de toda filosofia contemporânea. Seus argumentos se estabelecem desde a consideração do §39 dos *Prolegomena*, texto no qual Kant assinala para uma semelhança entre a "gramática universal" e a analítica do entendimento, até a consideração de que a teoria kantiana das formas de pensamento pode ser vista, em parte, como uma teoria da linguagem no sentido contemporâneo, (ver Davidson 1985), (*Cf.* (LOPARIC, 2000).

Ainda na *Semântica Transcendental,* Loparic considera o fato de autores representativos da filosofia da linguagem trabalharem com pressupostos retirados da representação mental assim como certas abordagens da linguagem contemporânea trabalharem com "fenômenos mentais", sobretudo com a intencionalidade, além do que, filósofos antigos e contemporâneos, costumam falar de "esquemas conceituais".(Cf. LOPARIC; 2000, Prefácio).

Nesta perspectiva, nossa pesquisa busca delimitar, a partir da *Doutrina do esquematismo transcendental,* alguns passos do confronto interno e das afinidades entre dois projetos filosóficos representativos de perspectivas distintas, mas em seu núcleo, passíveis de aproximação. Nosso intento consiste em investigar em que medida torna-se possível considerar, que tanto na *desconstrução* (*Destruktion*)[14] da ontologia empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo*, quanto na reconstrução lógica empreendida por Loparic na *Semântica Transcendental de Kant*, a recolocação das questões do sentido e do significado seguem esquematicamente o fio condutor da consideração transcendental do tempo.[15] Uma vez alcançado este propósito, tentaremos a partir dos resultados aproximar a semântica lopariciana da estrutura ontológica do *Dasein.*

## III

Assim, pelas razões já apresentadas, a pesquisa toma como textos básicos a *Kritik der reinen Vernunft*[16] de Kant, as obras *Sein und Zeit*[17], *Kant*

---

[14] O termo *Destruktion* é geralmente traduzido como destruição. Usamos algumas vezes desconstrução, de acordo com a tradução derridaiana. A propósito do tema ver Stein, 2000, cap. II *Desconstrução e Metafísica.*

[15] Certamente a interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* de Kant é concebida num âmbito distinto da interpretação lopariciana, mas este não se configura num impedimento ante a tentativa de relacionarmos Heidegger e Loparic, através de Kant. A relação que buscamos segue o horizonte transcendental do tempo. Sendo assim, consideramos o fato de Heidegger interpretar a *Crítica da Razão Pura* como uma obra de fundamentação da metafísica e privilegiar a primeira edição na qual a imaginação é por ele considerada como uma terceira faculdade, como tempo originário, portanto. Nessa medida, interessa-nos aqui destacar que a doutrina do esquematismo é concebida por Heidegger como núcleo central da obra de Kant. Nesse ínterim, convém observar que, este se constitui também como ponto central na interpretação de Loparic, ou seja; a semântica transcendental repousa também sobre a base do esquematismo transcendental.

[16] KANT Immanuel: 1781 e 1787 *Kritik der reinen Vernunft,* Werkausabe: in 12 Bd, Band III, IV, Hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974., (Trad. port.*Crítica da Razão Pura,* de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Edições A e B, Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª Ed., Lisboa, 1994 e *Crítica da Razão Pura*, Trad. br. de Valério Rohden, in *Kant (I),* Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril). De agora em diante, KrV e CrP.

[17] Publicada em 1927, a obra *Sein und Zeit* apresenta características bem singulares. Inicialmente é necessário colocá-la no período do jovem ou do chamado primeiro

*und das problem der Metaphysik*[18] de Heidegger, e a *Semântica Transcendental de Kant*[19] de Loparic, tendo em vista a seguinte hipótese de trabalho: Considerando a interpretação fenomenológica de Kant, e a reconstrução da lógica kantiana como uma *Semântica Transcendental,* intentamos investigar em que medida, em sua dinâmica interna, estas interpretações indicam nexos temáticos, cujos critérios decisivos seriam retirados do esquematismo transcendental presente na *Crítica da Razão Pura.* Uma vez que tanto para Heidegger quanto para Loparic, esquemas existenciais e categoriais possibilitam as interpretações ontológica e semântica, conduzidas pelo fio condutor do tempo, pode-se considerar que esquemas sintéticos, enquanto operadores lógicos na semântica transcendental, e o esquema horizontal (*das horizontale schema*) sem síntese, enquanto modo de temporalização da temporalidade (*Modus der Zeitgung der Zeitlichkeit*), comparecem como um passo decisivo na direção de uma aproximação, a partir de Kant, das questões do sentido (*Sinn*) e do significado (*Bedeutung*) na fenomenologia de Heidegger e na semântica de Loparic.

Finalmente, uma vez demarcado o alcance do esquematismo transcendental, calcado na transcendência finita do *Dasein* em *Ser e Tempo* e no estatuto *a priori,* na *Semântica Transcendental de Kant,* tentaremos

---

Heidegger, que se inicia com os estudos universitários em Friburgo em 1909, fase acerca da qual o próprio Heidegger dá o seu testemunho em *Mein Weg in die Phänomenologie. Sein und Zeit* representa o ápice do pensamento do primeiro Heidegger e pode ser visto como a obra que precede ou prepara a virada *(Kehre)* sendo, portanto, decisiva a relação entre a sua temática e a tradição filosófica.

[18] Publicado com o título *Kant und das problem der Metaphysik* (1929), no projeto original de *Sein und Zeit,* este texto foi concebido como primeira seção da segunda parte cujo título seria *Kants lehre von Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität.* Em vez disto, em 1929 e, portanto, separado de *Sein und Zeit*, esta obra foi publicada com o título *Kant und das Problem der Metaphysik.* Heidegger informa no prólogo à terceira edição que ela se articula ainda com os textos da *Kants These über das Sein (1963)* e *Die Frage den Ding - Zu Kants Lhere von den tranzendentalen Grundsätzen (1935).*

[19] LOPARIC, Zeljko. *A Semântica Transcendental de Kant,* Campinas, UNICAMP Col. CLE, 2000

aproximar, em expressa sintonia com Kant, as interpretações heideggeriana e lopariciana de Kant considerando, que à luz da semântica transcendental, se revela fecundo, o propósito de investigarmos a possibilidade de um elo entre a teoria kantiana da referência e do significado, e a estrutura ontológica da referência e da significância na analítica heideggeriana.

Nesse sentido nós indicamos, paradoxalmente, a ponte que une e o abismo que separa o lógico categorial kantiano, do ontológico existencial heideggeriano. Este aspecto lacunar, mas não contraditório, pode indicar condições favoráveis ao nosso propósito de alcançar, a partir da reconstrução dos esquemas da temporalidade, uma interpretação semântica dos existenciais em *Ser e Tempo.*

## IV

Seguindo esta direção, estruturamos a pesquisa em duas partes: A primeira se volta, mais incisivamente, para a Semântica das categorias, e consta de dois capítulos e a segunda, tenta justificar uma semântica dos existenciais e consta de três capítulos. No primeiro capítulo, tentamos colocar em relevo a peculiaridade do estatuto *modal* da categoria da existência *(Desein),* na lógica kantiana, considerada nesta pesquisa, como uma teoria da referencia e do significado. A partir da análise da *modalidade* na teoria kantiana do juízo, nos propomos confrontar o distintivo *posicional* da categoria de existência na *Crítica da Razão Pura,* com o conceito formal de existência *(Dasein)* em *Ser e Tempo.* No segundo capítulo, objetivamos aproximar as interpretações fenomenológica e semântica de Kant a partir da hipótese, segundo a qual, à luz da reconstrução semântica da *Analítica Transcendental,* estaria aberta a possibilidade de uma aproximação entre o estatuto temporal categorial e os esquemas da temporalidade. Nessa direção faz-se necessária a retomada da doutrina do esquematismo transcendental, uma vez que os critérios decisivos das duas interpretações referidas, são retirados dos esquemas temporais. No que concerne à segunda parte, no

primeiro capítulo, delinearemos o percurso estabelecido por Heidegger na repetição da questão do ser no horizonte do sentido, assinalando os passos decisivos na elaboração da estrutura formal da existência, seguindo a via da *desconstrução* das categorias de realidade, existência e possibilidade. Em seguida, tentamos demonstrar que os esquemas existenciais, modalizdos pela temporalidade, indicam condições favoráveis para uma reconstrução semântica, uma vez que os existenciais enquanto caracteres *a priori* do existir humano, constituem a condição prévia do sentido e da significância, e esta abre a possibilidade de significados conectados à estrutura *modal* da temporalidade, a partir de esquemas ekstáticos sem síntese, não acoplados ao sistema judicativo, mas conectados à existência. No segundo capítulo, analisamos a interpretação ontológica do fundamento autoconsistente do si-mesmo (*Selbst*), a partir da aclamação do próprio-impessoal e da ultrapassagem do impessoal e da interpretação pública, uma vez que o clamor da consciência é possibilitado pelo fato da existência (*Dasein*) como cura *(Sorge*). Nessa direção, analisamos a interpretação formal da consciência, enquanto clamor da cura (*Sorge*), alcançada pelo passo *desconstrucional* da tradicional concepção de consciência, uma vez que a interpretação ontológica do si mesmo (*Selbst*) não corresponde nem ao tradicional conceito de substância nem ao de sujeito.

A partir da análise das modalizações da temporalidade nas quais se estabelecem o *eu penso* e o si-mesmo, tentamos demonstrar que tanto no discurso cotidiano do eu, na esfera da impessoalidade, quanto na aclamação do clamor, como discurso do silêncio que conclama o si-mesmo, os modos da temporalidade determinam o perder-se e o poder-ser (*Seinkönnen*) si mesmo (*Selbst*), uma vez que a decisão acontece na existencialidade (*Existenzialität*) do *Dasein.* No terceiro capítulo, consideramos que uma vez delineada a constituição concreta da cura (*Sorge*) como temporalidade, e a interpretação dos esquemas ekstáticos horizontais como condição de possibilidade de uma semântica dos existenciais, a análise das modalizações

da temporalidade, nas quais se estabelecem o eu penso e o si-mesmo assinalaram, por sua vez, o primado ontológico na constituição existencial do Dasein, frente ao primado lógico da constituição categorial do sujeito transcendental.

Nessa direção, analisamos o conceito ontológico de mundo, seguindo alguns passos da *desconstrução* do conceito tradicional de mundo, e da categoria de realidade a qual determina, matematicamente, o grau de efetividade dos aparecimentos, compreendidos como coisas ou objetos dados. Nos voltamos assim, para a interpretação ontológica da estrutura do mundo, na qual a significância e a referência são possibilitadas à luz da estrutura ontológica do Dasein, a partir da qual consideramos a possibilidade de uma semântica existencial.

# PRIMEIRA PARTE

## A Semântica kantiana das categorias

# CAPÍTULO I

## Modalidade e Existência: do categorial kantiano ao existencial heideggeriano

### 1.1 Da estrutura *modal* do juízo à estrutura *modal do Dasein*

O percurso teórico do presente capítulo visa colocar em relevo a peculiaridade do estatuto *modal* da categoria da existência (*Desein)* na lógica kantiana, aqui considerada como uma teoria da referencia e do significado. A partir da análise da *modalidade* na teoria do juízo, nos propomos confrontar o distintivo *posicional* da categoria de existência na *Crítica da Razão Pura,* com o conceito formal de existência *(Dasein)* e a estrutura *modal* dos existenciais em *Ser e Tempo.*

Para tanto, nosso exame de alguns passos da teoria kantiana da referência e do significado não poderia prescindir da *Estética Transcendental,* ou seja, da estrutura *a priori* da sensibilidade, uma vez que a *Lógica Transcendental* está conectada com uma teoria da sensibilidade e, mais que isso, ser juntamente com ela concebida. Na Lógica transcendental

considera-se que, aquilo pelo qual se exprime a categoria, o esquema transcendental, é um produto determinado e formado segundo as condições do tempo.

Seguindo esta direção tentaremos demonstrar que na segunda parte da *Analítica Transcendental*, intitulada *Analítica dos Princípios,* a delimitação dos resultados alcançados na *Estética Transcendental* pode ser visto como o passo determinante para a aplicação dos princípios categoriais constitutivos da teoria kantiana do juízo. Uma vez que a estrutura temporal do *Esquematismo Transcendental* explicita a condição de aplicação dos princípios, nesta função que opera segundo regras determinadas, residiria a condição de possibilidade da significação dos conceitos, à medida que os esquemas demonstrariam a aplicação de conceitos a intuições, submetida às condições do tempo.

Com isto reuniríamos os elementos necessários para o estabelecimento da hipótese segundo a qual tanto na interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura,* empreendida por Heidegger, quanto na reconstrução semântica da mesma obra, empreendida por Loparic, a doutrina do esquematismo transcendental constituir-se-ia em núcleo central, quer para sustentar a tese heideggeriana, concernente à transcendentalidade do *Dasein,* quer para a tese lopariciana de que o conjunto de resultados obtidos por Kant na primeira crítica constituem uma semântica transcendental.

Convém observar que, a despeito da consideração temática que guia as referidas interpretações, a fenomenológico-hermenêutica e a semântica, em ambas a pergunta pelo *como* relacionado ao sentido e à significação estaria intimamente relacionada ao esquematismo transcendental, razão pela qual a concepção transcendental do tempo serviria de fio condutor tanto na *desconstrução* realizada por Heidegger, quanto na reconstrução semântica empreendida por Loparic.

Nossa pesquisa, pautada no exame dos esquemas conceituais, buscará a explicitação do *como* operativo categorial e sua conexão com os respectivos esquemas, propiciados pelas regras de síntese. A necessidade imposta pela retomada do diálogo que Heidegger e Loparic mantêm com Kant, justifica a retomada da doutrina do *esquematismo* e do *Sistema dos princípios*. Este passo indica por que o fundamento dos juízos deve poder assentar-se no tempo e, em que medida a interpretação heideggeriana de Kant, vai além da anunciada inserção temática do esquematismo na segunda parte de *Ser e Tempo*.

Se a construção do conceito formal de existência, na ontologia fundamental, resulta da *desconstrução* do caráter *posicional* da categoria *modal* de existência (*Dasein*), tal como esta comparece na *Lógica* kantiana, então a retomada dos princípios da *modalidade* [20] comparece como um passo indispensável, na direção do nexo entre ser e tempo, tema que perpassa a explicitação da existência na doutrina kantiana do juízo, e a tematização da estrutura *modal* dos existenciais em *Ser e Tempo*. Desta, resulta a *construção* de uma estrutura existencial dotada de caracteres *a priori* do existir humano, cujo sentido tem sua condição de possibilidade nas *modalizações* da temporalidade *(Zeitlichtkeit)*. Estas podem ser consideradas como o suporte da distinção estabelecida por Heidegger entre os dois *modos*

---

[20] Se o horizonte temático da nossa pesquisa privilegia as categorias modais e suas regras de funcionamento, esta perspectiva pode ser justificada com base em argumentos não desprezíveis. Primeiro torna-se necessário aludirmos ao fato da pesquisa privilegiar o diálogo que Heidegger estabelece com Kant, na tentativa de demonstrar que a construção da *Analítica da Existência* resultaria, em certa medida, da *desconstrução* do acervo categorial kantiano. A partir desse ponto nos guiamos pela interpretação de Loparic que reconstrói a *Lógica Transcendental* como uma Semântica transcendental. Uma vez que o esquematismo transcendental constitui o cerne da teoria kantiana da referencia e do significado, e admitindo que em *Ser e Tempo* a estrutura existencial tem o seu sentido nos modos de temporalização da temporalidade, então podemos considerar que o ponto de afinidade entre a *Semântica Transcendental* e a *Analítica da Existência* reside na tematização do tempo e da sua preeminência, tanto na lógica que informa a estrutura categorial, quanto na ontologia que interpreta a estrutura *como (als Struktur)*. Esse passo apresenta as condições favoráveis para uma aproximação entre a *Analítica da Existência* e a *Semântica Transcendental*.

possíveis de caracteres ontológicos, a saber; *existenciais* e *categoriais* distinções estas que caracterizam os modos da interpretação na relação entre abertura e ente.

Uma vez que na *Analítica da existência,* a abertura acontece no horizonte prévio da estrutura compreensiva e interpretativa, o tema da significação dispensa uma teoria da intuição, como ocorre em Kant, na qual o externo e o interno devem submeter-se às regras categoriais para a construção do conhecimento. O construto ser-no-mundo dispensa o caráter *relacional* das intuições mediadas pelo tempo, assim como a *modalização* que conecta a posição dos dados às operações cognitivas. O caráter ontológico do ser-no-mundo (*in der welt sein)* corresponde a uma estrutura ôntico-ontológica na qual o *Desein* já se encontra conectado. À medida que o *a priori* deste ente é o mundo, o *Dasein* constitui a origem de todo dar-se do sentido.

Na tábua kantiana de categorias a relação diz respeito à maneira como é estabelecida a conexão (*nexus*) entre os elementos diversos que pertencem uns aos outros. Estas são designadas ligações dinâmicas. Na *Analítica da Existência,* Heidegger *desconstrói* o caráter relacional categorial, uma vez que a referência (*Verweisung*) e a significância (*Bedeutsamkeit*) acontecem no âmbito da estrutura ontológica do *Dasein*, a partir de esquemas ekstáticos horizontais da temporalidade ou, no âmbito da constituição concreta da existência, a cura (*Sorge*) que é primariamente o da facticidade exercida pelo *Dasein.* Além do mais, a estrutura *como (als Struktur)* não é em *Ser e Tempo* uma estrutura necessária e nem contingente, a exemplo das categorias, mas passível de modificação, a medida em que é modalizada pela temporalidade.

Considerando que existenciais podem ser ditos indicadores de *modos* possíveis, o que os distingue dos esquemas categoriais que determinam dados objetivados, na Analítica heideggeriana a estrutura existencial caracteriza os modos de ser do ente que tem a prerrogativa da

existência; não categorialmente determinado, mas ontologicamente modalizado.

Não concerne, portanto, a analítica heideggeriana qualquer tentativa de designação *qüididativa* fundada em bases lógicas categoriais, porque o conceito formal de existência assume um estatuto ontológico diferenciado da categoria de existência. Na ontologia fundamental, a estrutura *modal* da temporalidade é concebida existencialmente em sua concretude, e não enquanto forma pura acoplada à estrutura lógica, o que implica dizer que a existência enquanto modo de ser do *Dasein* é aberta para possibilidades.

O ser-possível que o *Dasein* é, não quer dizer que a possibilidade seja uma categoria oposta à da impossibilidade, por que ontologicamente a possibilidade é a determinação mais originaria do *Dasein.* No § 31 de *Ser e Tempo,* Heidegger observa que a possibilidade, "Como categoria modal do ser simplesmente dado, [...] designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário. Caracterizando o *meramente* possível. Do ponto de vista ontológico é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do *Dasein".* (SZ p143, ST p199). Esta afirmação demonstra que, em *Ser e Tempo*, o conceito formal de existência é determinado pela possibilidade, e esta deve ser compreendida existencialmente e não categorialmente.

Pode-se dizer então que, se a categoria kantiana da possibilidade é *desconstruída* pela analítica da existência, disto decorre o estabelecimento da diferença entre indicadores formais (existenciais) e referenciadores formais (conceitos) quanto às suas respectivas funções. A análise heideggeriana teria abandonado a funcionalidade das categorias kantianas acopladas ao sistema judicativo para estabelecer a estrutura *a priori* dos

existenciais.[21] Por sua vez, a aprioridade destes é retirada, ou compartilhada, com o conceito ontológico de mundo, porque este é seu perfeito *a priori* ou, perfeito transcendental conforme diz Heidegger. Mas, frente à diferença funcional entre os existenciais e as categorias kantianas, poderíamos perguntar: o que os existenciais indicam? Primeiramente eles não indicam um "que", mas somente modalidades de ser, um *como* isto ou aquilo; indicam o *exeqüível*, que tem uma significação para o *Dasein*.

Ora, a significação advém da compreensão da possibilidade como *modo* constitutivo de um ente livre para escolhas, o que originariamente torna o *Dasein* livre para suas possibilidades. Assim, a concreção dos existenciais, e sua distinção do estatuto *modal* da categoria kantiana da possibilidade que implica também, impossibilidade, põem em relevo a diferença entre a função ontológica dos existenciais, frente à função lógica das categorias. Então, a diferença entre as estruturas lógico categorial, que concebe domínios distintos para os juízos teóricos e práticos, e a estrutura ontológica da existência, que acontece no âmbito mais originário da estrutura compreensiva modalizada pela temporalidade, resulta, em certa medida, da presença de Kant, na tentativa de relacionar ser e tempo.

Podemos então dizer, que a *desconstrução* da concepção tradicional do tempo, pela temporalidade finita do Dasein, permite a modalização existenciária (*existenzielle Modalisierung*). Esta é distinta das modalidades operativas do conhecimento produzido pelas estruturas cognitivas do sujeito através do esquematismo transcendental na lógica de Kant. Se de um lado Kant imprime na estrutura referencial das categorias o caráter finito do conhecimento, porque conceitos só podem referir-se a dados intuitivos esquematizados pelo tempo, Heidegger, por sua vez, concebe a finitude como constitutiva da existência. Assim, ao passarmos do âmbito da finitude do conhecimento em Kant para a finitude da existência em Heidegger,

---

[21] Ver SZ pp.52-53, ST pp.90-91 Estas determinações do ser do *Dasein*, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori...*" e "O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* do *Dasein*"

podemos afirmar que esta permite pensar a *desconstrução* como processo de radicalização do diálogo de Heidegger com Kant, sobretudo quando levamos em conta a *desconstrução* do conceito kantiano de tempo.

Nesta perspectiva procuramos delinear a peculiaridade da categoria de existência na doutrina kantiana da modalidade, para em seguida tratarmos da concepção heideggeriana da existência (Dasein), compreendida ontologicamente como modo de ser de um determinado ente. Nesta direção, tentaremos demonstrar também que, se na analítica da existência Heidegger busca uma concepção mais originária dos conceitos de existência e tempo, então o diálogo com Kant pode mostrar-se frutífero em face do estabelecimento de uma ontologia fundamental.

Por sua vez, esta posição assinala que estaríamos assumindo um confronto, embora não generalizado, entre a função relacional das modalidades na síntese judicativa, *como modos* de estruturação da experiência, frente ao caráter operativo prático dos existenciais submetidos à temporalidade, enquanto modalidades estruturais da existência *(Dasein)*. Nesta relação nós indicamos, paradoxalmente, a ponte que une e o abismo que separa a lógica kantiana da ontologia heideggeriana, ou seja, a lacuna ou hiato entre o estatuto lógico e o ontológico.

## 1.2 O estatuto transcendental do sensível na teoria kantiana do juízo

Seguindo a reconstrução lopariciana de Kant, podemos afirmar que as relações semânticas de referência e significado na teoria kantiana do juízo são fundamentadas por atos de operações mentais produzidos a partir de dados ordenados e coordenados de forma representativa, segundo as determinações de "antecipação dos fenômenos" a saber, do espaço e do tempo.

Nesta medida, consideramos que um dos passos essenciais para a explicitação da tese lopariciana sobre a teoria kantiana da referencia e do significado, residiria na reconstrução do estatuto *a priori* da sensibilidade, notadamente do tempo, e sua funcionalidade operativa na síntese categorial, tal como Kant demonstra na *Analítica dos Princípios.* Tais princípios, a exemplo das categorias do entendimento, são divididos por Kant em duas classes: a dos princípios constitutivos, *(matemáticos)* e aquela dos princípios regulativos *(dinâmicos).* De acordo com o itinerário da nossa investigação privilegiaremos a abordagem dos princípios dinâmicos e, notadamente, os *Postulados do pensamento empírico em geral.* (KrV, A219/B266, CrP, p.238).

Sabemos que, segundo Kant, as formas puras de nossa intuição, operando de forma sintética, possibilitam a unidade do fenômeno como *quantum,* o que o distingue de um simples agregado ou múltiplo sensível indeterminado. Assim concebidos espaço e tempo constituem os *quanta* originária de toda nossa intuição. Nessa medida, a estrutura receptiva de dados empíricos, se põe como condição de *possibilidade* da referibilidade dos conceitos, ou seja, da determinação significativa das categorias, o que confere ao tempo, "a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral, e o espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se como condição *a priori,* simplesmente aos fenômenos externos" (KrV, A34/B50, CrP, p.73).

Se for assim, o estatuto transcendental da semântica kantiana, e nisto residiria sua peculiaridade, é possibilitado por operações esquemáticas temporais porque o próprio tempo é condição dos *esquemas.* Podemos afirmar então que, a construção de uma lógica que comporta em sua estrutura operativa uma teoria transcendental do sensível, deve ser compreendida como o passo decisivo dado por Kant em direção à fundamentação de uma teoria de juízos determinantes passíveis de serem satisfeitos, não somente quanto à extensão da sua validade, mas também quanto ao estabelecimento dos limites do entendimento puro. "... a lógica

transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori,* que a estética transcendental lhe fornece para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, portanto, completamente vazia" (KrV, A77/B102, CrP, p.108).

Seguindo os passos da interpretação lopariciana da *Semântica Transcendental de Kant,* [22] a nossa tentativa é, pois a de tematizar a funcionalidade da teoria transcendental da *sensibilidade*, e o seu papel determinante na teoria kantiana dos juízos. Ora, a pergunta pela condição de possibilidade do conhecimento implica, necessariamente, na delimitação do conhecimento humano como um relacionar-se com objetos[23] de *modo* representativo, e o conceito kantiano de representação está necessariamente ligado às formas puras da sensibilidade e à significação que é condicionada à *intuição*. De acordo com Loparic, "O "gênero" representação abrange representações não acompanhadas de consciência e "representações com consciência", chamada de "percepções" no sentido amplo (*perzeptioneen*)".[24]

Convém observar que a dependência da intuição assinala o caráter finito do conhecimento e esta limitação é explicitada na teoria da referência e do significado: "O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo [...] a objetos de uma *experiência* possível. [...] sem este

---

[22] Cf. LOPARIC: 2000.

[23] Na *Crítica da Razão Pura* o termo "objeto" (*Objekt* ou *Gegenstand*) não comparece de forma unívoca e este uso variado dos termos é assinalado por muitos comentadores de Kant. Também na CRP o objeto (*Ding*), concerne à coisa em si, (*Ding an sich* ) cujo campo está fora das condições de conhecimento possível. Aqui concordamos com (Chiurazzi, 2001) quando ele propõe a possibilidade de justificar a variação dos termos a partir do *como* da relação do objeto, ou seja, que para a definição mesma do objeto na perspectiva transcendental é essencial considerar o *modo* da relação. A variação entre *Objekt, Gegenstand, Ding,* e também *Erscheinung, Phänomenon, Noumenon* e *Ding an sich,* não se justifica simplesmente concebendo como incoerente a doutrina kantiana do "objeto". Esses termos devem ser tomados como uma conseqüência da "revolução copernicana" operada por Kant na qual tanto a definição de "objeto" quanto a de sujeito não *precede,* mas *segue* a definição de uma *modalidade* de relação. "O *Gegenstand* e o *Objekt* dos sentidos não são, portanto, dois objetos diversos, mas dois *modos* de representação do Objeto. Cf, (Chiurazzi, 2001, p.59-81). Ver também, (Meyer, 1988, p. 137-160), (Strawson, 1975, Cap.2), (Henrich, 1994), (Landim, 1998, p. 275 e 2000, p. 88-89).

[24] Cf. Loparic, 2000

último não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo..." (KrV, A238/B 298, CrP, p.259).

Considerando a *sensibilidade* como ponto de partida, pode-se afirmar que as formas sensíveis exercem um papel determinante quando se trata da significação dos aparecimentos.[25] Kant considera que, embora o conhecimento não tenha o seu fundamento na *experiência* é nela, no entanto, que ele começa. Esta perspectiva demonstra que o problema do conhecimento na filosofia transcendental reivindica uma teoria do juízo que tem a tarefa de delimitar o território da sensibilidade, em prol de uma sensibilidade pura, com a qual o entendimento opera. Neste sentido Höffe dirá que "A possibilidade de um conhecimento *a priori* mediante conceitos gerais do *entendimento* é algo comumente admitido antes e depois de Kant. Porém, a tese de que a intuição e, portanto a *sensibilidade*, implica igualmente certos elementos não empíricos e que tais elementos são imprescindíveis para a matemática e a física é uma contribuição própria de Kant"(Höffe, 1986, p.69). Alargando o campo da sensibilidade, Kant concebe a *Estética Transcendental* como uma ciência de todos os princípios da *sensibilidade a priori*, constituindo-se num elemento imprescindível na teoria da referência e do significado à medida que esta opera no campo dos aparecimentos que se constituem em entidades espaço-temporais.

A pergunta de Kant, *Como são possíveis juízos sintéticos a priori?* é preparada e, em parte, respondida na *Estética Transcendental*. Nessa medida, a teoria transcendental da *sensibilidade* representa um dos dados exigidos para o estabelecimento da teoria kantiana dos juízos. Podemos

---

[25] O uso do termo aparecimento é retirado da *Semântica Transcendental de Kant*. Em nota Loparic explica que "O termo "aparecimento" é usado para verter "*appearance*" do original inglês e, portanto, para traduzir os termos kantianos "*Erscheinunh*", "*Phaenomen*", *Phaenomenon*". Creio que ele capta, com mais precisão que o termo "aparência" (comumente empregado nas traduções de Kant), o significado das expressões kantianas.[...] Uma vantagem adicional do termo "aparecimento" é preservar o caráter de manifestação ou a "aparencialidade" das coisas, um significado vivo na antiguidade grega e que, em Kant, ainda luta contra a sua redução total à mera representidade, isto é, à construção representacional". Cf. Loparic, 2000, p 6.

dizer, portanto, que o domínio de dados intuitivos, aberto pela *Estética Transcendental,* assinala para uma concepção ímpar do conceito de existência e notadamente este adquire um estatuto peculiar em face do idealismo transcendental;[26] os dados da nossa intuição não têm existência fundamentada neles mesmos.

## 1.3 Forma da intuição e intuição formal

A tematização de formas puras sensíveis na *Criticada Razão Pura exige* a distinção entre *sensibilidade* e *entendimento*, e no âmbito da *sensibilidade* é ainda necessário o estabelecimento da distinção entre os elementos empíricos e os elementos puros *a priori.* Kant elabora essa distinção, a partir da separação entre matéria e forma.

À matéria corresponde o que nos é dado na *intuição*, como um múltiplo ainda não organizado, e à forma pertence aquilo que nos permite organizar o múltiplo, a natureza, no *espaço* e no *tempo.* Segue-se então que a forma encontra-se posta *a priori* e a matéria nos é dada na *intuição* por meio da sensação, *a posteriori.* Assim, vemos que o interesse de Kant na *Estética Transcendental* não concerne à explicação da *intuição* em geral, mas às formas puras da *sensibilidade* enquanto estas são fontes do conhecimento e constituem a primeira condição para a unidade da *experiência.*

Nesta direção Kant elabora uma exposição do *espaço* e do *tempo* adotando, primeiramente, um ponto de vista metafísico, no intuito de analisar a origem e a natureza desses conceitos para, em seguida, elaborar uma exposição transcendental. Na exposição metafísica, interessa demonstrar que, em virtude de sua origem *a priori,* o *espaço* e o *tempo* são formas que

---

[26] Sobre a temática do idealismo transcendental de Kant ver, Strawson 1975, Bennett 1978, Allison 1983, Lebrun 1993, e Dalbosco 1997.

não dependem da *experiência*, mas são necessariamente pressupostas pela *experiência*. Na exposição transcendental Kant explicita como, de um conceito considerado como princípio, se extrai a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. O espaço considerado como magnitude infinita dada, precede a forma dos fenômenos e por isso se encontra em nós antes de qualquer percepção "a representação determinada do espaço, nada mais é que uma parte do espaço infinito".[27] Não só tem que ser assim, mas não pode ser de outra maneira.

A Kant, interessa demonstrar as condições de referência à realidade fenomênica e como dados intuitivos são subsumidos sob conceitos adquirindo aí uma significação. Lemos na *Estética Transcendental* que "... o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si (...) objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço..." (KrV, A 30/B45, CrP, p.70). Essa realidade se apresenta para nós, não como verdade da coisa tal como ela é em si mesma, mas apenas enquanto fenômeno *(Phänomenon)*. Aliás, Kant aponta uma definição *nominal* da verdade como concordância. É neste sentido que ele refere-se aos *modos* próprios de relacionar como ligação universal numa experiência possível.

---

[27] Sobre a proposição kantiana de que "o espaço é representado como magnitude *dada* infinita", Allisson apresenta uma análise do aparente conflito entre a *Estética Transcendental* e a *Dialética Transcendental* que suscita uma outra questão relativa à *Estética Transcendental* e a *Analítica Transcendental*. O cerne desse aparente conflito pode resumir-se da seguinte forma: sendo espaço e tempo considerados infinitudes, estas pareceriam requerer uma determinação conceitual, o que seria contraditório em face à doutrina dos *Axiomas da intuição*. Nesta, Kant dirá que o espaço só pode ser representado por uma síntese sucessiva. Quanto à afirmação de que espaço e tempo são dados, parece haver também um aparente conflito quando na *Analítica* Kant os concebe como formas da intuição mas afirma que não são em si mesmo intuídos. Allison dirá que a conceitualização do espaço, tal como se realiza na geometria pressupõe uma estrutura pré-conceitual que se limita a atividade conceitual. Remetendo-se à (Schulze, 1968) ele dirá que "A expressão pré-intuição é especialmente apropriada (...) a partir disso podemos ver que a afirmação de que o "espaço é representado como uma magnitude dada infinita" deve considerar-se como uma declaração em torno da "forma" (...) e não como uma pretensão referente a uma representação única deste espaço infinito em si mesmo" Cf.Allison, 1992, p.1611-162.

Desse *modo*, a realidade fenomênica é desvinculada da *coisa em si* e concebida como um composto de matéria e forma. No entanto, nem a forma pura nem a simples matéria podem ser, para nós, objeto de conhecimento; a *representação* primeira de um objeto se dá, imediatamente, pela *intuição* na medida em que algo nos é dado por intermédio da *sensibilidade*. Esta *intuição* chama-se empírica e o que nela é dado chama-se *fenômeno*: composto de matéria e forma que, enquanto dado indeterminado, só recebe sua determinação pela função do entendimento, que consiste na aplicação de categorias segundo princípios.

Na *representação* pura, no sentido transcendental, nada há que pertença à sensação, por isso a representação pura encontra-se *a priori*, e permite a ordenação do diverso fenomênico sob determinadas condições. Neste sentido, Kant diz que, se de um determinado corpo dado nós separássemos primeiramente o que o *entendimento* pensa dele, e, depois, tudo o que dele pertence à sensação, ainda restaria algo, a saber, a extensão e a figura. Estas se verificam *a priori*, independentemente do que pode ser dado, ou seja, a sua realidade é a forma pura da *sensibilidade* e esta não se encontra em lugar algum a não ser na constituição mesma do sujeito, na intuição formal.[28]

Aqui se evidencia porque o *modo* próprio do nosso conhecimento consiste na afecção ou, no efeito de um objeto sobre a nossa capacidade representativa, denominada por Kant de *sensibilidade*.

## 1.4 Realidade empírica e idealidade transcendental do espaço

[28] Loparic esclarece que o espaço só se qualifica como "objeto" puro da geometria se "contiver mais do que a simples forma da intuição", a saber, [...] mais do que "a *composição* do múltiplo dado segundo a forma da sensibilidade numa representação *intuitiva*". Esse "mais" é o espaço como "intuição formal", isto é, como condição *a priori* para a operação de apreensão de um múltiplo empiricamente dado, que, além de se constituir em objeto de uma ciência *a priori*, garante a *unidade* 1) da própria operação de apreensão, 2) das "extensões e figuras" espaciais das intuições empíricas particulares, 3) do múltiplo sensível dado nelas e 4) dos objetos assim representados. Cf.Loparic, 2000

Após a exposição da origem pura do espaço e de sua consideração como princípio Kant prossegue no §3, na seção intitulada *Conseqüência dos conceitos precedentes,* dizendo: "Afirmamos, pois, a *realidade empírica* do espaço (no que se refere a toda experiência exterior possível) e, não obstante, a sua *idealidade transcendental,* ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o consideramos como algo que sirva de fundamento das coisas em si" (KrV, A 28/B 44, CrP, p.68-69).

Ora, mesmo considerando-se a função imprescindível do tempo nos esquemas transcendentais, convém considerar que, o espaço constitui-se numa forma determinante no processo operativo do conhecimento objetivo, à medida que a *representação* de qualquer objeto exterior a nós só é possível no *espaço.* Por isso, enquanto forma do sentido externo, ele nos permite determinar a configuração dos dados que nos afetam.

Nessa medida, a concepção kantiana do espaço como forma pura do sentido externo, tem importantes conseqüências para o estabelecimento do princípio da realidade objetiva. Na *Estética Transcendental,* Kant afirma que o espaço é uma "representação necessária *a priori* que fundamenta todas as intuições externas", mas na segunda edição da *Crítica*, notadamente na *Observação geral ao sistema dos Princípios,* ao tratar da categoria de relação, Kant dirá que é ".... digno de nota que para entender a possibilidade das coisas, em conseqüência das categorias, e assim mostrar a *realidade objetiva* destas últimas, carecemos não só de intuições, mas de *intuições externas."* (KrV, B291, CrP,p.253). Esta passagem parece sugerir uma preeminência da intuição externa em detrimento da intuição interna, o que encontraria apoio em outras passagens da obra de Kant [29].

---

[29] "...facilmente se pode mostrar que a possibilidade das coisas como *grandezas*, e, portanto, a realidade objetiva da categoria da quantidade, só na intuição externa podem ser representadas e só por seu intermédio, ulteriormente aplicadas ao sentido interno".KrV B 293, CrP, p.255

Ainda de acordo com (B 293), Kant "privilegia modelos espaciais (geométricos) de formas lógicas e categoriais em geral sobre modelos temporais e aritméticos. (...) A segunda edição vai mais além e oferece uma razão para o mencionado privilégio: não podemos representar o tempo para nós mesmos "senão pela imagem de uma linha que traçamos" (B156;cf.154)" (LOPARIC 2000, p.222-223).

Segundo a consideração kantiana do espaço, as sensações só podem se dar como exteriores umas às outras e, portanto, espacializadas singularmente em sua determinação. Logo, para representarmos um objeto como um dado exterior a nós e, ao mesmo *tempo*, exterior a qualquer outra *representação*, é necessário, primeiramente, que a *representação* do *espaço* esteja previamente em nós. Isso demonstra que, se o *espaço* precede a *experiência,* então não podemos extrair da *experiência* aquilo que é *condição de possibilidade* dos *fenômenos* dessa mesma *experiência.*

Desse *modo*, Kant chega ao conceito *crítico* do *espaço* que pode ser visto como uma inversão do conceito tradicional.[30] Se tradicionalmente a definição do *espaço* é apresentada a partir dos objetos nele situados, do ponto de vista *crítico*, os objetos seriam preenchidos, ou possibilitados pelo espaço. "O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. [...] De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica)" (KrV, A 25/B 39, CrP.p.65).

---

[30] A consideração crítica do espaço não se põe somente como necessidade de prova de sua origem *a priori* e intuitiva, mas demonstra, ao mesmo tempo, a reação de Kant à posição assumida por Newton que defende a teoria absoluta do espaço como ente real existente por si mesmo, assim como a concepção relacional defendida por Leibniz, segundo a qual espaço e tempo pertencem às coisas mesmo quando não intuídas. Considerando a crítica de Kant à metafísica tradicional, nomeadamente as filosofias de Leibniz e Wolff, Kant dirá que fora indicada "....uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre o sensível e o intelectual, porquanto essa diferença é, manifestamente, transcendental e não se refere tão só á sua forma clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos" Cf. KrV, A 44/B 61 CrP, p.80.

Neste ponto compreendemos porque, segundo Kant, o *espaço* só pode ser representado como uma grandeza infinita dada. O conteúdo infinito, que concerne unicamente à *intuição* pura, possibilita que esta *intuição* informe a matéria, e assim todas as partes do *espaço* enquanto matéria informada exista simultaneamente no *espaço* infinito.

Desse *modo*, Kant pôde demonstrar o caráter apodíctico das proposições da geometria com base na demonstração do *espaço*, como uma *intuição a priori.* A geometria é uma ciência que determina sinteticamente e, contudo *a priori*, as propriedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível? O espaço tem de ser originariamente uma intuição "(KrV, B 41, CrP, p.66).

Cabe ainda observar que, de um simples conceito não podemos extrair proposições que o ultrapassam. Contudo, Kant diz que na geometria isto é possível porque eu posso esquematizar os conceitos, ou seja; representá-los no *espaço*. No entanto, isto não é possível na metafísica, porque o método que procede *por conceitos* é totalmente distinto do método que progride *pela construção de conceitos.*[31]

De acordo com a Semântica Transcendental, as formas puras da sensibilidade são condições dos aparecimentos. Assim, mesmo que esta interpretação de certo modo privilegie a concepção kantiana da forma pura do tempo, isto não quer dizer que ela abandone o papel decisivo do espaço como forma pura da intuição externa.

Consideramos como parte central da teoria kantiana do juízo, a *Analítica dos princípios,* o que concorreria para uma interpretação que visa examinar a preeminência do tempo na explicitação da significação categorial, sobretudo para o estabelecimento de um confronto entre a *modalidade* categorial da existência, na filosofia transcendental de Kant, e a estrutura modal do *Dasein,* tal como é concebida por Heidegger em *Ser e Tempo.*

---

[31] Cf. *Transzendentale methodenlehre,* KrV A 713/B 741, CrP, p.580

O tratamento privilegiado da forma do tempo pode ser justificado com base em argumentos hauridos não somente da *Estética Transcendental, mas* do seu alargamento na *Doutrina do Esquematismo Transcendental*, e na *Doutrina dos Princípios.* Neste âmbito, nossa pesquisa segue o fio condutor do tempo guiado pela interpretação do esquematismo transcendental segundo a qual este seria o núcleo da obra de Kant, interpretação esta defendida tanto por Heidegger, quanto por Loparic.[32]

Ainda sobre a consideração kantiana do espaço, Kant demonstra também a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na matemática porque as proposições desta ciência gozam do estatuto da necessidade e apoditicidade. No entanto, a esquematização se dá pela espacialização, no caso da geometria e, pela temporalização, no caso da aritmética. Próprias da matemática, enquanto ciência intuitiva, a espacialização e a temporalização pertencem à *intuição* pura.

A partir da demonstração de que o espaço não é um conceito discursivo, não se situa em lugar algum, e não é inerente aos objetos, mas é forma constitutiva da intuição, nomeadamente do sentido externo, fica assegurada que não há outra maneira de concebê-lo a não ser como uma propriedade formal que informa os dados. Se a receptividade precede todas as intuições e representa-as imediatamente, então se compreende como a forma dos objetos pode ser dada anteriormente. De acordo com Loparic,

> "A receptividade intervém de três maneiras. Primeiro, ao ser afetada a partir de fora, ela funciona como o único dispositivo para entrada de dados. Em segundo lugar, ela confere a esses dados qualidades empíricas (*a posteriori* ou subjetivas), devidas à constituição de nossos órgãos dos sentidos. Em terceiro lugar, ela impõe

---

[32] Aludimos, anteriormente, ao fato de tratarmos com dois interpretes de Kant que assumem perspectivas notadamente distintas, mas a despeito disto mantêm um traço comum: suas interpretações são conduzidas tomando como núcleo central da obra de Kant a *Doutrina do Esquematismo*. Este tema é tratado no segundo capítulo deste trabalho onde analisamos a *Doutrina do Esquematismo* e o seu papel determinante, tanto para a interpretação de Heidegger, quanto para a interpretação de Loparic.

> condições formais, representadas pelas intuições formais do tempo e do espaço, a toda e qualquer operação de auto-afecção pelo solucionador humano de problemas. Ou seja, a receptividade participa do processo do conhecimento não somente como provedora de bancos de dados sensíveis, mas igualmente como fonte de condições *a priori* para as operações sobre esses dados, atribuídas, via de regra, à faculdade da imaginação pura produtiva" (Loparic, 2000, p.138).

Assim determinado, o *espaço* é uma propriedade formativa da *sensibilidade* que permite intuir o que é extenso em relações de medida. O abandono da condição subjetiva do *espaço* implicaria, portanto, na impossibilidade da afecção e, conseqüentemente, na negação do *espaço.* Nesta medida, todo objeto é uma *representação* da *sensibilidade* cuja forma é o *espaço.* "... todos os *modos* de determinações do espaço podem e devem mesmo ser representados *a priori*, se deles se hão de formar conceitos de figuras e de suas relações. Só o espaço, portanto, pode fazer com que as coisas sejam, para nós, objetos exteriores" (KrV, A 29, CrP, p.69).

Kant confere, assim, realidade empírica e idealidade transcendental ao *espaço* a partir da sua consideração como forma pura da *sensibilidade* à qual estão submetidos os *fenômenos*; este se refere então à *experiência,* como forma da intuição externa e assume realidade empírica. Além disto, o *espaço* possui uma idealidade transcendental porque é condição de possibilidade da *representação* dos objetos.

## 1.5 O tempo como condição formal *à priori* de todos os fenômenos em geral

De acordo com o horizonte temático da pesquisa, o nosso interesse na reconstrução de alguns passos da teoria kantiana do tempo, visa alcançar

o seu desdobramento na *Lógica Transcendental* tendo em vista a interpretação da *modalidade*.

Mesmo considerando que a exposição metafísica do tempo é análoga à exposição metafísica do conceito de *espaço*, cabe assinalar ainda que, se o problema do conhecimento implica a possibilidade de juízos determinantes, então as sínteses categoriais, operadas temporalmente nos esquemas, apontam para uma certa preeminência da forma pura do tempo na significação dos conceitos. Como forma da *intuição* interna e *representação* necessária que fundamenta todo dado sensível, o *tempo* é uma *representação* pura porque, segundo Kant, da percepção não poderia surgir nem a sucessão nem a simultaneidade se já não estivesse, *a priori*, a *representação* do *tempo* como fundamento da sucessão e da simultaneidade. Este resultado obtido na *Estética Transcendental* determinará, também, os princípios de conexão empírica nas *Analogias da Experiência*.

Sendo assim, só podemos representar a existência de alguma coisa em tempos diferentes como também ao mesmo *tempo*, se for pressuposta, *a priori*, a *representação pura* do *tempo*. A afirmação de Kant - segundo a qual os princípios do *tempo* não são derivados da *experiência* - é de grande importância para a explicitação da aplicação das regras do entendimento isto porque, a simultaneidade e a sucessão ordenada têm a sua origem no *entendimento*. Por isto, Kant declara que somente porque o *tempo* é necessário *a priori*, e só por isso, os princípios apodícticos do *tempo* em geral são possíveis. Precisamente porque o *tempo* é *intuição* interna, não se apresenta como figura, e porque tem apenas uma dimensão, - a sucessividade - nós o representamos como uma linha contínua que se prolonga até o infinito. Pensar analogicamente a sucessividade como uma linha contínua, é um *modo* de suprir essa falta. Kant esclarece afirmando que,

> "Não posso ter a representação de uma linha, por pequena que seja, se não a traçar em pensamento, ou seja, sem produzir as suas partes, sucessivamente, a partir de um ponto e desse *modo* retraçar esta intuição. O mesmo se passa com qualquer parte do tempo, por mínima que seja. Nela penso apenas a progressão sucessiva de um instante para o outro, o que origina, por fim, somadas todas as partes do tempo, determinada quantidade de tempo" (KrV, A163/B 203, CrP, p.198).

Na exposição transcendental do conceito de *tempo,* Kant apresenta ainda a teoria geral do movimento que só é compreensível mediante o *tempo* como condição universal mediadora. O conceito de mudança e com ele o conceito de movimento têm no *tempo* a sua possibilidade, isto porque, a mudança implica a ligação de predicados contraditoriamente opostos num mesmo objeto. O movimento diz respeito à existência de objetos num determinado tempo, e com a não existência desses mesmos objetos. Isto se explica porque todas as relações de *tempo* dos *fenômenos* provêm de três regras, a saber, a duração, a sucessão e a simultaneidade, no que concorda a aplicação de conceitos puros do entendimento, no uso de sínteses dinâmicas [33].

O princípio das regras da permanência, da sucessão e da simultaneidade, se funda na unidade necessária da apercepção. A apercepção originária refere-se ao sentido interno, a todas as representações, e à consciência empírica diversa no tempo. Desse modo, todos os fenômenos são no tempo substrato permanente da intuição interna. Porém, o tempo, a partir do qual toda mudança dos fenômenos pode ser pensada, ele mesmo não muda. Dado que a sucessão e a simultaneidade só podem ser representadas a partir do tempo, elas são determinações temporais.

A apreensão do diverso da *representação* só pode ser determinada tendo seu fundamento em algo de permanente no qual toda mudança se

---

[33] Cf. *Analogien der Erfaurung,* B218-265, CrP, pp.208-211

configure apenas nos *modos* do *tempo*, que permanece enquanto substrato. Assim, toda mudança não atinge o *tempo*, mas tão só os *fenômenos* no *tempo*. Com a exposição transcendental do conceito de *tempo*, Kant conclui que por si mesmo o *tempo* não é representável, mas todo o representado somente torna-se possível no *tempo*.

Com isto não se poderá mais conceber o *tempo* enquanto subsistente em si mesmo, nem inerente às coisas. O *tempo* é a forma pura de todos os *fenômenos* em geral; aí reside sua validade objetiva. "... todas as representações quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, (*des Gemüts*)[34] ao estado interno, que, por sua vez, se subsume à condição formal da *intuição* interna e, por conseguinte, ao *tempo*, que constitui a condição *a priori* de todos os *fenômenos* em geral" (KrV, A 34/B 50, CrP, p.73).

O tempo possui também realidade empírica, na medida em que se encontra ligado à afecção. Isto não quer dizer, porém, que o *tempo* não seja real, mas somente que não podemos atribuir ao *tempo* uma realidade absoluta, fora das condições da nossa intuição. Nesta perspectiva Kant justifica a idealidade transcendental do *tempo* quando afirma que, "Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos. Nisto consiste, pois a *idealidade transcendental* do tempo..." (KrV, A36/B52, p. 82; CrP, p.74).

Ao considerar o *espaço* e o *tempo* como formas originárias da *sensibilidade*, Kant declara não haver mais nada que pertença à *Estética Transcendental*. Os dados determinados no *espaço* e no *tempo* são por ele considerados *fenômenos*, e resulta de uma unidade sintético espaço-temporal, o que permite determinar a existência efetiva de uma coisa.

## 1.6 O *modo* sensível e espaço-temporal como condição do significado e da referência

[34] Sobre o uso e a tradução do termo *Gemüts* ver Rohden, 1993.

Ao restringir o conhecimento ao *modo* sensível e espaço-temporal da intuição, Kant alcança o ponto central da *Crítica*, no que diz respeito à peculiar delimitação do conhecimento humano. Esta consiste nas condições restritivas apresentadas na teoria transcendental da sensibilidade, condições de aplicação de conceitos a objetos da experiência possível.

Frente às concepções metafísicas de Leibniz e de Wolf, um diferencial, dentre outros apresentados por Kant consiste na exclusão da *coisa em si* do modo humano do conhecimento, o que quer dizer que conceitos devem ser referidos a objetos dados como condição da experiência possível. Kant adverte que não devemos tentar qualquer conhecimento, que ultrapasse a intuição sensível recorrendo, para isso, a ajuda das categorias. Mas, ele reconhece também que a razão, na tentativa de alargar o seu conhecimento para além da experiência, cai em afirmações ilusórias e estas não se acomodam, de modo algum, com um cânone tal como a analítica o deve conter.[35]

Ao restringir o alcance do entendimento e demonstrar que " ...tudo o que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência," (KrV, A 236/B 295, CrP. p. 570). Kant dirá então que o equívoco de Leibniz e Wolf reside na falta de discernimento entre o que é dado e o que é determinante. Admitindo uma única fonte do conhecimento, segundo a qual a *sensibilidade* seria a *representação* das coisas como são em si mesmas, que não são conscientemente discriminadas, eles pretendiam descobrir as formas puras nos dados dos sentidos e a *coisa em si* no *fenômeno*. Rejeitando essa via, Kant dirá que, "A teoria, segundo a qual toda a nossa sensibilidade seria apenas a confusa representação das coisas, contendo simplesmente o que elas são em si mesmas, embora numa acumulação de características e representações parciais, que não discriminamos

[35] *Cf.* KrV, A132/B171, CrP, p.176

conscientemente, representa um falseamento dos conceitos de sensibilidade e de fenômeno, pelo que é vã e inútil" (KrV, A 43/B 61, CrP. p.79).

Ora, se a forma pura devesse ser encontrada no sensível e a *coisa em si* no *fenômeno*, que valor teriam os conceitos de *sensibilidade* e de *fenômeno*? A distinção de uma *representação* clara e uma *representação* obscura é apenas uma distinção lógica que não faz referência alguma ao conteúdo objetivo. Nessa medida, Kant esclarece que a *representação* de um objeto sensível, nada tem a ver com a *coisa em si*; a sua realidade é apenas fenomênica, encontra-se inserida na nossa capacidade de sermos afetados por objetos. "... essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até ao fundo do próprio fenômeno" (KrV, A 44/B 61, CrP, p.80).

Kant rejeita a pressuposição de uma simples identidade entre conhecimento e objeto, bem como a falta de distinção entre as instâncias sensível e intelectual, concebidas num plano puramente lógico quando esta deve ser distinguida num plano transcendental. Por isso, a investigação sobre a natureza do conhecimento não diz respeito tão somente à forma lógica clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos. Quando trata do princípio da distinção de todos os objetos em geral em *fenômenos* e *números*, no capítulo terceiro da Analítica dos princípios, Kant adverte que, "A ilusão de tomar a possibilidade lógica do *conceito* (já que ele não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das *coisas* (em que o objeto corresponde ao conceito) só pode enganar e satisfazer os inexperientes" (KrV, A 244/B 302 CrP, p.262).

Tudo o que nos é permitido conhecer, é representado pelas qualidades conferidas pela *intuição* sensível. Sendo assim, não seria forçoso inferirmos que, se a *sensibilidade* é a via de acesso à referibilidade, então é ela mesma que possibilita a significação. Ora, nós só conhecemos o que é dado pela *sensibilidade* e, sendo estes aparecimentos *fenômenos*, nem de

forma clara nem de forma obscura podemos conhecer a *coisa em si*. Esta, diz Kant, não conhecemos de *modo* algum.

Com isto, a filosofia *Crítica* circunscreve o alcance do conhecimento ao campo *fenomênico*. Sem dados sensíveis, as categorias não têm qualquer significação e, sendo o *número* uma coisa que não se apresenta como objeto da nossa *intuição* sensível, então, só o conhecemos em sentido negativo e seria também, contraditório, admitirmos para um objeto da *intuição* não-sensível, uma *intuição* intelectual.

Ora, esse não é o nosso *modo* próprio de intuir e, se adotássemos essa possibilidade estaríamos concebendo o *número* em sentido positivo. No entanto, a doutrina transcendental da sensibilidade estabelece, também em sentido negativo, a doutrina dos *números*. Por essa razão, o *número* não pode ser concebido como objeto, mas tão somente como coisa em si (*Ding an sich),* e somente pelo *entendimento* puro, o que elimina a intuição e, portanto, a possibilidade humana do conhecimento objetivo.

Cumpre lembrar que o tema da impossibilidade do conhecimento *numênico* comparece já nas investigações kantianas que antecedem a *Crítica da Razão Pura*, como por exemplo, na *Dissertação de 1770*, § 10, na qual a impossibilidade do conhecimento numênico é contemplada. Nesta Kant afirma:

> "Com efeito, toda a nossa intuição está limitada por um certo princípio da forma, somente sob a qual alguma coisa *é vista* pela mente de forma imediata, ou seja, como *singular,* e não pode ser concebida apenas discursivamente mediante conceitos gerais. Mas este princípio formal da nossa *intuição* (o *espaço* e o *tempo*) é a condição sob a qual qualquer coisa pode ser objeto dos nossos sentidos; e como condição do nosso conhecimento sensível não pode servir de meio à *intuição* intelectual. Além disso, toda a matéria do nosso conhecimento só nos é dada pelos sentidos; mas um *número* como tal, não pode ser concebido por representações sensíveis". [36]

[36] Cf.Dissertação 1770, § 10

Loparic afirma que a ausência de preenchimento significativo dos conceitos corresponde à ausência de referentes, de aparecimentos passíveis de serem dados na experiência possível. Sem referir-se a um objeto dado, os conceitos são vazios de sentido e, por isso, se inscrevem no domínio dos "nadas", tema tratado por Kant nas duas páginas finais da *Analítica dos Princípios.*[37]

Como não podemos afirmar que a *sensibilidade* seja a única forma possível de *intuição*, o conceito de *número* não é contraditório. No entanto, não é possível compreender a sua possibilidade porque os *números* ultrapassam o âmbito dos aparecimentos. Quando o *entendimento*, problematicamente, se arvora para além dos *fenômenos*, ele não pode ser usado assertoricamente. Para além da *sensibilidade*, nenhuma *intuição* é possível, portanto, nenhum objeto pode nos ser dado fora desta e "... o conceito de objetos puros, simplesmente inteligíveis, é totalmente destituído de quaisquer princípios da sua aplicação, [...] e o pensamento problemático que deixa vago um lugar para eles, serve apenas como um espaço vazio, para limitar os princípios empíricos, sem, todavia conter ou mostrar qualquer outro objeto de conhecimento fora da esfera destes últimos" (KrV, A 259-260/B 315, CrP, p.273).

Assim, o caráter operativo do conhecimento parece indicar uma sensibilização da lógica. Nestes termos a lógica transcendental seria possibilitada pela referibilidade dos conceitos aos dados intuitivos gerando sua significação ou condições de satisfação dos conceitos. "A condição semântica *a priori* para que se possa fazer um uso cognitivo de um conceito é que ele tenha referência e significado, [...] que sejam preenchíveis (satisfazíveis) por dados intuitivos. Nessa medida, compreendemos porque um conceito vazio preserva um "significado" (*Bedeutung*) "apenas lógico" ou "transcendental" (*transzendentale Bedeutung*). O conceito vazio não se

[37] Cf. Loparic, 2000. Cap. 3

refere a nenhuma intuição ou a um objeto determinado. Por isto, não caracteriza um conhecimento mas apenas uma forma discursiva do conhecimento." [38].

## 1.7 O modelo geométrico e o princípio sintético

O passo dado em direção ao sensível puro na *Estética Transcendental*, constitui-se num dos dados necessários para a solução da pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* e, nessa medida, o exemplo extraído das proposições da geometria[39] - ciência que não se funda empiricamente nem analiticamente – justifica, a possibilidade de um conhecimento que combina juízos sintéticos e necessários e exclui a possibilidade de admitir o conhecimento matemático como um conhecimento analítico[40].

---

[38] *Cf.* Loparic, 2000, especialmente Cap. V, p. 171-202.

[39] Mesmo considerando que o horizonte temático da nossa pesquisa não está circunscrito à tematização da relação entre o idealismo transcendental e o chamado "argumento kantiano da geometria" assinalamos, para uma discussão que em maior ou menor medida comparece nas interpretações de alguns estudiosos de Kant. Aqui fazemos referência a Strawson, (1975) quando este trata do "argumento kantiano da geometria", inclusive concebendo a teoria kantiana da intuição pura como fonte do conhecimento da geometria conectada à teoria do espaço do idealismo transcendental. Nesta direção ele dirá que no que concerne à Estética Transcendental, "a teoria da subjetividade transcendental do espaço não encontrava outro apoio senão aquele que lhe subministrava o argumento da geometria" (*Ibdem,* p 245). Allison, (1983) expõe a tese segundo a qual o interesse central da *Estética* consiste na sua consideração crítica, ou seja, espaço e tempo "pertencem unicamente a forma da intuição e, portanto, a constituição subjetiva de nossa mente sem a qual não poderiam atribuir-se a coisa alguma" (A 23/B 37-38) Ainda em *Kant's transcendental Idealism,* ele apresenta a tese de que tanto o "argumento da geometria" quanto o das "contrapartes incongruentes", que às vezes se apresenta como prova independente a favor da tese da idealidade, derivam sua força, seja ela qual for, do argumento primário do espaço. Cf. Allison, 1983. Ainda sobre a relação entre a geometria euclidiana e a doutrina kantiana do sentido externo, ver Bennett, 1990, Cap. 2. Ver também Frangiotti, 1989, e Loparic, 2000, Cap. 3, p 79-134.

[40] No Prefácio à segunda edição da *Crítica* Kant faz notar que por muito tempo a matemática se manteve *tateante* (sobretudo entre os egípcios), mas alcança uma transformação definitiva com os gregos. Graças à revolução operada por um só homem, a matemática entrou na via segura da ciência. "Aquele que primeiro demonstrou o *triângulo isósceles* (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu que não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-

A posição de Kant frente à matemática pode ser encontrada, por exemplo, na *Doutrina Transcendental do método,* na qual o filósofo e o matemático são considerados os "artífices da razão" (A 717) e a matemática a ciência exemplar, na medida em que "... fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência" (KrV, A712/B740, CrP p.579).

Contudo, sem uma sensibilidade *a priori,* para garantir a teoria da subjetividade do espaço como forma da intuição, nós saberíamos apenas que a matemática seria possível, mas não *como* esta ciência é possível e não somente isto, a teoria kantiana do espaço concorda com os princípios do conhecimento geométrico: intuitivo, de caráter sintético e necessário.

Demonstrada metafísica e transcendentalmente a forma pura do espaço, Kant chama a atenção para a importância da *Estética Transcendental,* observando primeiramente que esta não é recomendada apenas como uma hipótese verossímil, à medida que contém o que se exige de uma teoria que deva servir de *organon.* Para por à prova a verdade da Estética como organon, ele demonstra primeiramente que o modelo geométrico, [41] nomeadamente o *espaço,* fornece o exemplo de proposições que unem o caráter sintético e necessário.

O argumento que justifica a inserção do modelo matemático para sustentação da possibilidade de juízos sintéticos, envolve diretamente a

---

la, ou construí-la, [...] e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse conseqüência necessária do que ela tinha posto de acordo com o conceito." Cf. KrV, B XI-XII, ver também *Prolegomena* §10. O tema comparece também nos escritos pré-críticos. Aludimos ao estabelecimento do modelo matemático na doutrina da sensibilidade pura, para assinalar o passo kantiano no que tange à distinção entre as provas e o procedimento metodológico praticado em geometria e filosofia, tal como comparece na *Doutrina Transcendental do Método* (A 726, B745). Sobre o tema Cf. HINTIKKA, Jaakko and REMES 1974, Loparic, 2000, Cap. 2-3, Bennett, 1990 Burtt, 1991, Cap. IV, Parra, 1998, Frangiotti, 1989, Strawson, 1975, Allison, 1992.

[41] "Os exemplos de Kant dos métodos matemáticos de solução de problemas são tirados principalmente da geometria. Todavia, ele também leva em conta métodos algébricos. Embora definidos apenas sobre construções simbólicas (mais precisamente, sígnicas), e não "ostensivas", isto é, geométricas, esses métodos são, diz Kant, ainda assim intuitivos. refere-se não somente à geometria mas também a aritmética e a álgebra. (Loparic, 2000, p., 260) Cf. KrV A 717/B 745, CrP, p.582.

seguinte questão: se o *espaço* e o *tempo* fossem objetos em si mesmos, constituindo as condições de possibilidade das coisas em si mesmas, como explicar então a índole sintética e apodíctica das proposições geométricas?

Ora, a matemática pura, sobretudo a geometria, funda-se na sensibilidade, sendo esta a única condição sob a qual nos podem ser dados objetos exteriores. Sabemos que as proposições matemáticas são todas *a priori* e, no que se refere à geometria, elas derivam particularmente da forma pura do *espaço*. Então, sendo o espaço a condição formal de todos os objetos e, portanto, a condição de possibilidade de todos os fenômenos exteriores a nós, não podemos ter conhecimento senão daquilo mesmo que a geometria prescreve. Nesta direção Kant escreveu: "Dado que as proposições da geometria são conhecidas sinteticamente *a priori* e com uma certeza apodíctica, pergunto: onde ireis buscar semelhantes proposições e em que se apóia o vosso entendimento para alcançar tais verdades, absolutamente necessárias e universalmente válidas? " (KrV, B64/A46, CrP, p.81-82).

Com isto vemos que Kant desloca a posição tradicional da concepção do espaço e do tempo como entes reais subsistentes em si mesmos ou como relação de coisas, e segue a posição crítica do espaço, o que determina a índole sintética e universalmente válida das proposições matemáticas. O caráter sintético desta ciência se verifica *a priori* o que garante, ao mesmo tempo, o aparecimento de objetos exteriores como fenômenos.

Ora, como ciência intuitiva a matemática garante o fundamento de possibilidade de todos os fenômenos exteriores quanto à forma, à medida que todos os dados são intuitivos e, portanto, restritos aos sentidos. Mas, se dos dados sensíveis nós só conhecemos a representação que estes produzem aos sermos por eles afetados, a separação entre coisa em si e fenômeno, outorga ao objeto do conhecimento o *status* de representação.

Porém, cabe ainda observar que, na *Crítica da Razão Pura,* a adoção do modelo geométrico não quer dizer que a filosofia deva imitar o método matemático. Kant demonstra, na *Doutrina Transcendental do Método* que se a Filosofia espera alargar-se com a mesma felicidade e solidez conseguida na matemática, apenas aplicando o seu método, este engano é devido ao fato da matemática fornecer de modo tão "brilhante", e com tanto êxito, exemplos de uma ciência que pode alargar-se e estes chegam mesmo a constituírem-se em "exemplos contagiosos". Contudo, "O conhecimento *filosófico* é o *conhecimento racional* por *conceitos,* o conhecimento matemático, por *construção* de conceitos" (KrV, A713/B741 CrP, p.580).

Por essas razões, a doutrina kantiana da intuição permite a delimitação do campo da sensibilidade, à medida que a intuição é concebida como ponto de afinidade entre sensibilidade e entendimento. Se tudo que é dado como objeto, deve ser dado na intuição, e se esta mesma intuição só tem lugar mediante os sentidos, então o campo do entendimento, deve restringir-se à reflexão, mas a reflexão está restrita aos dados intuitivos, ou seja; as operações cognitivas devem seguir determinados procedimentos operativos segundo regras que garantam a unidade sintética entre intuições e conceitos.

A instauração de uma lógica transcendental decorreria então da exigência de saber o que podemos e *como* podemos conhecer. Ora, se nós conhecemos apenas objetos então é no âmbito da determinação do objeto, que na *Crítica da Razão Pura* se inscreve a questão da verdade. Quando Kant trata da "diferença genética" da origem do conhecimento, a sensibilidade fica limitada ao campo dos aparecimentos, e o juízo, por sua vez, não resulta somente da referência aos objetos, mas, da conexão que acontece como ligação das representações no conceito de um objeto, ou ainda, da coexistência do conceito numa experiência possível.

Assim, não há outra via para alcançar com êxito a apoditicidade das proposições geométricas a não ser por *conceitos* e *intuições*. Porém, tanto os

*conceitos* como as *intuições* são dadas *a priori* ou *a posteriori*. De conceitos empíricos, fundados na *intuição* empírica, não podem derivar proposições sintéticas que não sejam também empíricas. Ora, o que faz da matemática uma ciência exemplar, no que concerne ao rigor e cumprimento da exigência de uma ciência que goza da apoditicidade, é justamente a necessidade e a universalidade das suas proposições.[42]

No que concerne as proposições da *experiência*, estas não contêm a necessidade e a universalidade absolutas que caracterizam as proposições matemáticas e, se optamos por um outro *modo* e concebemos conceitos e intuições puras, sem o nexo com os dados intuitivos, o conhecimento que deles podemos extrair alargando os conceitos, é meramente analítico e nunca sintético.

Kant recorre ao exemplo de proposições da geometria para a partir delas demonstrar que, fora da doutrina da *Estética Transcendental*, são impossíveis proposições sintéticas *a priori*. A afirmação do princípio de que duas linhas retas não podem circunscrever um *espaço* nem formar uma figura, assim como a proposição afirmativa de que três linhas retas podem formar uma figura, são exemplos que Kant utiliza para demonstrar a necessidade de recorrer à construção na intuição. Isto porque, quem tentar derivar a primeira proposição do conceito de linha reta ou do número dois, e, do mesmo *modo*, quem tentar derivar a segunda proposição desses mesmos conceitos, certamente esforçar-se-á em vão e será obrigado a recorrer à *intuição*, procedimento constante em geometria.

---

[42] Nos *Prolegomenos* § 4, Kant dirá que não pode "deixar de assinalar a desvantagem que a negligência desta observação, aliás, fácil e de aparência insignificante, trouxe à filosofia. Quando Hume sentiu em si a vocação digna de um filósofo de lançar o seu olhar sobre todo o campo do conhecimento puro, *a priori,* no qual o entendimento humano se arrogou tão grandes possessões, separou inconsideradamente uma província inteira e, sem dúvida, a mais importante, a saber, a matemática pura, ao imaginar que a sua natureza, a sua constituição política por assim dizer, dependia de princípios totalmente diferentes, isto é, simplesmente do princípio de contradição; [...] era, porém, tanto como se ele tivesse dito: a matemática pura contém apenas proposições *analíticas,* mas a metafísica encerra unicamente proposições sintéticas *a priori.* Cometeu um grande erro que teve, para toda a sua concepção, conseqüências decisivas e lastimáveis." Cf.*Prolegomena,* A33, trad., p.31.

Kant justifica a doutrina da intuição argumentando que, se não houvesse em nós a capacidade de uma *intuição a priori* e esta, enquanto condição subjetiva, não fosse segundo a forma - única condição universal a partir da qual torna-se possível o objeto da *intuição* externa - e, ainda, se o objeto fosse algo em si mesmo independente da sua relação com o sujeito, como poderíamos afirmar que a necessidade da condição subjetiva da construção da figura do triângulo pertenceria também ao triângulo em si? Tornar-se-ia claro que nada poderia ser acrescentado ao conceito de triângulo que já não estivesse contido nele e, em conseqüência disso, o objeto seria dado anteriormente ao conhecimento e não mediante o conhecimento.

Se o *espaço* e o *tempo* não fossem formas da *intuição*, que contêm *a priori* as únicas condições sob as quais as coisas devem estar sempre submetidas, estas coisas nada seriam em si sem estas condições. Isto significa dizer que de *modo* algum poderíamos decidir *a priori*, sinteticamente, sobre objetos exteriores. Eis o que é essencial: o *espaço* e o *tempo*, enquanto se afirmam como condição necessária de toda *experiência* externa e interna, são tão somente condições subjetivas da nossa *intuição.* "Conseqüentemente, muito se pode dizer *a priori* acerca da forma desses fenômenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir o seu fundamento" (KrV, A 49/B 66, CrP, p.83).

## 1.8 A propriedade relacional das intuições

Na *Crítica da Razão Pura* a propriedade relacional das intuições demonstra que a relação com os objetos constitui-se num dos elementos exigidos pela teoria kantiana da referência e do significado no que concerne à validade objetiva do conhecimento. Kant afirma que as nossas representações intuitivas "contêm apenas simples relações" (A, 49) e, ao explicitar o caráter relacional das intuições, ele tem a intenção de demonstrar

não somente a teoria da idealidade do sentido externo e do *sentido interno*, mas também a de todos os objetos dos sentidos enquanto *fenômenos*.

Sendo assim, segundo Kant tudo que no nosso conhecimento pertence à *intuição* contém apenas relações. À extensão pertence às relações de lugares numa *intuição*. As relações de mudança de lugar são caracterizadas como movimento, e, as forças motrizes são leis pelas quais toda mudança é determinada. Porém, o que age nas próprias coisas não nos é dado pela *intuição*. Assim, se o sentido externo só nos fornece representações de relações objetivas, nestas nada mais há, senão, a *modalidade* da relação do sujeito com o objeto.

Ainda que, do mesmo modo, o caráter relacional seja aplicado à *intuição* interna, convém notar que em (B, 67-68) Kant atribui uma certa preeminência ao tempo ao afirmar o seguinte sobre a intuição interna:

> "Não só nela as representações dos *sentidos externos* constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito, mas o tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, *o fundamento da maneira como as dispomos no espírito* (*Gemüt*); o tempo, portanto, contém já relações de sucessão, de simultaneidade e do que é simultâneo com o sucessivo (o permanente)" (KrV, A49/B67, CrP, p.83

Sendo assim, as representações do sentido externo só se constituem como verdadeira matéria dada no âmbito do *sentido interno,* e o tempo é o fundamento de todas as intuições porque é a condição das relações de sucessão, simultaneidade e permanência; estes modos do tempo compõem pois os princípios de conexão empírica: as *Analogias da experiência.* Por sua vez, a *intuição* enquanto *representação* precede qualquer ato mental porque

ela contém apenas relações, e se configura apenas como forma da *intuição*.[43]

Enquanto a mente não for afetada, e a forma da intuição interna não for aplicada aos dados sensíveis, a mente nada pode representar. Por isso, o modo é meramente subjetivo. Kant diz que: "Tudo que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno; e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual" (KrV, B68, CrP, p.84).

Mas, Kant reconhece que a explicação da auto-afeção, não é isenta de dificuldades. O que eu sou para mim mesmo, senão objeto da *intuição* e das percepções internas? Admitindo o *espaço* como forma pura do sentido externo, e o *tempo* como forma do *sentido interno*, porque nele sempre determinamos uma duração no que tange aos objetos exteriores e ordenamos as determinações do sentido externo, como *fenômenos*, no *tempo*. Só intuímos objetos na medida em que somos afetados pelo sentido externo, porém, só podemos intuir a nós mesmos, na medida em que somos afetados pelo *sentido interno*. O nosso próprio sujeito se apresenta à *intuição* interna, como *fenômeno* e não como é em si mesmo. Desse modo, a consciência da nossa existência é, portanto, determinada no *tempo*, por isso não temos conhecimento imediato de nós mesmos, mas tão só uma consciência da própria existência no *tempo*.[44]

---

[43] O tema é abordado na *Nota sobre a anfibolia dos conceitos de reflexão.* (B 316). Em (A 286), Kant diz que a única condição do uso objetivo dos conceitos é o modo da intuição sensível, e se fizermos abstração desse *modo* os conceitos seriam destituídos de referência. Ver na *Analítica dos princípios* (A290-292/B346-349)

[44] Heidegger interpreta a teoria kantiana da auto-afecção no § 34 de *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e considera que este é um passo decisivo para a interpretação do estatuto temporal do si-mesmo. De acordo com o passo contrutivo-desconstrutivo do método fenomenológico-hermenêutico o tempo, o eu penso e conseqüentemente a consciência da própria existência no tempo, serão submetidos à *desconstrução*. Veremos que a *Analítica da Existência* é construída com base no

Portanto, o espírito (*Gemüt*) intui a si próprio tal como aparece e não como é. Porém, Kant chama a atenção a fim de que não se confunda o conceito de *fenômeno*, aquilo que nos aparece, com a simples *aparência.* Nesta medida ele esclarece que, quando admitimos que no *espaço* e no *tempo* intuímos tanto os objetos exteriores quanto a nós mesmos, cada uma dessas intuições, por sua vez, representa o seu objeto tal como ele afeta os sentidos, ou seja, tal como aparece. Isto, porém, não deve ser confundido com a consideração de objetos como simples *aparência.*

## 1.9 Da distinção *modal* entre aparecimentos e aparência

Quando Kant alude ao *modo* pelo qual os dados intuitivos *aparecem,* ele quer enfatizar o modo como eles nos são dados, como se tornam objetos para nós, de acordo com o caráter relacional da nossa *intuição* que é sempre sensível e espaço-temporal. Uma vez que os objetos dados são designados *fenômenos*, deve ser levada em consideração a dependência destes das formas subjetivas. O conjunto de todo ser se define a partir do tempo, nesse sentido ele encerra uma realidade e nunca uma mera aparência.

Por isso, não podemos dizer, de modo algum, que os corpos parecem existir fora de nós, ou que parece que a nossa alma é dada na consciência que temos de nós mesmos. Considerando o *espaço* e o *tempo* como *condição de possibilidade* da existência dos objetos, é sempre de

---

alargamento semântico do conceito de ontologia e na desconstrução da categoria de existência do que resulta o conceito formal de existência como *modo* de ser de um determinado ente, (*Dasein*) e a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sentido do ser do *Desein.* Assim, o si-mesmo resulta da desconstrução da subjetividade e, conseqüentemente do paradigma da consciência, do eu penso ou "eu ligo". "O si-mesmo finito e puro tem em si o caráter temporal. Ora, se o "eu", a razão pura, é essencialmente temporal, a determinação decisiva que Kant dá da apercepção transcendental se tornará compreensível precisamente a partir deste caráter temporal. O tempo e o "eu penso" não são incompatíveis, heterogêneos, mas são o mesmo. Kant, em virtude do radicalismo com o qual, em sua fundamentação da metafísica, interpretou, transcendentalmente, pela primeira vez o tempo e o "eu penso" tomando-os separadamente, os reuniu em sua identidade originária, porém, sem concebe-la explicitamente." (KPM, § 34, p.188, trad.pp.163-164. Ver também SZ, § 6, p.19. ST, p.47-56.

acordo com essas formas que nós processamos o que nos é dado segundo o *modo* da nossa *intuição*. Sendo assim, não podemos admitir a existência senão como determinação da *modalidade* a qual não pode ser concebida senão, a partir do tempo.

Ora, quando Kant estabelece o confronto entre o seu conceito de *fenômeno* com o conceito de aparência, ele diz que o *fenômeno* depende das formas puras da *intuição*, e, é assim que ele pode constituir-se numa unidade determinada. Essa posição é contrária à concepção de Berkeley, que reduz os corpos a simples aparência. Kant rejeita esse realismo ingênuo e, de forma enfática opõe a essa via, que ele considera insustentável, o seu conceito crítico ao observar, por exemplo, que: "Seria culpa minha se convertesse em simples aparência o que deveria considerar como *fenômeno*. Eis o que não acontece segundo o nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; só quando se atribui *realidade objetiva* a essas formas de *representação* é que se não pode evitar que tudo se transforme em simples aparência" (KrV, B68, CrPp.84). Esse equívoco só seria cometido se, de modo contrário ao princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis, afirmássemos a realidade objetiva do *espaço* e do *tempo* o que, de modo inevitável, transformaria tudo em simples aparência.

> "Com efeito, se consideramos o espaço e o tempo como propriedades que, segundo a sua possibilidade, deveriam encontrar-se nas coisas em si e se refletirmos nos absurdos em que se cai, desde que se admitam duas coisas infinitas, que não são substâncias, nem algo realmente inerente às substâncias, mas que devem ser, contudo algo de existente e mesmo a condição necessária da existência de todas as coisas, já que subsistiriam, mesmo que todas as coisas existentes desaparecessem, não se poderia mais censurar o bom Berkeley por ter reduzido os corpos a simples aparência" (KrV, B70, CrP, p.85-86).

Assim, se nossa existência fosse pura aparência, ela seria dependente da realidade subsistente em si de um não-ser que também se

converteria em aparência. Por isso a conclusão é a de que essa hipótese é tão absurda que ninguém ousou sustentá-la.

## 1.10. Significado e objetividade

Demarcado o domínio dos aparecimentos, que não se confundem com mera aparência, os elementos transcendentais do conhecimento, intuições e conceitos, constituem o horizonte da significação. O caráter relacional das intuições aliadas à forma referencial dos conceitos possibilita a produção do conhecimento. Os conceitos, justamente porque precisam ser preenchidos, operam com elementos distintos, as intuições uma vez que sem intuições os conceitos são vazios. "A diferença entre uma intuição e um conceito é formulada por Kant da seguinte maneira: enquanto a primeira" refere-se [*bezieht sich*], imediatamente ao objeto e é singular", o segundo "refere-se ao objeto mediatamente, através de uma nota [*Merkmal*] que diversas coisas podem ter em comum" (B 377)"[45].

Então, a validade do conhecimento não reside somente no fato de termos intuições. Simples *intuições* não são suficientes para produzir conhecimento assim como, por si só, o entendimento sem referência objetiva, nada é. Nesta direção é que na *Dedução Transcendental* Kant esclarece, primeiramente, que o conhecimento está limitado à *experiência* possível e isto significa dizer que os conceitos devem ser preenchidos por dados intuitivos, o que lhes confere um significado.

De acordo com Loparic, "A tese principal da semântica transcendental kantiana pode agora ser enunciada dizendo que um conceito tem sentido objetivo somente se puder ser relacionado a representações intuitivas de objetos, pertencentes quer ao domínio de objetos empíricos, quer ao domínio de objetos matemáticos" (Loparic, 2000, p.174). Delimitado o alcance das intuições e da aplicação dos conceitos, o conhecimento é

[45] Cf. Loparic, 2000, Cap. 5

assim circunscrito à esfera objetiva, isto quer dizer que o caráter operativo do entendimento depende, para sua efetiva funcionalidade, da entrada de dados intuitivos. Um conceito sem uma intuição que lhe corresponda é "privado de sentido, isto é, sem significação" (A 240). Assim, a significação não pode ser produzida *a priori* sem que se refira a um múltiplo material dado e, por isso, o significado traduz a objetividade e nesta se determina o alcance do conhecimento.

Contudo, se conhecer é julgar, então o alcance da validade objetiva se encontra inscrita em bases judicativas e as operações categóricas de formação de juízos são *classificadas* por meio de propriedades de formas lógicas.[46] Kant demonstra que a derivação da tábua de categorias acontece segundo a ordem das formas lógicas dos juízos, pois destes "... originam-se tantos conceitos puros do entendimento, quantas são as funções lógicas e o entendimento esgota-se totalmente nessas funções[47].

Como predicados de juízos possíveis os conceitos refere-se à representação de um objeto ainda indeterminado. Para a produção do conhecimento, o diverso da representação deve ser percorrido, recebido e ligado, o quer dizer que a significação categorial que produz conhecimento determinado é uma construção gerada no processo sintético.

Ligar sinteticamente é unir espontaneidade e receptividade, porque o conhecimento resulta da unidade sintética. Nessa medida, demonstrar como é possível o conhecimento, não é simplesmente tomar o *entendimento* como espontaneidade e a *sensibilidade* como receptividade. Por isto, Kant é enfático quando afirma que a *Dedução* é o ponto fundamental do seu sistema e, justamente por isso, o mais importante, e o que apresenta mais dificuldades.[48]

---

[46] Cf. Loparic 2000, p. 210

[47] Cf. KrV, A79/B105, CrP, p.110

[48] No prefácio à edição de 1781 da KrV, Kant refere-se ao Capítulo da *Dedução Transcendental* dizendo: "Não conheço investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por *entendimento* e, ao mesmo tempo, para a

A espontaneidade é o princípio fundante do *entendimento* que opera sinteticamente a unidade dos dados intuitivos e esta é processada na unidade de uma tríplice síntese (A 97-98).[49] Esta unidade, por sua vez, relaciona-se às três fontes subjetivas do conhecimento: apreensão, imaginação e recognição. Estes passos constituem a condição de possibilidade do entendimento, mas a unidade sintética só pode ser processada mediante a forma pura do sentido interno (*inner Sinn*), o que quer dizer, mediante o tempo: "Os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do *sentido interno*, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação" (KrV, A 99,CrP, p.135-136.).

## 1.11 Síntese, sentido e significado.

---

determinação das regras e, limites do seu uso, do que aqueles que apresentei no segundo capítulo da Analítica Transcendental." Cf. KrV, A XVII, CrP, p.8.

[49] Sabemos que as duas redações da *Dedução Transcendental* (A e B) constituem-se num tema sobre o qual muitos estudiosos da obra de Kant vêm se debruçando. Aqui enfatizamos a doutrina da tríplice síntese. Sua eliminação na segunda edição da *Crítica da Razão Pura,* como também sua ausência nos *Prolegomena,* suscita posições diferenciadas. Mas, conforme podemos conferir, tanto na introdução da *Crítica da Razão Pura,* quanto nos *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, (1786)* e, ainda, nos *Prolegomena,* Kant dirá que as modificações presentes na segunda edição da *Dedução Transcendental* não se relacionam ao conteúdo, mas à forma da exposição. "No que se refere a esta segunda edição não quis, como é natural, deixar passar o ensejo de obviar quanto possível às dificuldades e obscuridades que podem ter dado origem a interpretações errôneas em que caíram homens argutos ao julgar este livro, talvez em parte por minha culpa. Nas próprias proposições e suas provas nada julguei dever alterar, nem tão pouco na forma e no conjunto do seu plano [...] pelo que, qualquer defeito, por mais ínfimo, quer seja engano ou lacuna, logo se denunciaria inevitavelmente no uso". (KrV, BXXXVII, p. 36; CrP, p. 31) Certamente esta posição não adquire unanimidade entre os estudiosos de Kant, sobretudo no que diz respeito à doutrina da tríplice síntese. Husserl, por exemplo, considera que esta já se move num terreno fenomenológico; Heidegger considera que na primeira edição Kant expressa melhor sua filosofia, isto porque, diante dos indícios claros de que Kant foi o primeiro a reconhecer de modo originário a função da *imaginação transcendental*, não teria levado a termo, na redação da segunda edição, sua interpretação. Cf *Kant und das Problem der Mrtaphysik,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, *Kant y el Problema de la metafísica,* trad. cast.de Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 139. Sobre o tema ver também, Fernández, 1992, Henrich, 1994, p.38, Strawson, 1975, p. 77-83, Másmela, 1996, p. 145-193, Longuenesse, 1993, cap.2e 7.

Demonstrar como é possível um conhecimento objetivo, equivale à explicitar o *modo* como o sentido e o significado das categorias estão submetidos às operações esquemáticas de regras de síntese. A unidade do diverso dado na *intuição* é uma unidade sintética, pois, sem o princípio da ligação, como instância relacional e meio unificador de todo diverso, não seria concebível unidade alguma e, conseqüentemente, não conceberíamos a natureza como um conjunto ordenado de fenômenos. Disto se segue a observação de Loparic segundo a qual " a exposição kantiana do conceito de natureza não é puramente descritiva, mas também estipulante, e, nesse sentido, sintética,[50] pois sem a síntese da apreensão não seria possível *a priori* nem mesmo as representações do espaço e do tempo [51] A síntese pura da apreensão, ligada à síntese da reprodução na imaginação, deve ser compreendida, portanto, como o princípio transcendental da possibilidade de todo conhecimento porque no processo produtivo ela é que estabelece a passagem de uma representação (*Vorstellung*) à outra, mesmo sem a presença de objetos, na medida em que é síntese reprodutiva, pertencente aos atos transcendentais da mente.

No domínio de juízos objetivamente válidos, o processo construtivo do conhecimento em última instância resulta das determinações do *sentido interno*, ou seja: do tempo. Uma síntese que pressupõe a reprodutibilidade dos *fenômenos* e se funda sob princípios *a priori*, é uma síntese transcendental da imaginação, porque a simultaneidade e a sucessividade, como modos do tempo, pressupõem já o seu fundamento temporal. Podemos então afirmar que, se a funcionalidade lógica do pensamento não fosse capaz de reproduzir uma *representação* precedida de outra *representação*, não haveria *representação* completa alguma, ou seja, não haveria ligação sintética e, portanto, haveria somente pensamento, mas não conhecimento objetivo.

---

[50] Cf. Loparic, 2000, p.252-253
[51] Cf. KrV, A99, CrP, p.135-137

De acordo com o princípio da tríplice síntese, Kant concebe a síntese da apreensão como princípio transcendental da possibilidade de todos os conhecimentos em geral, a síntese reprodutiva da imaginação, como pertencente aos atos da mente e a síntese da recognição, como unidade necessária da consciência. Nessa medida ele dirá que uma série de representações só é possível tendo por condição a consciência de que aquilo que representamos no instante presente é idêntico ao que nós representamos num instante anterior. Só assim o diverso dado na *representação* pode ser ou representar-se num todo e este, por sua vez, só é alcançado na unidade conceitual. "Não é simplesmente porque penso, que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma *intuição* dada na perspectiva da unidade da consciência - e nisto consiste todo o pensamento - que posso conhecer um objeto qualquer" (KrV, A348/B406, CrP, p.332).

Ao denominar também a consciência de apercepção (*Apperzeption*), Kant distingue a *apercepção* empírica, da *apercepção* transcendental na qual o representado é necessariamente representado como o numericamente idêntico. Assim, no processo do conhecimento, somente a consciência pura e originária permite a ligação e a unidade dos conhecimentos entre si, de forma que, o encadeamento dessas representações torna-se possível segundo leis. ".... a representação de uma condição universal, segundo a qual um certo diverso pode ser posto (portanto de uma maneira idêntica) chama-se *regra* e se este diverso *deve* ser assim posto, chama-se *"lei"*. (KrV, A 114, CrP, p.155).

Contudo, se não houvesse um princípio - a imaginação - capaz de representar séries inteiras, o diverso não produziria uma imagem nem a série de impressões determinadas. Este princípio subjetivo e *empírico* da reprodução segundo regras é chamado de *associação* das representações.[52] Mas, se não houvesse, ao mesmo tempo, um princípio objetivo, a apreensão e associação de percepções poderia ser algo completamente acidental.

[52] Cf. KrV, A121, CrP, p.163.

Contudo, se as percepções se referem à apercepção originária, então temos consciência delas e, por isso, o princípio objetivo é captável *a priori* e permite a associação dos dados dos sentidos segundo regras universais e não de forma acidental. O princípio objetivo da associação, a *afinidade* dos fenômenos, permite a entrada de dados e sua conformação à unidade sintética. Tanto esta unidade quanto o princípio de *afinidade,* são objetivamente necessários, daí Kant poder afirmar que o entendimento é "a legislação para a natureza" (KrV, A127, CrP, p.169).

Neste ponto, convém *observar* que tratamos aqui, em linhas gerais, da doutrina da tríplice síntese apresentada por Kant no capítulo *Da dedução dos conceitos puros do entendimento* seguindo, notadamente, a exposição da primeira edição (1781).[53] Se aludimos a operações de síntese, e conseqüentemente, à doutrina da referência e do significado, é justamente porque Kant apresenta uma determinação da essência do juízo, distinta da doutrina tradicional do juízo: o pensar deve relacionar-se com a intuição. Mas, à medida que conceitos e intuições são elementos distintos, disto se segue que a associação representativa só pode acontecer pelo processo sintético e isto deve ser assim, "pelo menos para nós homens". Por tais razões o processo sintético se constitui no passo distintivo da lógica transcendental, frente à lógica tradicional.

## 1.12 A Doutrina kantiana do juízo e a temporalidade da lógica

À primeira vista, pode parecer simples a definição kantiana do juízo como uma relação objetivamente válida. Mas, sabemos que a explicitação da forma lógica dos juízos constitui-se num dos pontos reconhecidamente mais difíceis da filosofia crítica, sobre o qual vêm se debruçando muitos estudiosos, movidos, não somente pelas implicações entre funções lógicas e categoriais, mas também pelo modo como na lógica transcendental o

[53] Na Segunda edição Kant refaz todo o capítulo desde a sua base.

princípio sintético é introduzido e passa a determinar a funcionalidade ou a operatividade das categorias.

Aqui, tomaremos a *Dedução Transcendental* (KrV, B140-142, § 19) na qual, no seu parágrafo dezenove Kant aborda a unidade lógica que se assenta nas funções dos juízos, apresentando tanto a tábua dos juízos quanto das categorias como conceitos originados destas funções. Sabemos que o referido parágrafo tem início com a discordância de Kant da definição de juízo em geral fornecida pelos lógicos, qual seja: a de que este se caracterizaria por ser a relação entre dois conceitos. E isto porque Kant a considera passível de ser aplicada a juízos categóricos, mas que dela estariam excluídos os juízos hipotéticos e os disjuntivos, uma vez que estes têm por matéria outros juízos e não conceitos.

Mas, além de mostrar a limitação da clássica definição de juízo em geral, Kant levanta também a questão de que nela a forma da relação mesma permanece indeterminada. Com isto, ao menos em seu ponto de partida, o estabelecimento da via crítica, no que tange a teoria do juízo, assume a concepção tradicional segundo a qual a lógica é a encarregada do julgar.[54] No entanto, através das objeções levantadas fica patente também a preocupação de Kant com o caráter relacional do julgar.

Sendo assim, ainda que a lógica se constitua em ponto de partida exemplar para a perspectiva crítica, conforme pode ser atestado no parágrafo trinta e nove dos *Prolegomena,* no qual é reconhecido que o trabalho dos lógicos estava pronto, aos olhos de Kant este mesmo trabalho não estaria isento de falhas. Nesta direção, ao tratar dos atos da razão no *Prefácio* da *Crítica da Razão Pura* de 1781 Kant diz: "ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de

[54] Cf. Loparic, 2000, Cap. 6

maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão" (KrV, A XIV, CrP,p.7).

Porém, ainda neste mesmo *Prefácio* Kant põe uma questão que a lógica tradicional não teria sequer vislumbrado: "o que a razão pode alcançar se lhe for retirada "toda a matéria e todo o concurso da experiência ? "(A XIV). Tento em vista "os direitos fundados do entendimento, e as pretensões dialéticas da razão" (KrV, A768/B796, CrP, p.614) Kant teria separado o pensamento do conhecimento, com o que poderia ser delimitado o campo de abrangência do conhecimento humano. Este caracterizar-se–ia pela atividade judicativa, mas essa atividade ganharia contornos distintos frente à lógica formal em face da condição da referência e significado de um conceito. Kant dirá que "Finalmente, *referi (ich bezog) essas funções do juízo a objetos em geral,* ou melhor, *à condição de determinação de juízos como objetivamente válidos"* (Loparic, 2000, p., 203-204).

Convém então recorremos à afirmação lopariciana de que "a teoria kantiana das categorias está a serviço de uma *semântica* dos juízos sintéticos, isto é, da teoria da validade objetiva das formas proposicionais sintéticas geráveis por operações lógicas (discursivas) atribuídas ao entendimento" (Loparic, 2000, p.203-204). De acordo com Loparic, uma semântica dos juízos sintéticos trata da produção do conhecimento que é construído a partir do acordo ou *afinidade* entre intuição e pensamento. Nesta medida ele considera duas condições semânticas que possibilitam a consistência de um juízo sintético, o que é passível de refutação ou de justificação. A primeira condição consiste em que, além de termos lógicos o juízo deve conter conceitos objetivamente válidos. Deste passo depende o segundo, que consiste na possibilidade de interpretar sua forma discursiva por formas intuitivas dadas na intuição pura ou empírica.

Desse modo, Loparic considera que o ponto de partida para o estabelecimento da segunda condição semântica é assegurado pela teoria

do juízo oferecida pela lógica tradicional.[55] Ele recorre expressamente ao testemunho do próprio Kant, §39 dos *Prolegomena,* no qual Kant afirma que o trabalho dos lógicos estava ali diante dele, pronto, e por isso colocou-o em condições de compor uma tábua das funções puras do entendimento, embora ainda indeterminada. Nesta mesma direção, Heidegger dirá que Kant "Devia tomar sem modificação a doutrina do pensar aceita até então, a saber, a lógica, para, em seguida, lhe adicionar o fato de a lógica dever sempre acentuar, quando se trata do conhecimento humano, que o pensar se *relaciona* com a intuição".[56]

Convém notar que a doutrina kantiana da intuição desloca o problema do conhecimento do âmbito do puro pensar por conceitos, e introduz a relação que deve ser sempre objetiva. Nessa medida, Kant destitui a primazia do pensar e considera a intuição, ao lado do entendimento, como condição de *referibilidade* dos conceitos. Em conseqüência disso, na lógica transcendental a questão acerca do juízo é colocada de uma forma diferente da lógica formal, porque a determinação do julgar tem sua *modalidade* relacional como operação produzida no ato de representar. Neste o representado na representação relaciona-se antecipadamente com a intuição, o que justifica a relação entre conceitos e intuições como *condição de determinação de juízos objetivamente válidos.*

---

[55] Loparic dirá que o § 39 dos *Prolegomena* traduz com clareza o fato de Kant ter se apropriado de análises emprestadas da lógica tradicional sobre a "sintaxe" dos juízos sintéticos. Observa ainda que em sua interpretação semântica o uso do termo sintaxe é ferido ao estudo de formas discursivas produzidas mediante as funções do entendimento. Cf. Loparic, 2000, Capítulo 6, p. 203-250.

[56] Sobre o exame da conexão entre lógica tradicional e lógica transcendental, é importante assinalarmos que, mesmo considerando a diferença no viés interpretativo da *Crítica da Razão Pura,* tal como é estabelecido tanto por Heidegger quanto por Loparic, chamamos atenção para o fato dos dois interpretes assinalarem para a apropriação, por parte de Kant, da lógica tradicional. Cf. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding,* 1962 (Trad. port. *Que é uma Coisa?* de Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1992 p. 148) e *Logik. Die Frage nach der Wahrheit,* 1976 (Trad. it. *Logica. Il problema della verità,* de Ugo Maria Ugazio, Milano, U. Mursia editore, 1986. Cf.também Loparic, *a Semântica Transcendental de Kant,* Campinas, Coleção CLE, 2000.

Na base da distinção entre verdade e erro, estaria a separação estabelecida entre *Estética* e *Lógica.* Na doutrina dos elementos não se trata da questão da verdade ou do erro, uma vez que a verdade ou falsidade só acontece no juízo. Sem a concordância com as leis do entendimento não pode haver qualquer juízo verdadeiro ou falso. (A 293-294 / B 350-351). Considerando então uma teoria do juízo conectada à intuição, podemos também dizer que a diferença entre lógica formal e lógica transcendental consiste no caráter referencial desta última ou, conforme diz Kant na lógica da verdade.

O caráter formal da lógica prescinde da referência a objetos possíveis, enquanto o caráter transcendental da lógica exige a referência a objetos possíveis. Estando a referência submetida a condições que não se encontram no dado empírico, mas na estrutura relacional entre o estético e o lógico, seria então o termo médio, o tempo, que garantiria em última instância, a possibilidade do objeto que, na lógica transcendental, não concerne somente ao entendimento, mas também, à intuição e isto, a partir da esquematização ou da temporalização dos conceitos.

Estas condições apontam para a determinação kantiana do que propriamente constitui o objeto da lógica e, fica patente que em sua base Kant fixa o campo de abrangência do conhecimento, ao estabelecer seu novo conceito e conseqüentemente ao circunscrever à objetividade o domínio de juízos determinantes. Através do acento da determinação do conhecimento, como conhecimento humano, o caráter relacional entre o pensar e o intuir se configura em muito mais que uma simples adição à lógica. Heidegger, por exemplo, considera que o feito kantiano "modificava desde a base a determinação da essência do pensar e, portanto, da lógica".[57]

---

[57] Aqui convém observar que Heidegger apresenta na obra intitulada *Die Frage nach dem Ding?* trad.port. *Que é uma Coisa?- doutrina de Kant dos princípios transcendentais,* uma interpretação da *Crítica da Razão Pura* que privilegia, em certa medida, o papel da *Estética Transcendental* frente à *Lógica Transcendental.* Mas, é inegável

Desse *modo*, saber em que consiste a essência do juízo é uma questão que está diretamente ligada ao conceito kantiano de conhecimento. A distinção estabelecida por Kant entre juízos analíticos e sintéticos, traduz o propósito da questão guia estabelecida pela filosofia transcendental na *Crítica da Razão Pura:* como são possíveis juízos sintéticos *a priori?*

Ao colocar uma questão dessa ordem, Kant radicaliza sua crítica à metafísica tradicional, justamente no lugar onde ela teria "tateado entre simples conceitos". Kant constata que a tentativa de alargar o conhecimento fez com que esta pseudociência, reivindicasse um tipo de juízo que não poderia ser extraído a partir da análise de puros conceitos. Este procedimento conduzira a metafísica à situação aporética constatada por Kant à sua época.

Em seu procedimento crítico, Kant estabelece a diferença entre juízos analíticos e sintéticos, a partir de princípios, os quais correspondem ao fundamento de determinação dos juízos *a priori* e *a posteriori* respectivamente. A partir destes a pergunta pela verdade do conhecimento pode então ser posta. Mas, o estabelecimento da referida diferença entre os juízos adquire um outro formato quando a questão é posta da seguinte forma: como um juízo sintético, que é *a posteriori,* pode ser possível *a priori*? A colocação e a demonstração da possibilidade de uma asserção dessa ordem, quando considerada à luz da lógica tradicional, tornar-se-ia simplesmente impossível.

Uma questão dessa ordem exigiria uma mudança de perspectiva, não só em relação ao conceito de sujeito, mas também ao de objeto. Tal

---

que em sua referência à conexão entre lógica e juízo ele demonstra um esforço interpretativo na tentativa de demonstrar em que medida a perspectiva crítica empreendida por Kant, em relação à lógica tradicional e ao modo como esta determina a essência do juízo, não se constitui somente como uma questão difícil, mas talvez, a mais complexa. De acordo com Heidegger tais dificuldades assinalam a falta, por parte de Kant, de um desenvolvimento sistemático da determinação da essência do juízo, falta que se verifica mesmo no curso sobre *Lógica,* onde presumivelmente tal questão seria analisada com riqueza de detalhes. Neste curso verifica-se que Kant deteve-se ainda nas doutrinas tradicionais, desde o uso do manual de Baumgarten, aluno de Wolff, assim como o *Resumo da doutrina da razão* de Meier.Cf. *Die Frage nach dem Ding ?* §§ 24-25.

mudança foi nomeada analogicamente por Kant, de "revolução copernicana". Nesta direção, sujeito e objeto não precederiam, mas seguiriam construindo o conhecimento numa estrutura relacional possibilita por operações cognitivas, as quais operam com dados intuitivos, de tal modo que o referimento satisfaça, no juízo, as condições de preenchimento próprias no domínio da objetividade.

Com isto os juízos determinantes adquirem um estatuto peculiar, porque nestes o conhecimento é construído ou, esquematizado pelo tempo. Este processo demonstra não somente que esses juízos são possíveis, mas *como* o são. Porque esta constitui uma perspectiva crítica, tais condições não são satisfeitas pela metafísica tradicional, o que implica também dizer que as condições de preenchimento ou de satisfação de conceitos eram totalmente desconhecidas à época de Kant.

Com base no que até aqui expomos, podemos afirmar que o conceito de juízo apresentado por Kant implica também na redefinição que ele apresenta do entendimento[58]. Esta delimita o conhecimento humano como um saber operativo que deve referir-se e preencher significativamente os dados intuitivos ou, circunscrever-se à experiência.

Assim, conceitos referidos têm significação e satisfazem os princípios da determinação objetiva. De acordo com Kant "... um juízo nada mais é do que a maneira de trazer à unidade *objetiva* da apercepção conhecimentos dados". Esta consideração do juízo pode esclarecer a afirmação feita por Kant no § 19 da *Crítica da Razão Pura:* "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" (KrV, B 141, CrP, p.140).

---

[58] Nos *Prolegomena,* § 35, Kant circunscreve a função do entendimento, advertindo que "Pode talvez se perdoar à imaginação se ela, por vezes, divaga, isto é, se não se mantém prudentemente nos limites da experiência, porque, pelo menos, ela é animada e fortalecida por um tal ímpeto de liberdade e será sempre mais difícil moderar a sua ousadia do que ajudar o seu cansaço. Mas que o entendimento divague, ele que deve *pensar,* eis o que nunca pode ser perdoado..." *Prol.* § 35, A108, trad. p.94

A discordância de Kant com a precedente definição advém, da obscuridade acerca dos elementos que constituem a relação, a partir de que e como ela é produzida e, conseqüentemente, quais são os critérios adotados para o preenchimento dos dados referidos na relação. Kant recusa a completa indeterminação do caráter relacional na explicitação de um juízo. Conforme assinalamos, a distinção crítica entre juízos analíticos e sintéticos reside no seu fundamento de determinação ou, entre um juízo ampliativo, produzido segundo as regras de síntese, e um juízo somente explicativo, mesmo que não contraditório o que não lhe impede de ser considerado "falso ou infundado". É nesta direção que o princípio de todos os juízos sintéticos é um assunto que interessa à Lógica Transcendental.

A lógica transcendental se estabelece a partir de princípios e tem como tema mais importante os juízos sintéticos *a priori.* Na base da explicitação dos princípios desses juízos, Kant deixa claro que a questão guia que move os interesses da lógica transcendental não coincide com os interesses da lógica geral. "A explicação da possibilidade de juízos sintéticos é uma tarefa de que a lógica geral *não tem de se ocupar nem sequer tem mesmo necessidade de conhecer o nome.* É, porém, o mais importante de todos os assuntos de uma lógica transcendental, e até o único, quando se trata da possibilidade de juízos sintéticos *a priori,* bem como das suas condições e da extensão da sua validade" (KrV, B 141-142, CrP, p.140-141, it.nosso).

A determinação de princípios implica, conforma assinalamos, na redefinição crítica do entendimento no qual, os momentos lógicos de todos os juízos são considerados *modos* de unir representações, segundo princípios que produzem juízos objetivamente válidos. Retornando ao ponto inicial, podemos então dizer que com Kant as determinações do pensar e do julgar assumem configurações tão distintas que necessariamente teriam que se estender à lógica.

Por isso, Kant nomeia sua lógica de *Lógica Transcendental*, e esclarece que transcendental significa possibilidade, [59] e a possibilidade real dos objetos depende de operações categorias que são, em conseqüência da referência à intuição, esquematizadas. Nos esquemas, o tempo comparece enquanto elemento sensível que possibilita a unidade. Neste sentido, não parece forçoso dizermos que no âmbito da crítica Kant realiza uma sensificação na lógica.

## 1.13 Possibilidade lógica e possibilidade real

A condição sensível, ou a sensificação dos conceitos, pode ser considerada a pedra de toque, no que tange à diferença entre possibilidade lógica e possibilidade real. Certamente o conceito de possibilidade quer do ponto de vista lógico ou real, está ligado, de forma necessária, à concordância. Contudo, a possibilidade completa (*vollständige Möglichkeit*), que corresponde à sua identificação com a efetividade (*Wirklichkeit*) ultrapassa os limites do entendimento humano.

Ao delimitar os domínios do uso da lógica a partir da distinção entre lógica geral e lógica transcendental, Kant estaria aludindo ao *modo* de explicação do real. Ora, a possibilidade e a realidade implicam necessariamente a explicitação da existência e, seguindo a sua crítica, "Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento".(A 56) Nesta direção, possibilidade e realidade implicam, mutuamente, a distinção entre intuições e conceitos além do conhecimento de sua aplicação ou possibilidade *a priori*.

Na condição sensível da intuição reside o alcance da possibilidade *real* e, quanto ao conceito, se este contém as condições possíveis de relação com o objeto e estas são alcançadas na *referência,* então o significado objetivo de um conceito constitui sua possibilidade. A distinção entre o que é

[59] *Cf.* KrV, A 56/B 80 CrP, p.92

apenas logicamente possível frente ao que é realmente possível consiste, na *referência* a objetos da experiência. Ao diferenciar a possibilidade lógica da possibilidade real, Kant avança em relação à tradição, sobretudo em relação a metafísica wolffiana, que concebe a possibilidade do conhecimento real a partir de um conhecimento lógico. A crítica dirigida por Kant à ontologia tradicional culmina na concepção da lógica transcendental como uma lógica a serviço da pesquisa empírica. Neste sentido, referindo-se às categorias modais, Kant dirá:

> "Ninguém pôde ainda definir a possibilidade, a existência e a necessidade de outra maneira que não fosse uma tautologia manifesta, todas as vezes que se quis extrair a definição unicamente do entendimento puro. A ilusão de tomar a possibilidade lógica do *conceito* (já que ele não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das *coisas* (em que um objeto corresponde ao conceito) só pode enganar e satisfazer os inexperientes".[60]

Neste horizonte, convém ainda observarmos que também em (A 244-245), Kant assinala para a condição referencial das categorias. "...as categorias, sem a condição da intuição sensível, da qual contêm a síntese, não possuem referência alguma a um objeto determinado, não podem, portanto, definir objeto algum e, conseqüentemente, não têm em si próprias nenhuma validade de conceitos objetivos...." (KrV, A 246, CrP, p.263).

Ora, a relação entre conceitos e objetos, implica na possibilidade da referência que, por sua vez, acontece no âmbito operativo categorial. Mas convém assinalar que quando Kant circunscreve a categoria da possibilidade (*Möglichkeit*) na esfera das categorias da modalidade (*Der Modalität*), neste grupo ele reúne, existência (*Dasein*) e necessidade (*Notwendigkeit*). À primeira vista, pode parecer estranho o fato da categoria de realidade (*Realität*) pertencer ao grupo das categorias da qualidade (*Der Qualität*), uma

---

[60] KrV, A 244/B302, CrP, p.262. Esta mesma consideração comparece numa nota redigida por Kant à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B 302).

vez que existência, possibilidade e realidade têm implicações mútuas tanto no que se refere ao uso, quanto ao significado lógico.

Considerando que no decurso da nossa pesquisa, comparece a tentativa de reconstruir alguns passos da interpretação semântica de Kant, à luz da modalidade, este itinerário pretende demarcar a peculiaridade da categoria kantiana da existência (*Dasein*) na qual parece residir a chave compreensiva da estrutura relacional do conhecimento empírico, para então confronta-la com a determinação ontológica da existência (*Dasein*) tal como esta fora concebida por Heidegger no âmbito da *desconstrução* do acervo categorial.

## 1.14 Tempo, Modalidade e Existência (*Dasein*)

Ao concluir a exposição Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos, (*Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen urteile*)[61] Kant prossegue, na terceira seção, explicitando que "as condições de possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori" (KrV, A154/B193, CrP, p.192).

Uma vez delimitado o campo de abrangência do conhecimento, o problema da validade objetiva implica na relação representativa que acontece como ligação entre os termos de um juízo, no sentido de um acordo ou procedimento construtivo sintético determinado no ato de julgar, cujas representações de unidades são conceitos. Mas, além das regras, o entendimento opera com os princípios e estes dão o conceito como o expoente de uma regra, enquanto a experiência dá o caso em que se encontra submetido a regra, de tal forma que a tábua dos princípios estabelece regras para o uso objetivo das categorias.

Kant separa princípios do entendimento e princípios empíricos e esta distinção concerne à origem e aplicação destes. Tal separação indica, além

[61] KrV, A154/B193, CrP, p.192

disso, a necessidade do primeiro, segundo conceitos, os quais possibilitam a sua aplicabilidade como lei transcendental. Nessa medida convém observar que os princípios matemáticos, tais como Kant os concebe na tábua dos princípios, não são princípios da matemática, mas princípios desses princípios os quais fundamentam a possibilidade e, portanto, a validade objetiva e *a priori* da matemática. Em razão disso, tais princípios não partem da intuição em direção ao conceito, mas dos conceitos em direção à intuição, o que outorga ao entendimento, não somente as regras, mas a prescrição de sua aplicação. Ao dividir os princípios em *matemáticos* e *dinâmicos,* Kant delimita os campos referenciais da certeza intuitiva e da certeza discursiva em relação com o sentido interno. Mas, na precedente apresentação da tábua das categorias, Kant chama a atenção para a estrutura peculiar das categorias dinâmicas, considerando que estas se referem não somente aos objetos da intuição, mas à existência (*Dasein*) desses objetos.

Na mesma direção Kant assinala, na *Analítica dos Princípios,* que a síntese produzida pelos princípios regulativos, podem ser consideradas como *nexus,* ou pertença necessária, entre elementos heterogêneos representados como ligados *a priori.* Numa nota que acrescenta à segunda edição, Kant diz: "Designo esta ligação por ligação dinâmica, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à ligação da *existência* de elementos diversos (pode-se dividir, por sua vez, em ligação *física* dos fenômenos entre si e em ligação *metafísica,* na faculdade de conhecer *a priori*" (KrV, B 202, CrP, p.198).

Conforme assinalamos, no âmbito da lógica transcendental, Kant visa determinar, como acontece a *relação* que parte do múltiplo indeterminado e produz, a partir deste, a ligação que permite a significação das categorias referidas. São justamente estas questões que Kant resume num único problema: como são possíveis juízos sintéticos *a priori?* O *Como* pergunta pelo *modo* da existência (*Dasein*) da coisa referida. Neste sentido, as *analogias* ao lado dos *postulados,* que são princípios *modais,* devem permitir a determinação não predicativa, mas posicional da existência

(*Dasein*) objetiva do objeto da experiência ou, do uso empírico do entendimento. Conseqüentemente, a existência (*Dasein*) enquanto categoria *modal* postula princípios posicionais. O ser dado do objeto enquanto posição, nos modos do ser possível, ser real e ser necessário, na série do tempo.

Heidegger, na *Kants These über das Sein*, analisa passo a passo os três significados do ser concebido por Kant. O ser possível, ser real e ser necessário, e aponta as conseqüências extraídas da sua interpretação, considerando o fato de Kant pensar existência (*Dasein*) e Ser (*Sein*) "na relação com a capacidade do nosso entendimento" e, todavia reconhecer, ao mesmo tempo, que a capacidade do entendimento não garante um horizonte suficiente para a explicitação do ser e dos modos de ser. Em (A 244) Kant diz que possibilidade, efetividade e necessidade, ninguém ainda pôde definir sem que caia em evidente tautologia. E ainda, numa nota adicional presente somente na segunda edição da *KrV* (B 302), Kant acrescenta que possibilidade, efetividade e necessidade, "não se deixam justificar por nada [...] se se abstrai de toda intuição sensível a única que conhecemos". Aqui fica caracterizado o horizonte relacional que a modalidade possui. Sem a intuição, ou fora das relações de tempo, esses modos de ser não constituiriam relações com objetos, o que seria problemático, uma vez que somente essas relações determinam o objeto ou, lhes possibilita significação. Neste passo, a tese kantiana do ser como "posição" confirmaria, de acordo com a interpretação de Heidegger, que o ser posto se transforma em objeto. Nesta direção, a objetividade seria produzida pelas operações do entendimento, e o caráter relacional concebido como ligação. A consideração do eu kantiano como "eu ligo" permite que a característica fundamental do ser do objeto, adquira o status de ser posto, da posição enquanto síntese. Sendo assim, Heidegger conclui que a posição tem o caráter da proposição, ou seja, do juízo.

Voltando-nos agora para a interpretação semântica, vimos anteriormente que Loparic assinala um caráter peculiar em sua interpretação.

Esta parece mais nítida quando retornamos sobre a lógica transcendental à luz da interpretação das categorias modais. As categorias *modalizadoras* ou *posicionais* atuam nas operações de referência e significado exprimindo no juízo a determinação modal da existência (Dasein) nos modos posicionais do ser possível, efetivo e ser necessário. Kant diz que nos juízos a modalidade em nada contribui, quando se trata de conteúdo, porque consiste apenas em "referir o valor da cópula em relação ao pensamento em geral" (KrV, A74/B100,CrP, p.107). Mas, a função referencial peculiar da modalidade, permite também a consideração kantiana, na qual este filósofo afirma que sem modalidade nenhum juízo é possível (*Reflexão* 3.111).

Nos juízos problemáticos (*Problematische*) a afirmação ou negação tem valor *possível,* nos assertóricos (*Assertorische*) o valor é considerado *real* e nos juízos apodícticos (*Apodiktische*) o valor é *necessário.* Nesta direção as proposições problemáticas assertóricas e apodícticas exprimem possibilidade lógica, realidade ou verdade lógica e necessidade lógica. Mas se algo é dado ao entendimento e este julga primeiro problematicamente e depois, de acordo com a série do tempo, este mesmo dado for aceito como verdadeiro e, se a ligação no entendimento torna-se indissolúvel este será considerado necessário.

Agora, nos aproximamos da constituição mesma da *modalidade* que, se por um lado, não acrescenta nada ao conteúdo conceitual do objeto, por outro, constitui uma forma relacional construtiva do conhecimento e deste resulta a significação objetiva ou a produção de uma experiência possível. Nesta direção todo enunciado deve ser *modalizado*, uma vez que o juízo deve concordar ou, poder relacionar o posto na relação com os princípios do entendimento, procedimento este que caracteriza o que constitui um juízo na lógica transcendental.

Contudo, se tentamos destacar a peculiaridade da categoria de existência (*Desein*) na estrutura categorial kantiana, esta se insere na exposição crítica da doutrina da modalidade e constitui, no âmbito da nossa

pesquisa, um dos momentos decisivos, considerando que a partir desta vislumbramos, com base nas condições interpretativas abertas pela semântica transcendental, uma aproximação semântica dos existenciais em *Ser e Tempo*, com base no estatuto peculiar que o conceito formal de existência (*Dasein*) ocupa nessa obra.

Convém por isso assinalarmos para o uso do termo *modalidade* na linguagem filosófica. Por ser relativamente recente[62] ele alcança consagração definitiva a partir de Kant quando trata das categorias da *modalidade* (*Kategorien der Modalitäat*). Tal como são derivadas das funções lógicas dos juízos, a tábua de categorias comporta nas quatro rubricas funções matemáticas e dinâmicas tendo as categorias da quantidade e qualidade funções *constitutivas* do objeto da experiência e, as categorias dinâmicas, as da relação e modalidade, funções *regulativas.*

Mas, como estas sem referência objetiva são apenas formas de pensamento, a sua função consiste na construção do conhecimento. "De onde se segue, que a categoria pura não basta para formar nenhum princípio sintético *a priori* [...] têm apenas uso empírico e nunca transcendental e que, para além do campo da experiência possível, não pode haver princípios sintéticos *a* priori" (KrV, A248/B304 CrP, p.264). Trata de assinalar que um conceito tem referência. Que a interpretação dos conceitos é um processo

---

[62] Não é pretensão da nossa pesquisa fazer um apanhado histórico do termo modalidade, mas circunscrevê-lo no âmbito da CRP, e em ST. Contudo, considerando que o substantivo *modus* e o correspondente adjetivo *modalis* são termos empregados desde a idade média, à medida em que na lógica medieval já se faz presente o uso de "enunciado modal" e de "*modo*", originados do termo τροπος , utilizado por Aristóteles em *De Interpretatione* e nos ( *An. pr.*,I ). Nesses textos os interpretes traduzem a designação das figuras do silogismo ou os *modos* da possibilidade ( ενδεχεται ) necessidade (εξ αναγκες) e da contingência (δυναται). Neste contexto, o significado do termo *modalidade* é extraído e confirmado pelo uso dos comentadores de Aristóteles e também dos gramáticos. Mas, o termo técnico "modalidade" comparece tardiamente no léxico filosófico. O âmbito semântico do substantivo τροπος e o do verbo τρεπειν, que significa "desviar", "mudar de direção", "tomar outra via", caracteriza, enfim, mudança de sentido e remete à confluência dos dois termos gregos τροπος e εγκλισις "declinação", no latim *modus,* que foi anotada por Trendelenburg nos seus *Elementa Logices Aristoteleae.* Cf. Chiurazzi 2001, pp.13-18. Ver também Kneale William e Kneale Martha 1991.

operativo que possibilita a construção de objetos da experiência possível. Esse processo acontece como esquematismo.

A *Analítica dos princípios* explicita o *como* acontece a relação, ou os modos referenciais de um conceito no seu uso objetivo. Neste processo, as *modalidades* estruturam relações *possíveis, atuais e necessárias* que exprimem *concordância, conexão* e *encadeamento*. Voltando ao tema da peculiaridade operacional das categorias modais, em sua dinâmica estas *modalizam* a síntese ou o encadeamento construtivo, mas não procedem alargando predicados, razão pela qual na lógica transcendental as categorias devem ser esquematizadas. O esquema permite distinguir o uso transcendental do uso no sentido meramente lógico, uma das razões pelas quais todo juízo deve estar de acordo, com os postulados do pensamento empírico em geral, ou seja: sem *modalidade*, não há juízo.

Estabelecida a distinção entre o sentido lógico e transcendental no uso de categorias, passamos agora a examinar em que medida a existência (*Dasein*), é concebida no âmbito da objetividade, indicando a *posição* de alguma coisa que é posta na *relação*, a partir da qual o ser da coisa posta recebe o seu sentido como objeto determinado. Sobre o tema Heidegger considera que o "... ser e, por conseguinte, também os modos de ser – ser-possível, ser-atual, ser-necessário – não exprimem o *que* é o objeto, mas o *como* da relação do objeto com o sujeito. Tomando em consideração o *como* da relação, os já citados conceitos de ser chamam-se, por isso, "modalidades"."[63]

Na esteira da tese de Heidegger, a *modalização* da relação determina o modo de ser da coisa dada e remete, por isso, ao conceito crítico de objeto.[64] Mas, a construção kantiana do conceito de objeto, em

---

[63] Cf.*Kants These über das Sein;* trad. p.195

[64] Kant dirá que "a tudo se pode chamar objeto e mesmo a todas as representações, na medida em que delas temos consciência; mas, o que esta palavra significa nos fenômenos, não na medida em que são objetos (enquanto representações), mas na medida em que apenas designam um objeto, é questão que requer mais aprofundado exame. [...] sendo a verdade o acordo do conhecimento com o objeto, aqui

suas várias nuance, implica na separação entre intuição e conceito, assim como na distinção entre lógica formal e lógica transcendental. Esta permite a separação entre *númenos* e fenômenos, em razão da qual torna-se possível aludir à construção do objeto ou, à sua determinação *modal*. Nesta direção podemos considerar que a categoria de existência se inscreve como *posição* de um objeto da experiência possível.

Neste sentido as *modalidades* não se reduzem às funções de predicados ou de propriedades do ente. A existência, considerada na relação com as operações do conhecimento constitui, por isso, relação objetiva restrita às condições da sensibilidade. Esta conexão com o tempo, pela via do esquematismo, propicia as condições semânticas gerais da experiência. De acordo com Heidegger, o título kantiano, *Postulados do pensamento empírico em geral* não é casual. "... Kant justifica estes princípios com o nome de postulados. São postulados do pensamento em dois sentidos: de um lado, as exigências procedem *do* entendimento como da fonte do pensamento e, de outro lado, valem igualmente *para* o pensamento, na medida em que, pelas suas categorias, ele deve determinar o dado da experiência para ser um objeto que existe [...] Os postulados designam o que, desde o princípio, é exigido para a posição de um objeto da experiência"[65].

## 1. 15 Experiência e modalidades do tempo

Kant expressa nos *Postulados,* que o que não está assentado na experiência é destituído de fundamento, porque não permite

---

apenas se podem indagar as condições formais da verdade empírica e o fenômeno, por oposição com as representações da apreensão, só pode ser representado como objeto dessas representações, distinto delas, porque esta apreensão está submetida a uma regra que a distingue de qualquer outra e impõe, necessariamente, um *modo* de ligação do diverso. O que, no fenômeno, contém as condições desta regra necessária da apreensão é o objeto".Cf. KrV, B 233-235 CrP, p. 219. Sobre a variação da noção kantiana de "objeto", ver, nota 23.

[65] Cf. *Kants These über das Sein,* trad. p.196

BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO
UNICAMP

esquematização. No que concerne ao esquema da categoria de existência, esta remete às regras de relações de tempo dos fenômenos, aos três *modos* do tempo; *permanência, sucessão* e *simultaneidade*. Nas *Analogias da Experiência,* Kant demonstra o *nexus* da unificação do fenômeno, enquanto posição na unidade de conexão, que determina a sua existência em relação à existência de outros, a comunidade, mas concebida como uma série unificada em relações de tempo.

Esta direção assinala que a questão tratada nas *Analogias* não diz respeito simplesmente a princípios de intuição ou de percepção, (conforme comparece nos *Axiomas* e nas *Antecipações*) [66] porque agora, não se trata de grandezas extensivas e intensivas, mas da experiência em sua totalidade, do conjunto da natureza representada como ligação necessária.

A unidade sintética dos fenômenos é determinada *a priori* e isto quer dizer que todo diverso deve ser unificado segundo relações de tempo então, as analogias são regras determinadas pelo tempo. Conforme assinalamos estes princípios tratam da existência e da relação dos fenômenos. Ora, quando a existência é concebida como *modo* de ser possível, atual e necessário, esta determinação *modal* isenta a possibilidade de um conhecimento da existência *a priori*. Sendo assim, as analogias que constituem princípios regulativos, permitem *a priori* a relação necessária, mas não determinam a priori a existência do objeto porque se trata, tão

---

[66] Em *Kant's Analytic,* Bennett, (1979) questiona a terminologia utilizada por Kant para nomear os princípios das categorias de quantidade e qualidade, *Axiomas da intuição* e *Antecipações da percepção,* respectivamente, e considera que a *Analítica dos princípios* é o ponto mais ingênuo da arquitetônica da CRP. Uma primeira objeção diz respeito a não apresentação de doze princípios, agrupados em quatro trios. Com as categorias de quantidade e qualidade, todo o trabalho está assentado num só princípio, enquanto que com a relação e modalidade Kant concebe um trio, mas não produz o trio referente às Antecipações e aos Axiomas, inclusive porque nega em (A 164/B 204) e (A 733/B 761), a existência de axiomas no sentido estrito do termo. Nesta direção Bennetti dirá que "há um trio de enunciados justamente naqueles casos em que existe um trio genuíno de categorias. As categorias de qualidade (realidade, limitação e negação) não formam um trio genuíno [...] como com as categorias de quantidade: há três delas legítimas, porém no capítulo dos "Princípios" Kant encaixa outra coisa em seu lugar." Cf. Bennetti, 1979, trad. pp.195-197.

somente, de uma regra que se aplica aos objetos. Kant chama as analogias de "regras da determinação geral do tempo"(KrV, A178/B220, CrP, p.209).

Nesta perspectiva devemos considerar, mais uma vez, que a pergunta pelo *como* é possível o conhecimento, traduz uma indagação pelo *modo* de determinação da existência dos fenômenos numa unidade sintética resultante das relações de tempo. Se o tempo é o correlato constante de toda existência, então o *modo* de ser das representações de dados intuitivos é determinado como um sendo e estando, a cada vez e de um certo *modo,* no tempo. Ora, se o encadeamento dos fenômenos constitui a natureza e esta ligação é possibilitada segundo leis, então as leis empíricas são conseqüência de leis originárias a medida em que estas são leis transcendentais da natureza.

As analogias são apresentadas como justificação da possibilidade da experiência, a medida que nelas são descritas as regras das relações possíveis da determinação da existência de fenômenos, segundo o fio condutor das categorias, nos três *modos* relacionais do tempo estando nestes incluída, toda a existência como o conjunto encadeado da natureza. Nesse sentido, o conceito de substância é concebido na relação entre o que permanece e o que se modifica e, de acordo com o caráter necessário do princípio, a categoria de substância adquire realidade objetiva.

Kant observa que a permanência é pensada pela tradição, e que nesta sempre se pressupôs algo que permanece como substância. Contudo, Kant dirá que interessa à filosofia crítica, demonstrar o fundamento do princípio da permanência como uma determinação do tempo, sendo o tempo, portanto, o originariamente permanente.

Esta direção assinala, que a perspectiva crítica do tempo permite considerar que Kant estabelece um fundamento de prova que anularia as pressuposições ilusórias adotadas pela metafísica dogmática. Neste sentido, os chamados acidentes podem ser considerados tão somente modos da permanência ou, modos da existência da própria substância. Kant assinala

ainda que "Sobre esta permanência se funda, também, a legitimidade do conceito de mudança. Nascer e morrer não são mudanças do que nasce e morre. Mudar é um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir de um mesmo objeto" (KrV, A 187/B 230, CrP, p.216).

Na segunda analogia, Kant trata da sucessão, considerada outra modalidade do tempo, que acontece de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito. A relação causal, que acontece segundo a ordem de um fenômeno que sucede outro é determinada como relação de tempo, uma vez que a causa determina o efeito no tempo como sua seqüência. A apreensão é aqui considerada como sucessão objetiva, à medida que produz uma síntese objetiva. A produção acontece quando na apreensão a síntese subjetiva é convertida em síntese objetiva sendo esta produzida esquematicamente pelo tempo que é a condição da unidade sintética dos fenômenos, e conforme afirma Kant, "...só porque é necessária certa ordem na relação de tempo das nossas representações, elas auferem significado objetivo" (KrV, A 197/B 243, CrP, p.223).

Kant prossegue, nas analogias, explicitando o conceito de tempo, e assinala que a progressão contínua da existência no tempo, e a simultaneidade, que implica a existência do diverso no mesmo tempo, traduz o verdadeiro sentido do que quer dizer conhecimento objetivamente válido. Dessa forma, as análises de Kant indicam, que o conceito crítico de tempo, que comparece no centro da Filosofia crítica, é preparado na *Estética Transcendental,* e esta tem seu desdobramento na lógica transcendental. Toda a série de acontecimentos é necessariamente ligada como série do tempo, e isto acontece como lei necessária da nossa sensibilidade, que é condição formal de todas as percepções. O tempo precedente determina o seguinte e esta é também uma lei imprescindível da representação empírica da série do tempo.

Destas considerações se segue que os modos de ser possível real e necessário, não pertencem ao conceito enquanto tal, porque estabelecem,

de acordo com a série do tempo, a relação do conceito do objeto com a existência. Assim como as categorias modais têm a peculiaridade de somente exprimir relações com o entendimento, também os princípios modais constituem as ".... explicações dos conceitos da possibilidade, da realidade e da necessidade, no seu uso empírico e, com isto, ao mesmo tempo, restrições de todas as categorias ao uso meramente empírico" (KrV, A 219/B 266, CrP, p. 238).

Por fim, convém observar que as categorias modais não se referem à realidade do objeto, porque não são predicados ônticos, mas transcendentais que se aplicam como critério de determinação dos *modos* da existência. Se for assim, a existência constitui somente uma determinação *modal,* porque num conceito nada há que caracterize a existência da coisa. Então, "são os fenômenos que tem que determinar reciprocamente as suas *posições* no próprio tempo e torná-las necessárias na ordem do tempo [...] que se torna real quando considero o fenômeno determinado no tempo"( KrV, A200/B245, CrP, p. 225,It. nosso).

Assim, podemos concluir, acerca da interpretação semântica de Kant, que esta abriga em seu cerne o que a torna peculiar: sua determinação temporal. O estatuto transcendental da semântica, uma vez que opera a partir de construções que se configuram em esquemas temporais, possibilitam a conexão *modal* da referência objetiva, determinada segundo as relações de tempo. Neste âmbito, parece permitido considerar que os *Postulados do pensamento empírico em geral,* em conexão com o tempo e os esquemas, indicam as condições semânticas da experiência em geral.

# CAPÍTULO II

Do Esquematismo transcendental aos esquemas *ekstáticos* horizontais

## 2.1 Esquema transcendental e esquema horizontal: a colocação do problema

Na introdução do presente estudo, afirmamos que o objetivo de aproximar as interpretações fenomenológica e semântica de Kant seria guiado pela hipótese segundo a qual, à luz da reconstrução semântica da *Analítica Transcendental*, estaria aberta a possibilidade de uma aproximação entre o estatuto temporal categorial e os esquemas da temporalidade. Para tanto, faz-se necessária a retomada da doutrina do esquematismo transcendental, uma vez que os critérios decisivos das duas interpretações referidas são retirados dos esquemas temporais.

Nossa tentativa se encontra voltada, pois, para a determinação transcendental do tempo e sua função no esquematismo, com o que seria possível aproximar, guardadas as diferenças fundamentais, a reconstrução semântica lopariciana, da interpretação heideggeriana. Nesta direção é

preciso assinalar que em *Kant e o problema da Metafísica,* Heidegger reelabora uma interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura*[67], traçando um paralelismo entre a sua idéia da ontologia fundamental, desenvolvida em *Ser e Tempo,* e a fundamentação kantiana da *Crítica da Razão Pura*. Tal interpretação parte, como é sabido, da consideração da unidade essencial entre tempo e imaginação, enquanto função essencial na *Crítica*, e o capítulo reservado por Kant ao esquematismo que é reconstruído por Heidegger sob a ótica da "sensibilização dos conceitos".[68]

Por sua vez, na *Semântica Transcendental de Kant,* Loparic também reconstrói o capítulo do esquematismo como uma "semântica *a priori* de conceitos e de juízos do entendimento puro".[69] Nas referidas interpretações fica indicado que o esquematismo transcendental, tal como comparece em seus núcleos interpretativos, se constitui no ponto de afinidade entre as interpretações fenomenológica e semântica de Kant. Estas apresentam, de forma peculiar, a fundamentação última de suas teses guiadas pelo fio condutor do tempo, enquanto este possibilita as operações no esquematismo, interpretado por Heidegger como modo de "sensibilização dos conceitos" e por Loparic como "semântica *a priori* de conceitos e de juízos do entendimento puro".

A interpretação fenomenológica da *Crítica* é conduzida pelo tema da temporalidade originária, que circunscreve a temática da finitude e tem sua

---

[67] Para uma melhor compreensão do confronto com Kant têm especial relevância os cursos do período marburgense: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Semestre de inverno 1925-1926), *Gesamtausgabe* Bd.21, Klostermann, Frankfurt a.M.1976 (trad. It. *Lógica. Il problema della verità,* Mursia, Milano, 1986). *Die Grundprobleme der Phänomenologische* (Semestre de verão 1927), *Gesamtausgabe* Bd.24, 1975 (trad. It. *Il problemi fondamentali della fenomenologia,* Ilmelangolo, Genova, 1999). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunftn* (Semestre de inverno 1927-1928). *Gesamtausgabe* Bd.25, Klostermann, Frankfurt a.M.1977 (trad. fr. *Interprétation Phénomenologique de la Critique de la Raison Pure de Kant,* Gallimard, Paris, 1982)

[68] Sobre o tema ver *KPM,* §§ 19-23, trad.82-98; *Logik. Die Frage nach der Vahrheit. §§ 31-37,* trad. 236-270.

[69] Cf.Loparic, 2000

fundamentação na admissão da imaginação transcendental, como uma terceira faculdade fundamental. Tais questões estão em conformidade com a hipótese de leitura que Heidegger propõe e, por isso, são fundamentadas a partir da consideração do papel preeminente do tempo e sua funcionalidade ontológica no esquematismo. Em sua interpretação semântica, Loparic reconstrói a lógica transcendental como uma semântica transcendental, estando sua interpretação fundamentada na estrutura construcional do conhecimento gerado pelo processo de esquematização das categorias, como condição da referência e do significado.

Conforme assinalamos, a aproximação entre as interpretações heideggeriana e lopariciana de Kant consiste também na demarcação das diferenças, estabelecidas justamente a partir de argumentos extraídos de pontos que sugerem uma certa afinidade, mas constituem e fundamentam a estrutura peculiar das referidas reconstruções, o que assinala a existência de diferenças análogas, mas não de uma extremada oposição. Por tais razões, a pesquisa assinala a possibilidade de extrair da interpretação fenomenológica e da reconstrução semântica de Kant, condições que favoreçam uma reconstrução da *Analítica da Existência,* no horizonte da *Semântica Transcendental,* como uma semântica dos existenciais.

## 2.2 Imaginação, *raiz comum* e esquema: Heidegger interprete de Kant

Ao assinalar o percurso em direção à *Doutrina do Esquematismo*, nosso interesse se volta para a interpretação fenomenológica do esquematismo compreendido como o centro da problemática do conhecimento ontológico na *Crítica da Razão Pura*. Em sua reconstrução, Heidegger considera que no esquematismo Kant acentua e desenvolve sistematicamente o papel da imaginação transcendental, anteriormente

tratado na *Dedução Transcendental* notadamente a partir da analise da estrutura temporal da tríplice síntese.

Conduzindo sua interpretação a partir da hipótese de que Kant, no capítulo da *Dedução,* tratara originariamente do modo de ser do sujeito, ou da estrutura da subjetividade, Heidegger privilegia a redação da primeira edição, e este se constitui num dos aspectos essenciais da sua interpretação, que consiste no privilégio que concede à redação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura Crítica* (1781), a partir da qual objetiva justificar que a imaginação, e não o entendimento, se constitui na faculdade fundamental e, portanto, no núcleo da estrutura interna da *Crítica da Razão Pura.*

Nesse contexto, um aspecto decisivo que demarca o afastamento da interpretação de Heidegger da tradicional interpretação de Kant, sobretudo do neokantismo,[70] consiste no privilégio que ele concede à redação da primeira edição da *Crítica* e na inserção da dimensão da finitude, enquanto índice da transcendência, no horizonte da temporalidade originária, alcançada a partir da interpretação da imaginação transcendental como *raiz comum* do conhecimento.

Movendo-se nesta direção, a temática da finitude que comparece como tema estrutural em *Ser e Tempo* (1927), é trazida por Heidegger para o centro da problemática de *Kant e o Problema da Metafísica* (1929). Nesse trânsito teórico, as condições que favorecem a hipótese de Heidegger, circunscrevem-se à reconstrução da *Dedução Transcendental,* a partir da qual ele extrai, com ênfase na doutrina da tríplice síntese, a interpretação da imaginação transcendental como temporalidade originária e considera que os

---

[70] Sobre o neokantismo e a Escola de Marbourg, ver Dufour, 2002, 2003. Ver *Disputacion de Davos entre Ernest Cassirer e Martin Heidegger,* in *Kant y el problema de la Metafísica,* trad. pp.211-226 e *Die Frage nach dem Dind,* § 14, pp.43-48, trad. p.63-70.

argumentos ali desenvolvidos são estendidos e justificados por Kant na doutrina do esquematismo.

A *Dedução Transcendental* consiste num dos pontos essenciais que originam e sustentam a tese de Heidegger. Nessa medida é necessário considerar ainda, que a *Dedução* consiste num dos capítulos mais controversos da *Crítica da Razão Pura,* não somente pela dificuldade inerente ao próprio texto, mas pela mudança que Kant realiza de forma substancial na redação da segunda edição (1787). Sob vários aspectos Heidegger considera que a sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* resulta de uma forma tão peculiar, que ele mesmo chama a atenção para o fato de interpretar Kant, expondo o que Kant "queria dizer". Nesta direção Heidegger adverte que não se deve confundir a força da interpretação com um procedimento arbitrário, a medida em que esta forma de diálogo, que tenta dizer o ainda não dito, ele apreende de Kant quando à época de sua resposta ao leibniziano Ebenhard, intitulada *Uber eine entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen vernunft durch eine altere entbeghrlich gemacht werden soli,* o autor da *Crítica* conclui afirmando que alguns são incapazes de reconhecer, afastando-se das investigações dos textos, o que eles "queriam dizer" (KPM, p.202-203 trad. p.171-172). Neste contexto Heidegger considera que,

> "...toda interpretação, para extrair das palavras tudo o que estas *queriam dizer*, deve recorrer necessariamente à força. Porém esta força não pode ser um vago capricho. A exegese deve estar animada e conduzida pela força de uma idéia inspiradora. Unicamente esta força permite que uma interpretação se atreva a empreender o que sempre será uma audácia, quer dizer, confiar-se à secreta paixão de uma obra, para penetrar, por meio dela, até o que ficou sem dizer, e tratar de expressa-lo. Eis aqui um caminho para que a idéia diretriz mesma apareça em sua própria força esclarecedora" (KPM, p.202, trad. p 172).

Assim, considerando a forma peculiar que sua interpretação assume em diversos aspectos, Heidegger reconstrói o horizonte a partir do qual Kant estabelece sua fundamentação, a partir da interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura,* considerando-a como uma obra de fundamentação da metafísica. Neste sentido, a reelaboração do tema do limite em direção à finitude, permite vislumbrar que a investigação acerca do limite do conhecimento deve alcançar uma dimensão ontológica mais originária na qual se revele a finitude do "sujeito" em sua própria essência. Este percurso é orientado pelo tema da finitude, pela relação entre ser e tempo, pela colocação da temática do tempo como problema ontológico, pela interpretação voltada para uma teoria das faculdades, e conseqüentemente, pela adoção de uma terceira faculdade fundamental cuja função revelaria a essência da transcendência no horizonte do tempo.

Mas, para estabelecer a tese da terceira faculdade, Heidegger traz para o centro da sua interpretação a alegação, feita por Kant, acerca da existência de uma "raiz desconhecida comum" do entendimento e da sensibilidade. Conforme veremos, na tentativa de compreender Kant, a partir e para além de Kant, Heidegger considera a existência de uma terceira faculdade, que não teria sido suficientemente analisada por Kant. Nesta direção ele adverte dizendo que os elementos de sustentação de sua tese são extraídos e desenvolvidos, também, com base naquilo que Kant "intentara dizer", uma vez que "... dizer que um pensador pode ser "melhor" compreendido do que ele mesmo se compreendeu não é atribuir-lhe nenhuma falta [...] Pois somente o pensamento originário esconde de si um tesouro que sempre permanece impensável e pode, a cada vez, ser melhor compreendido, isto é, ser compreendido de maneira diferente do seu significado literal." (*Heraklit,* trad.p.78-79).

Estabelecida a direção desse transito teórico, Heidegger retoma o conceito kantiano de tempo, expondo sua união essencial com a imaginação

transcendental para então alcançar, a partir da análise da unidade originária da síntese ontológica, a imaginação como o tempo originário. Neste sentido ele afirma que "O fundamento da possibilidade do conhecimento sintético *a priori* é a imaginação transcendental. Kant, no curso da fundamentação, introduziu frente ao questionamento principal uma *terceira* fonte da consciência. Esta não está "entre" os dois troncos citados, mas é sua raiz" (KPM, p.271,trad. p 209).

A imaginação transcendental é a *raiz comum* do entendimento e da sensibilidade: esta é a tese esboçada por Heidegger. Visando fundamenta-la, sua interpretação parte do estatuto *a priori* do tempo, e seu papel essencial, o que remete ao exame do fundamento da síntese ontológica na *Dedução Transcendental,* conforme assinalamos, de acordo com a redação da primeira edição. Nesta direção, Heidegger reconstrói a doutrina da tríplice síntese e concede especial atenção à unidade sintética possibilitada pela imaginação transcendental. Mas, convém considerar algumas passagens nas quais Kant refere-se à imaginação transcendental considerando-a como faculdade ativa (A120), faculdade de síntese *a priori* (A123), e faculdade fundamental da alma humana (A124).

Assim, Heidegger focaliza sua atenção em torno da imaginação, na *Dedução Transcendental* e no seu desdobramento na *Doutrina do Esquematismo,* considerada como núcleo da obra de Kant, a partir do qual Heidegger recolhe argumentos para demonstrar que o fundamento ontológico que se revela na fundamentação da crítica kantiana, é o tempo originário.

Neste sentido ele ressalta que o propósito da sua interpretação, não consiste em criar algo novo, sobretudo em relação as interpretações da *Crítica da Razão Pura,* notadamente do neokantismo, que interpretava a *Crítica* como uma obra de teoria do conhecimento, e cujos representantes

Heidegger nomeia, na *Disputación de Davos* com Cassirer.[71] A interpretação fenomenológica caracteriza um afastamento da consideração da *Crítica da Razão Pura* como uma obra de teoria do conhecimento. Assim, afastando-se da interpretação tradicional do neokantismo Heidegger dirá: " não se trata de nenhuma teoria do conhecimento das ciências naturais e do conhecimento matemático; em uma palavra, não se trata de teoria alguma do conhecimento"( KPM, p.271, trad. p.208).

Circunscrita no horizonte temático de *Ser e Tempo,* a interpretação fenomenológica de *Kant und das problem der Metaphysik,* tem o propósito de esclarecer que a problemática intrínseca da *Crítica da Razão Pura* se revela como uma fundamentação da metafísica à medida que esta fundamentação acontece como filosofia transcendental e esta significa tão somente ontologia. É importante ressaltar que na interpretação da *Crítica* como fundamentação da metafísica, Heidegger retoma sua compreensão da filosofia como tarefa da finitude, passo que aproxima o tema da possibilidade do conhecimento em Kant, da concepção de finitude circunscrita à ontologia fundamental, a partir da qual se estabelece a *Analítica da existência.*

Mas, em conseqüência do sentido mais amplo que o conceito de ontologia assume em *Ser e Tempo* (SZ §7), Heidegger conceberá a existência não como categoria, a exemplo do seu status conceitual na *Crítica* da Kant, mas enquanto modo de ser do ente que é possível sob a base da compreensão de ser. Em *Ser e Tempo* este ente chama-se existência (*Dasein*), mas a existência é constitutivamente temporalidade (*Zeitlichkeit*). Nesta medida veremos que o *Dasein* pode ser considerado, por analogia, a raiz originária, ou seja: o lugar do esquema.

---

[71] Quando interrogado por Cassirer, a propósito do neokantismo Heidegger dirá que, "Se em primeiro lugar tivesse que começar citando nomes, diria: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl.Cf. *Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger,* in, KPM, p.274, trad.p.211.

## 2.3 O dualismo das faculdades e a imaginação como terceira faculdade fundamental

Primeiro é importante assinalar que a reconstrução fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* assume, em seu ponto de partida, uma crítica ao dualismo entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, posição esta, que na interpretação de Heidegger, Kant teria acentuado na redação da segunda edição, a medida em que reconduz a imaginação à esfera do entendimento.

Assim, a reconstrução heideggeriana da imaginação como uma terceira faculdade, assinala que o fio condutor do diálogo com Kant se estabelece, no domínio de uma analítica das faculdades. Neste sentido, Heidegger retoma, sobretudo alguns pontos que corroboram não somente com a sua tese, que considera a imaginação transcendental como uma terceira faculdade, mas como "faculdade fundamental" do conhecimento.

Heidegger elabora sua tese retomando as principais passagens nas quais Kant faz alusões à imaginação transcendental como *raiz comum* das duas faculdades e ressalta, ao mesmo tempo, alguns pontos que paradoxalmente evidenciariam um certo recuo por parte de Kant, em face à elaboração de uma analítica da imaginação transcendental e sua admissão enquanto faculdade fundamental. Contudo, ele também assinala para a possibilidade de extrair, "daquilo que Kant queria dizer" uma interpretação em defesa da tríade das faculdades, partindo do pressuposto que Kant mesmo tendo recuado diante da raiz desconhecida, não a teria suprimido em favor de uma teoria da dualidade da origem do conhecimento.

Assim, ao conceber a imaginação transcendental como terceira faculdade e "raiz comum" do conhecimento, Heidegger dirá que o recuo por parte de Kant seria decorrente do fato dele não ter levado a termo uma

fundamentação que demonstrasse a evidência da imaginação transcendental como princípio essencial. Em conseqüência disso, não a teria concebido enquanto ponto essencial da sua fundamentação, motivo que conduzira Kant a considerá-la como "desconhecida para nós", fato que não o impede, ressalta Heidegger, de dirigir-se e assinalar conscientemente para este desconhecido.

Contudo - argumenta Heidegger - Kant reconhece o desconhecido, à medida que alude a esta "raiz desconhecida para nos" e demarca, conscientemente, o processo geral da imaginação (A 140) na sensibilização dos conceitos, reconhecendo a função da imaginação no esquema como um produto transcendental, mesmo considerando-o como uma arte oculta nas profundezas da alma humana. Na interpretação de Heidegger, a medida em que Kant refere-se à imaginação transcendental, ele assinala para a constituição originária da essência humana que nela esta enraizada. Assim, esta raiz é justamente o que Kant considerou como o desconhecido. Mas, "O desconhecido, não é aquilo do qual não sabemos absolutamente nada, mas aquilo que, no conhecido, se impõe a nós como um elemento de inquietude" (KPM, p.160, trad. p.139).

Neste horizonte, convém notar que se Heidegger considera que Kant recua diante do desconhecido, sendo este o princípio essencial que constitui a determinação da razão pura finita, isto equivale dizer que, ao sentir-se dispensado de uma analítica do desconhecido, Kant desconsiderara o ponto essencial da fundamentação e, em conseqüência disso, sentira-se impedido de levar a termo a tríade das faculdades fundamentais visando na imaginação a "raiz comum".

Pelo que expomos ate aqui, parece que não há ocorrências que venham corroborar com a tese de Heidegger a favor de uma terceira faculdade. Mas, Heidegger também faz questão de evidenciar o fato de Kant oferecer uma caracterização notável sobre o campo de origem das duas

"fontes fundamentais do conhecimento", tanto na Introdução, quanto na conclusão da *Crítica da Razão Pura*.

Em (A15), Kant adverte preliminarmente afirmando que "Parece-nos, pois apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento..." (KrV, A15/B29, CrP, p.56, it.nosso). E ainda em A 835, Kant conclui afirmando que "Limitamo-nos aqui a completar a nossa obra, [...] a partir do ponto em que se divide a raiz comum da nossa faculdade de conhecer, para formar dois ramos..." (KrV, A835/B863, CrP, p.659).

Vemos que as declarações de Kant, à medida que aludem à raiz comum parecem corroborar, ao menos em parte, com a tese de Heidegger. Contudo, enquanto assinalam para os dois troncos do conhecimento, parecem ir de encontro à tríade das faculdades. Heidegger reconhece que há, ao menos aparentemente, um impasse e reconhece que estas declarações parecem opostas à sua interpretação. Mas, a aceitação da imaginação transcendental como terceira faculdade, apóia-se na explicitação da possibilidade interna da síntese ontológica, o que requer a reconstrução fenomenológica da *Dedução Transcendental*, e por isso implica na reconsideração das alterações feitas por Kant na edição de 1787.

## 2.4 As duas edições da *Crítica* e o "recuo de Kant"

Em *Kant e o Problema da Metafísica*[72] Heidegger dedica o §31 à exposição das alterações introduzidas por Kant na segunda edição da *Crítica*

[72] Heidegger publica *Kant und das Problem der Metaphysik* em 1929. Nesta obra ele retoma e desdobra a tese de *Ser e Tempo*. Esta perspectiva orienta ainda o texto *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, que resulta de cursos proferidos no semestre de inverno de 1927-1928 na Universidade de Marbourg e *Die*

*da Razão Pura* e analisa alguns pontos essenciais que servem de suporte teórico para sua tese, fazendo convergir aqueles que favorecem à sua hipótese de que Kant, na redação da segunda edição, recuara diante da determinação da *raiz desconhecida.*

Nesta direção ele afirma que "Sem dúvida, Kant não levou a termo a interpretação mais originária da imaginação transcendental, nem sequer a empreendeu, apesar dos indícios claros, que foi o primeiro a reconhecer, uma análise desta índole. Ao contrário: Kant recuou diante desta raiz desconhecida" (KPM, p.160, trad. p.139). Notadamente a afirmação de Heidegger se apóia, conforme veremos, na análise das alterações feitas por Kant na segunda edição da *Crítica.*

No confronto que Heidegger desenvolve com Kant, é notório que ao referir-se à Filosofia Transcendental ele utiliza as duas edições da *Crítica,* mas privilegia e funda sua interpretação com base na edição de 1781 na qual Kant teria assinalado uma certa preeminência da Faculdade da imaginação transcendental, frente ao entendimento. Em conseqüência dessa hipótese, Heidegger considera que a evidência do "recuo de Kant" seria constatada a partir das correções introduzidas na edição de 1787, a exemplo da *Observação geral sobre o sistema dos princípios* (B291), na qual o primado do tempo parece suprimido para dar lugar à função transcendental do espaço. Heidegger argumenta a favor do tempo considerando que este, como afecção pura, permanece a condição da manifestação também do espaço puro.

Nesse horizonte, ele dirá que diante dos indícios claros de que Kant teria sido o primeiro, a reconhecer de modo originário, a função da *imaginação transcendental,* não teria levado a termo sua interpretação e

---

*Frage nach dem Ding,* que resulta do curso sobre a *Analítica dos Princípios* no semestre de Inverno de 1935-36.

justamente a partir da segunda edição, tornar-se-ia evidente que Kant recuara na tentativa de deter-se numa analítica da estrutura finita da subjetividade considerada por Heidegger enquanto temporalidade originária. Esta falta impedira Kant de alcançar uma fundamentação mais originária."Na segunda edição da Crítica da Razão Pura a imaginação transcendental, conforme a espontânea redação da primeira edição, é separada e transformada a favor do entendimento. Mas, ao mesmo tempo, teria que se conservar tudo o que a primeira edição teria assinalado como sua função na fundamentação transcendental, sob pena de que a fundamentação inteira desmoronasse por completo" (KPM, p.161, trad. p.139).

Conforme vimos se Heidegger privilegia a redação da primeira edição, é porque orienta sua interpretação de Kant a partir da reconstrução de pontos muito específicos cujo fio condutor é o tempo. Dentre estes, a reconstrução fenomenológica do Esquematismo Transcendental, requisitada pela interpretação da *Dedução Transcendental,* notadamente através da análise dos três modos da síntese pura a partir da qual Heidegger sustenta que o tempo originário se mostra como a raiz da imaginação transcendental.

No que concerne à *Estética Transcendental,* Heidegger considera que esta "... não pode ler-se, verdadeiramente, senão a partir da perspectiva do esquematismo transcendental" (KPM, p145, trad. p.127). Na doutrina do esquematismo, Heidegger visualiza algo distinto, tanto da dependência mútua entre a intuição pura e o pensamento puro, quanto da aceitação da unidade sintética considerada a partir da justaposição da intuição pura e do pensamento puro.

À medida que a pergunta pela possibilidade interna da unidade essencial do conhecimento puro - a síntese ontológica - exige a explicitação do seu próprio fundamento, este deve poder revelar de que modo o conhecimento ontológico se põe como condição de possibilidade do

conhecimento ôntico. A pergunta pela possibilidade refere-se às condições prévias que possibilitam e antecedem o conhecimento ôntico.

Assim, quando Kant afirma na *Doutrina do esquematismo* que a verdade transcendental precede e possibilita a verdade empírica (A146), ele refere-se à estrutura prévia que possibilita a unidade do conhecimento ontológico, cujo centro formador é a imaginação transcendental que forma o horizonte da transcendência e sua objetividade.

Nesta direção, Heidegger dirá que é justamente na pergunta pela possibilidade da ontologia, dirigida para um ser finito, que reside as dificuldades, também mencionadas por Kant, quando se dirige aos leitores alertando-os de que, "Encontra-se a dedução das categorias ligada a tantas dificuldades e obriga a penetrar tão profundamente nos primeiros princípios da possibilidade do nosso conhecimento em geral que [...] Até lá não deve o leitor deixar-se desanimar pela obscuridade..." (KrV, A98, CrP, p.134-135).

Esta obscuridade, diz Heidegger, consiste em empreender uma analítica da razão pura finita que possa revelar, em sua origem, como é possível a formação da síntese ontológica ou, como se forma a transcendência. A pergunta pela essência do conhecimento finito, pergunta pela possibilidade da experiência que traduz o conhecimento intuitivamente receptivo do ente. Assim, Heidegger considera que "O conhecimento sendo finito, tem de ser uma intuição receptiva e pensante daquilo que se oferece e, portanto, uma intuição pura" (KPM, trad.p.107). Neste sentido, a imaginação é considerada a faculdade da intuição. Esta via assinala a primazia que Heidegger confere a intuição e conseqüentemente à consideração do papel da lógica, no interior da crítica, como "posição auxiliar frente à intuição".

Nesta direção Heidegger se dirige à interpretação neokantiana da *Crítica da Razão Pura*, afirmando que esta produzira um menosprezo pela intuição a tal ponto que a posição assumida pela escola de Marburgo ia

ainda mais longe: apagava a intuição considerando-a um corpo estranho.[73] Considerada como uma obra de teoria do conhecimento, o espaço e o tempo eram interpretados como "categorias" em sentido lógico, o que legitimava a tentativa - de acordo com Heidegger, insustentável – de dissolver a estética transcendental em lógica. "A dissolução da estética transcendental na lógica chega a ser ainda mais problemática quando se vê que o objeto específico da lógica transcendental, o pensamento puro, está também enraizado na imaginação transcendental" (KPM, p.145-146, trad.p.127-128).

## 2.5 "Função da alma" ou "Função do entendimento"?

Considerando a imaginação transcendental como o horizonte da transcendência, Heidegger dirá que a sua função enquanto faculdade fundamental, fora assinalada por Kant na edição de 1781, mas na edição de 1787, fora suprimida em favor do entendimento. Contudo, paradoxalmente, Heidegger também considera que as alterações introduzidas por Kant na segunda edição, sobretudo na reelaboração da dedução, não destituem a fundamentação da *Crítica*, à medida que se deve conservar o que previamente estava assinalado na primeira edição "sob pena de que a fundamentação inteira desmoronasse por completo".

Na redação da segunda edição (1787), mais especificamente na *Analítica Transcendental,* terceira seção, Kant afirma que a *imaginação transcendental* é uma função imprescindível, mas no que concerne à objetivação do conhecimento, a síntese do diverso na imaginação, é um segundo passo porque esta não proporciona ainda conhecimento, porque a função de "reportar essa síntese a *conceitos* [...] compete ao entendimento" (KrV, B 104/A78-79, CrP, p. 109). Também na primeira edição (1781), na *Dedução Transcendental,* Kant afirma que "...a faculdade empírica de

[73] Cf. *Die Frage nach dem Ding,* p.112-115, trad. p.143-147.

conhecer que o homem possui, contém necessariamente um entendimento" (KrV, A 119, CrP, p. 161).

Ora, traçando um paralelo entre (B104), e (A119), vê-se claramente que a primeira afirmação em nada contradiz a redação da segunda edição, antes corrobora com ela. No referido texto o *entendimento* é descrito como passo necessário ao conhecimento objetivo, o que não exclui a função da imaginação na produção da síntese do diverso, tal como comparece na *Doutrina do Esquematismo*, o que corrobora com a tese de Heidegger de que a imaginação permanece exercendo, uma função imprescindível.

Porém, à medida que a interpretação heideggeriana do texto kantiano se pauta na redação da primeira edição da *Crítica* e esta posição demarca a base de seu viés interpretativo em torno de uma raiz comum, esta hipótese remete à interpretação da imaginação na *Dedução,* considerada como o tempo originário, no sentido de temporalidade.

Esta se torna patente à medida que sua tese atribui à imaginação o status de faculdade fundamental do conhecimento. A pergunta pelas faculdades que participam do conhecimento e pela *possibilidade da experiência* traduzem, na interpretação de Heidegger, a pergunta pela estrutura da subjetividade do sujeito transcendental e esta corresponde, na *Dedução Transcendental*, à parte nomeada por Kant como subjetiva.[74]

Na redação da segunda edição, Kant elimina duas passagens consideradas imprescindíveis para Heidegger, à medida que corroboram para justificar sua tese da terceira faculdade: a primeira (A 95), é substituída por uma análise do entendimento em Locke e Hume, e a segunda (A115), desaparece na reelaboração da *Dedução Transcendental.* É importante notarmos que nas duas passagens Kant faz referência à existência de "três fontes subjetivas do conhecimento".

---

[74] Cf.KrV, A XVII, p.16; CrP, p. 8

Além destas modificações Heidegger assinala ainda para um fato que corroborou significativamente para justificar sua hipótese acerca de um "recuo" por parte de Kant frente à imaginação transcendental. Kant teria alterado, no exemplar que usava, a passagem na qual a imaginação é mencionada pela primeira vez (A78). Na edição de 1781 a imaginação comparece como uma "função cega, *embora imprescindível,* da alma" (A78, it. nosso). No exemplar que Kant utilizava, em vez de "função da alma" ele anota "função do entendimento". O conjunto de alterações retira da imaginação não somente o status de faculdade própria, mas parece conferir a função da síntese pura ao entendimento.

Desse modo, a consideração da imaginação enquanto fundamento essencial do conhecimento parece descartado, mas Heidegger observa que apesar das modificações, sobretudo na *Dedução Transcendental,* a função da imaginação fora também explicitada na doutrina do esquematismo e este capítulo não sofreu alterações na redação da segunda edição, fato que corrobora decisivamente com a tese de Heidegger que visualiza na doutrina do esquematismo as condições de "sensibilização dos conceitos".

Mas, considerando que o esclarecimento do papel da imaginação, como centro formador do conhecimento puro, não comparece pela primeira vez no esquematismo, mas na *Dedução Transcendental,* isto explicaria porque a imaginação tornou-se o motivo da nova redação da dedução. Heidegger considera que o "recuo de Kant" seria caracterizado pela nova posição que ele assume ao substituir a "função da alma", por "função do entendimento". A imaginação transcendental, a partir da segunda edição, é destituída do status de faculdade própria e o entendimento passa a exercer o papel de origem de toda síntese, que na primeira edição era atribuída à imaginação. Assim, considerada como "função caga" e "desconhecida", a imaginação se converte num abismo, torna-se o elemento inquietante, o que explica a necessidade de uma reelaboração da Dedução.

Na redação da segunda edição (1787) a imaginação, enquanto faculdade intermediária, é excluída e sua função é atribuída ao entendimento mantendo-se, assim, as duas faculdades. Mas sua exclusão, como terceira faculdade, não caracteriza sua total eliminação; apesar dos indícios, ela fora preservada.[75] Considerando sua função como imprescindível para a fundamentação da *Crítica,* a imaginação é preservada nas partes não reelaboradas situadas antes e depois da *Dedução,* notadamente no capítulo do esquematismo.

Considerando a imaginação transcendental como a faculdade da "síntese em geral", Heidegger dirá que "Esta fundamentação se torna mais original ao não aceitar simplesmente o fundamento estabelecido, mas ao revelar, além disso, como esta raiz é a raiz de ambos os troncos" (KPM, p.138, trad. p.121). Nesta direção, a hipótese estabelecida por Heidegger teria a seguinte conseqüência: Kant recua diante da imaginação transcendental, em última instância, recua diante do fenômeno da temporalidade (*Temporalität).* "Kant tinha consciência da possibilidade e necessidade de uma fundamentação mais originária, porém não era parte de seu propósito [...] Kant, pelo radicalismo de suas perguntas, levou a "possibilidade" da metafísica à beira deste abismo. Viu o desconhecido e teve que retroceder" (KPM, p.165-166, p.144).

Este itinerário permite visualizar a direção que Heidegger dá à sua investigação, na tentativa de justificar a possibilidade de uma terceira faculdade, cujo status ontológico revelaria a temporalidade originária das estruturas que integram a subjetividade do sujeito. Heidegger dirá que não é somente porque o tempo comparece como "forma da intuição", no início da *Crítica da Razão Pura,* que ele adquire uma função metafísica central, mas porque a compreensão do ser deve projetar-se, da finitude no horizonte do tempo. Assim, na dinâmica interna do esquematismo, o tempo em união

[75] Cf. KrV, B152, B154, CrP, p.152, 154

essencial com a imaginação transcendental constitui a função central, ou seja; a temporalidade em sentido originário enquanto horizonte da transcendência.

## 2.6 Horizonte e transcendência

Heidegger reconstrói a doutrina do esquematismo considerando a seguinte tese: a formação do esquema, segundo suas regras gerais, é um modo peculiar de sensibilização dos conceitos. Nesta direção, as etapas fundamentais que visam justificar sua tese reivindicam a explicitação do processo de sensibilização como formador do esquema, assim como o nexo originário entre sensibilização e transcendência, compreendida no âmbito da finitude e, conseqüentemente, na interpretação do tempo como condição prévia de possibilidade do horizonte da transcendência, considerada enquanto "extática horizontal".[76]

É importante assinalarmos que a compreensão dos conceitos de horizonte e transcendência, [77] tal como eles comparecem na interpretação do esquematismo transcendental, corroboram com a argumentação heideggeriana em favor da primazia da imaginação que consiste, ao mesmo tempo, na caracterização do entendimento como a faculdade que deve fundar-se, sustenta-se e guiar-se numa intuição pura. Esta intuição, em seu caráter puro, deve oferecer uma orientação prévia à percepção, de tal forma que esta possibilite o encontro com o ente no horizonte da objetivação. . "... a

---

[76] A função que o conceito de horizonte desempenha na interpretação do esquematismo mantém um sentido análogo àquele utilizado em *Ser e Tempo*, notadamente quando Heidegger submete os resultados da analítica preparatória à interpretação existencial e originária, ou seja: quando submete à temporalidade e a explicitação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser (§§ 61-71). Também nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (§§ 20-22) e em *Kant e o problema da Metafísica* (§§ 19-25). Nos anos trinta o conceito de horizonte é retomado em *Nietzsche, vol.I e II.*

[77] Sobre a relação entre transcendência e transcendental Cf. P. Vinci (1988), pp. 42-47.

breve fórmula da "possibilidade da experiência", resume a essência finita do conhecimento como [...]intuição pura ou esquematismo puro".[78]

Considerando que a intuição pura (tempo), se refere à síntese pura e que o uso *a priori* dos conceitos puros possibilitam o conhecimento a partir de um procedimento sintético, então a imaginação transcendental como faculdade formadora, portanto como tempo originário, é responsável pela função prévia formadora da perceptibilidade, ou seja; ela torna perceptível uma imagem[79] enquanto aspecto do horizonte aberto que possibilita o orientar-se prévio no qual o ser finito pode receber o ente.

Podemos agora reconsiderar, porque a orientação da interpretação empreendida por Heidegger segue uma dinâmica diferenciada não somente da perspectiva teórica adotada pela escola de Marburg, conforme vimos anteriormente, mas distancia-se mesmo da caracterização kantiana da doutrina da faculdade de julgar considerada como "... a capacidade de *subsumir* a regras" (A 132).

Esta perspectiva, que se coaduna com o sistema adotado por Kant na *"quaestio júris"* é considerada por Heidegger como "uma introdução ao problema", um indício sobre a intenção central. À medida que Kant considera a pergunta pela possibilidade da subsunção de fenômenos sob categorias como fio condutor da fundamentação do problema do esquematismo, a pergunta pela subsunção torna-se apenas uma forma meramente exterior para esclarecer a dinâmica interna do esquematismo.

---

[78] Cf. KPM, §§ 24-31 p.114-172, trad. p. 103-148.

[79] Em *KPM,* (§ 20), Heidegger chama a atenção para as sutis diferenças entre os conceitos de *imagem* e *aspecto* considerando seu uso e suas amplas significações. Para demarcar esta diferença ele utiliza, no referido texto, três termos formados com o mesmo verbo: *abbilden, nachbilden* e *vorbilden* que remetem literalmente a retratar, copiar e figurar. No que se refere ao uso do termo por parte de Kant, Heidegger adverte que "... Kant usava a expressão "imagem" com os três significados: de aspecto imediato de um ente; de aspecto formador de um ente dado diante dos olhos; de aspecto de algo em geral. Porém estes significados da expressão "imagem" não se distinguem expressamente; até cabe perguntar se as mencionadas significações e modalidades da imagem são suficientes para esclarecer o que Kant expõe sobre o título de "Esquematismo"." Cf. KPM, p.95, trad. p 85.

Heidegger argumenta: "Há uma certa razão para esta referência a idéia da subsunção como explicação inicial do problema do esquematismo transcendental. Assim, pois Kant pode extrair dela uma *indicação* para a possível solução do problema e caracterizar *provisoriamente* a idéia do esquematismo transcendental a partir da subsunção" (KPM, p.111, trad.p.100).Quando Kant, na *Dedução,* parte do litígio da metafísica tradicional a questão é resolvida mediante a prova de que as categorias devem poder determinar *a priori* o ente empiricamente acessível. Esta determinação acontece pelo uso dos conceitos que significa por o objeto empiricamente acessível, sob conceitos. Na lógica tradicional a referência a este uso dos conceitos chama-se subsunção.

Heidegger argumenta que se o processo do esquematismo consiste no uso *a priori* dos conceitos puros como determinações transcendentais do tempo, então neste processo se realiza o conhecimento puro. Assim interpretado Heidegger considera, que o fio condutor da subsunção para caracterizar a unidade do conhecimento ontológico, deve ser compreendido a partir da consideração de que Kant refere-se a um tipo de subsunção específica: as categorias são conceitos ontológicos e, nessa medida trata-se então de uma subsunção ontológica. Heidegger assinala que se Kant introduz o capítulo sobre o esquematismo com uma advertência acerca da subsunção, é porque quer conduzir-nos para a subsunção transcendental.

Assim, Heidegger interpreta o capítulo do esquematismo desde a perspectiva do processo essencial da transcendência e Kant explica o processo do esquematismo seguindo o fio condutor da subsunção. Mas, essa digressão torna-se mais incisiva na medida em que Heidegger traz para o centro de sua interpretação a consideração da função intuitiva da imaginação transcendental, como raiz comum e centro da problemática do esquematismo, considerando que o entendimento é, na finitude, o finito por excelência.

Concedendo primazia à imaginação, Heidegger dirá que o entendimento deve permanecer "a serviço da intuição pura". Em conseqüência disso a imaginação transcendental é trazida para o centro do processo de formação da transcendência e de seu horizonte. Esta perspectiva remete à interpretação primária do conhecimento como intuição, e à medida que esta intuição é finita e tem o caráter de receptividade, ela é possibilitada pelo tempo que proporciona, *a priori,* o horizonte da transcendência. Este horizonte prévio se põe como condição de possibilidade para que o ente dado possa ser determinado com este ou aquele aspecto de caráter ôntico.

Deste modo, para que os entes sejam dados é necessário que eles se ofereçam e que se forme, previamente ao oferecer-se dos entes, uma certa perceptibilidade a fim de que estes sejam recebidos na intuição. Esta capacidade de receber o que se oferece, constitui a possibilidade da objetivação. Então, para que a receptividade torne-se possível, o horizonte deve apresentar-se previamente, à medida que este forma o aspecto possível do encontro.

Neste ponto da interpretação Heidegger argumenta que, se a intuição pura (tempo) se refere à síntese pura, então concerne à imaginação pura a tarefa de formação do horizonte, porque esta não somente forma a perceptibilidade do horizonte, mas também é formadora de imagem, entendida como aspecto. Nesta dupla formação, da perceptibilidade e da imagem, mostra-se o fundamento de possibilidade da transcendência que, de certo modo, traduz a própria finitude.

A medida em que a transcendência torna intuível o horizonte da objetivação, e considerando a caracterização finita da sensibilidade como intuição finita, Heidegger dirá que "... a transcendência é, em certo modo, a finitude mesma. Se a transcendência, na objetivação, tem que tornar intuível o horizonte formado por esta e si, por outro lado, se chama sensibilidade a

intuição finita, o oferecer um aspecto só pode ser um sensibilizar um horizonte. O horizonte da transcendência só pode formar-se em uma sensibilização" (KPM, p.91 trad. p.83-84). Desse modo, a transcendência se forma previamente na sensibilização dos conceitos puros, e aponta para uma sensibilização também pura que se realiza na forma de um esquematismo.

Após a consideração da sensibilidade como intuição finita, e do aspecto puro da sensibilização, esta deve garantir o intuível que se oferece previamente a toda recepção empírica. Vemos que Heidegger, para justificar a tese do esquematismo como sensibilização, está interessado na análise das estruturas prévias que constituem o âmbito possibilitador da unidade sintética. Uma vez afirmadas as características pura e finita da sensibilização, resta demonstrar como o aspecto prévio da sensibilização, considerado como esquematismo, comparece enquanto fundamento da transcendência e *veritas transcendentalis.*

## 2.7 O Esquematismo como sensibilização do conceito

Heidegger considera o capítulo sobre o esquematismo como o "... centro verdadeiro e próprio da *Crítica da Razão Pura.* Com a doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento e com a sua sustentabilidade, toda a construção se mantém de pé ou cai" [80]. Veremos agora que o argumento em torno da imaginação, considerada como raiz comum, se desdobra e assenta no esquematismo interpretado como sensibilização do conceito.

Sensibilizar um conceito corresponde à maneira de tornar algo intuível, ou seja, de percebermos como se mostra alguma coisa em geral. O

---

[80] Cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit,* curso proferido no semestre de inverno de 1925-26.(Trad. it: *Logica. Il problema della verità,* de Ugo Maria Ugazio, Milano, U. Mursia editore, 1986

*como*, do mostrar-se, enquanto modo da percepção de um ente, mostra em geral a totalidade do aspecto do percebido, e nessa medida o conceito serve de regra e a representação conceitual consiste em proporcionar à regra uma possível tomada de aspecto. Assim, a representação conceitual, por necessidades estruturais, se refere a um conceito possível, elemento que constitui a condição da sensibilização: a possibilidade.

Na sensibilização o aspecto imediato possibilita o representável da representação, mas somente a imediação não produz a unidade do conceito porque esta é intuitiva e constitui-se como unidade regulativa em sua função prévia reguladora. Isto quer dizer que na sensibilização não se representa tematicamente nem o aspecto empírico nem o conceito separado deste, porque a sensibilização funciona como "índice" da regra de proporcionar imagens. "A representação da maneira de regular é a "formação" livre, ou não vinculada a nada determinado [...] a sensibilização se realiza na imaginação" (KPM, p.96, trad. p.88).

Conforme assinalamos, a reconstrução do esquematismo como sensibilização dos conceitos oferece alguns elementos que visam justificar a tese da imaginação transcendental como a *raiz comum*. Assim, o procedimento de formação da imaginação para proporcionar sua imagem a um conceito configura-se como o esquema desse conceito. Kant chama à sua formação e realização esquematismo, interpretado por Heidegger como "modo da sensibilização do conceito".

A caracterização do conceito na lógica transcendental tem sua base no esquema formado na imaginação pela sensibilização. Contudo, a relação entre o aspecto do ente imediatamente representado, frente à representação do representado no conceito, concerne à distinção entre o conceito sensível empírico, e o conceito sensível puro. Se, por um lado, o aspecto empírico não alcança seu conceito empírico, por outro o conceito é sensibilizado, de forma pura, no esquema. Este possibilita a passagem da particularidade

representada no conceito empírico para a generalidade regulada pela diversidade dos possíveis.

Na representação da regra se forma a possibilidade da imagem enquanto imagem-esquema, que é produzida por uma operação especial de imagens peculiares, que não se formam como produto da redução do particular ao geral, nem surgem da apresentação de imagens compreendida no sentido comum. Heidegger diz que esta operação especial constitui a sensibilização dos conceitos e nesse horizonte prévio toda representação conceitual, considerada como intuição pensante, acontece sob o índice da finitude que encerra a transcendência e se realiza, necessariamente, como esquematismo.

Neste ponto da interpretação, Heidegger observa que na tentativa de esclarecer a possibilidade interna da transcendência, Kant "tropeça forçosamente" num esquematismo transcendental e este o "obriga" a declarar que o esquematismo "... é uma arte escondida nas profundezas da alma humana" (KrV, A141/B180, CrP, p.183-184). Esta afirmação parece coadunar-se à observação escrita por Kant acerca do esquematismo em seus últimos anos (1797) quando observa que o esquematismo é um dos pontos "mais difíceis", e ao mesmo tempo um dos capítulos "mais importantes" da *Crítica da Razão Pura.*

Do ponto de vista fenomenológico o esquematismo pertence necessariamente à transcendência e esta acontece no horizonte do tempo. Assim, à medida que o tempo proporciona o aspecto antes de toda a experiência, ele chama-se por isso, imagem pura e possibilita os esquemas como determinações transcendentais do tempo à medida que estes formam a transcendência.

Desse modo, a fundamentação que se realiza na *Crítica* como Filosofia transcendental, caracteriza essencialmente a finitude da subjetividade e nesse sentido o tempo originário se revela como condição

determinante da ontologia que conduz, em última instância, à pergunta pelo homem. Esta se origina da pergunta pelo ser que, por sua vez, surge da compreensão da estrutura prévia horizontal que se revela como temporalidade originária.

Este itinerário assinala, por sua vez, a relação de familiaridade entre *Kant e o problema da Metafísica* e o tratado *Ser e Tempo.* Não é por acaso que Heidegger dirá que na *Criticada Razão Pura,* "O problema da metafísica se enfoca como problema de uma ontologia fundamental" (KPM, p.1, trad. p.11).

## 2.8 Do esquematismo transcendental à esquematização sem conceitos

A reconstrução de algumas passagens da *Crítica da Razão Pura* em *Kant e o problema da Metafísica* traduzem o esforço interpretativo de Heidegger ao longo dos anos vinte, e assinalam, sobretudo no projeto ontológico desenvolvido em *Ser e Tempo,* uma relação de proximidade com os textos kantianos, com questões nucleares da filosofia de Kant, à medida que, a sua interpretação de Kant não se atém às tres *Críticas* ou às obras do período crítico, mas se inscreve na "problemática ontológica" elaborada por Kant, desde os textos do período pré-critico dado que comparece, também, em *Kant e o problema da Metafísica.*

Nesta obra, Heidegger esboça seu objetivo de elaborar uma releitura existencial da posição ontológica kantiana, reconhecendo em Kant o primeiro a mover-se na direção da problemática de uma ontologia fundamental. A propósito no ensaio *Vom Wesen des Grundes* (1928), Heidegger dirá que a "Problemática ontológica tem tão pouco a ver com "realismo" que justamente Kant em e com seu questionamento *transcendental* pode realizar o primeiro

passo decisivo para uma *expressa* fundamentação da ontologia, desde Platão e Aristóteles"[81]

O confronto com o pensamento de Kant nos anos vinte assinala, no quadro da elaboração de uma analítica da existência, em que medida a interpretação dos textos de Kant demarca a tentativa de desenvolver sua própria temática à luz da temática kantiana, reconhecendo em Kant o primeiro a expor tematicamente a relação entre ser e tempo.

Nesta direção Heidegger assinala, na conclusão de *Kant e o problema da Metafísica,* que seria inevitável que a fundamentação kantiana da metafísica se deparasse com o tempo como determinação fundamental da transcendência finita[82]. A compreensão transcendental do tempo como afecção pura de si mesmo, adquire um estatuto privilegiado na *Crítica da Razão Pura,* não porque tem a função de "forma da intuição" mas porque a compreensão do ser deve projetar-se a partir da finitude do *Dasein* no horizonte do tempo. Por esta razão vimos que Heidegger empreende uma interpretação do tempo em união com a imaginação transcendental, a partir da qual o tempo adquire a "função metafísica" central na *Crítica da Razão Pura;* o alcance da temporalidade originária.

Considerando que este também constitui o fio condutor de *Ser e Tempo,* Heidegger dirá nesta obra que o problema ontológico segue o fio condutor do tempo e "... é somente depois de fixar a problemática da temporalidade (*Temporalität*) que se pode lançar alguma luz sobre a obscuridade da doutrina do esquematismo" (SZ, p.23, ST, p.52). Nesta

---

[81] *Vom Wesen des Grundes,* trad. p.300, nota 17.

[82] Sobre o tema Dastur (1997) considera que "O conceito heideggeriano de transcendência é, com efeito, dirigido contra a representação da interioridade do sujeito como uma "caixa" ou como um "continente" de algo (SZ,p.60) a partir do qual se levanta o falso problema da relação da imanência da consciência com o que lhe é transcendente (GA 24, p.306).Heidegger porque quer mostrar que o *Dasein* , enquanto ser-no-mundo, não se confunde de forma alguma com o sujeito no sentido moderno, rejeita a oposição tradicional entre a imanência e a transcendência que rege ainda, apesar da pluralidade de sentidos que Husserl reconhece nestes conceitos, a problemática da intencionalidade da consciência". p. 131.

medida a dimensão temporal do *Dasein,* alcançada na ontologia da finitude, mostra a compreensão da temporalidade enquanto condição de possibilidade da compreensão do ser, e permite que esta se manifeste enquanto estrutura transcendental que se designa como ontologia, mas remete à definição heideggeriana de ontologia como ciência temporal.

É importante observar que a aproximação com Kant e o ponto em que se direferencia deste, consiste na consideração mais originária da transcendência como radicada na temporalidade do *Dasein.* Assim considerada, a transcendência se radica no tempo, então este é o horizonte da ciência transcendental do ser ou da ontologia. Nesta direção Heidegger considera que num sentido corretamente entendido, e não naquele imediatamente kantiano, a filosofia é ontologia e esta é ciência temporal, por isso, é filosofia transcendental e não o contrário.

Na perspectiva kantiana é a transcendentalidade do sujeito que permite a "sensificação dos conceitos". Daí a relação entre esquema e tempo. Na constituição ontológica do *Dasein,* que não é um ente dado no tempo, mas se funda na temporalidade, são negadas a consistência e a estabilidade, tendo em vista que a possibilidade que perfaz as modalizações da temporalidade privam-no de uma determinação, o que o diferencia essencialmente do sujeito transcendental. Sua indeterminação se deve ao fato de sua não determinação como substância, qualidade, ou qualquer outra categoria. Em conseqüência disso, o conceito formal de esquema, é ekstático e, por isso, não sintético e não transcendental no sentido kantiano.

À constituição fundamental do ente que eu mesmo sempre sou, pertence o ser-no-mundo (*In-der-Welt*-sein), o que vale dizer que, se o mundo é transcendente, o transcendente autêntico é o *Dasein.* O horizonte transcendental aberto permite o ultrapassar em direção ao mundo, e "O modo de ser do mundo não é a subsistência própria dos objetos: o mundo, ao invés, existe" (*Die Grundprobleme,* p.425, trad. p.287).

Assim, se o *Dasein* é o *transcendens*, então o fundamento de sua transcendência remete à verdade ontológica que longe de ser produzida sinteticamente, a partir da concordância de um conceito com o seu objeto, ou como produto da variedade de conteúdos mentais, remete à abertura em geral (*Erschlossenheit überhaupt*). Esta, em sua essência, é factual. Na facticidade, enquanto modo de ser-no-mundo e de estar junto ao ente intramundano o *Dasein* descobre o ente na modalidade de sua descoberta. A abertura que permite a manifestação do ser e o ultrapassar sem sair de si, assinalam as condições semânticas constitutivas do *Dasein*.

Indicado como formador de mundo *(weltbilden)* e doador de sentido, a totalidade das relações mundanas que pertencem à estrutura compreensiva do *Dasein,* Heidegger nomeia "... *significatividade*. Essa traduz a estrutura daquilo que nós chamamos *mundo em sentido rigorosamente ontológico.* [...] na existência do *Dasein* está por isso inserida um tipo de *compreensão preliminar do mundo, da significatividade".*(GA 24, pp. 419-420, trad. p 283)

A caracterização hermenêutica da existência é pragmática e nessa medida a existência autêntica não se constitui como uma soma de instantes, porque em sua concreção, no modo peculiar do comportamento operativo-prático do ser-no-mundo constitutivo da existência, a estrutura compreensiva remete ontologicamente à pré-compreensão orientadora que possibilita a abertura (*Erschlossenheit*) horizontal. "Toda e qualquer abertura do ser enquanto transcendens é conhecimento *transcendental. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é veritas transcendentalis"*[83] Nos *Problemas Fundamentais* Heidegger dirá que "Todas as proposições

[83] Cf.SZ p.38, ST p.69 Heidegger anota (notas marginais do exemplar que usava) que na afirmação *Sein ist das tracendens schlechthin.* "tracendes, seguramente não- apesar de todo eco metafísico – nem o χοινον escolástico e grego-platônico, mas transcendência como ekstático – temporalidade e temporariedade; mas horizonte.O ser cobriu o ente "com e no pensamento". Mas transcendência a partir da verdade do ser: acontecimento (*Ereignis*).

ontológicas tem o caráter de *veritas temporalis"* (*Die Grundprobleme*, p.460, trad. p.310) considerando que a ontologia é ciência transcendental do ser.

Ainda nos *Problemas Fundamentais* Heidegger precisa o sentido dessa terminologia e reconhece que o conceito remete a Kant, mas não assume, em sua totalidade o mesmo sentido. Heidegger demonstra que o conceito de ciência transcendental não coincide imediatamente com aquele kantiano, a medida em que a fenomenologia se move em torno de uma noção mais originária de transcendência, para esclarecer, na sua tendência, a idéia kantiana do transcendental e da filosofia como filosofia transcendental.[84]

O Transcender é o ultrapassar e o *Dasein* é o que ultrapassa e justamente por isso não é imanente. A desconstrução da dualidade entre imanência e transcendência, resulta, por sua vez, do abandono das teorias da consciência que designam como imanente o que no *Dasein* é unicamente transcendente. Neste sentido o transcender não caracteriza uma relação entre sujeito e mundo, como acontece na trancendentalidade do sujeito operador de síntese, mas constitui existencialmente um compreender-se a partir de um mundo posto pelo *Dasein* diante de si mesmo, como um ser perpassado pelo ente que ele ultrapassa. Neste sentido transcender significa já ter ultrapassado.

> "Fundando-se na unidade horizontal da temporalidade ekstática, o mundo é transcendente. Ele já deve ter-se aberto, ekstaticamente, para que, a partir dele, entes intramundanos possam vir ao encontro. Ekstaticamente, a temporalidade já se mantém nos horizontes de suas ekstases e, temporalizando-se retorna para o ente que vem ao encontro no pré (*Da*)"[85]

---

[84] CF. *Die Grundprobleme,* p.460, trad.310-311
[85] SZ, p. 66 ST, p.167

A totalidade estrutural da cura (*Sorge*) ou, como considera Heidegger, a protoestrutura transcendental (*transzendentale Urstruktur*) [86] não se configura numa totalidade resultante de uma junção, mas constitui a unidade estrutural da transcendência e nessa medida, a cura (*Sorge*) deve ser compreendida enquanto unidade das ekstases da temporalidade e seus esquemas horizontais. A unidade ekstática acontece como abertura e claridade, " a luz que constitui a luminosidade do *Dasein* não é uma força ou fonte ôntica simplesmente dada...é na cura que se funda toda abertura do pré (*Da*)"[87] Esta abertura indica que o seu ser é na verdade (αληθεια) enquanto é na sua facticidade porque esta imprime as condições do sentido conectadas à possibilidade finita, à temporalidade ekstática.

Assim, à medida que a compreensão acontece a partir das ekstases da temporalidade e de seus esquemas horizontais, a unidade ekstática possibilita o transcender em direção a..., que caracteriza a estrutura pré-ontológica da compreensão. Desse modo, a abertura horizontal da compreensão prévia constitui a pré-condição de toda outra verdade, ou seja: a compreensão antecipa o sentido e se articula como interpretação. Isto implica dizer que a interpretação é haurida da compreensão enquanto antecipação do sentido. Portanto, na dimensão existencial, a existência (*Dasein*) possibilita a realização esquemática de uma compreensão e o que nela se manifesta não é um objeto, mas um mundo *como* conexão de significados. Decair na significatividade é próprio da facticidade.

Considerando a totalidade operativa do *Dasein* como cura, (Sorge)[88] Heidegger põe as condições para uma extensão do esquematismo. A possibilidade da realização esquemática acontece, no horizonte da

---

[86] *Cf.*KPM, p.238, trad. p. 200

[87] Cf. SZ § 69, ST p. 149-150

[88] "A universalidade do fenômeno da cura (Sorge) e de todo os existenciais fundamentais tem, por outro lado, a envergadura que subministra preliminarmente o solo em que toda interpretação do Dasein se move, baseada numa concepção ôntica do mundo, quer se compreenda o *Dasein* como "cuidado com a vida" e necessidade ou ao contrário". (SZ, pp.199-200; ST, p.265)

temporalidade finita. Nessa medida, a horizontalidade da temporalidade se estabelece como condição do aparecimento do *entre* e as ekstases prefiguram a perspectiva da abertura em suas modalidades específicas e possibilitam a significação da unidade horizontal dos esquemas, ou a constituição ontológica do mundo enquanto unidade da significância (*Bedeutsamkeit*) que se funda na temporalidade.

Sendo assim, não seria forçoso afirmarmos que no horizonte dos esquemas, reside a condição de uma semântica existencial. A constituição ontológica do mundo, enquanto unidade da significância, (*Bedeutsamkeit*) reside no fato da temporalidade ekstática possuir um horizonte. Nessa medida, o esquematismo horizontal se articula enquanto unidade estrutural dos ekstases, do porvir (*Zukunft*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e atualidade (*Gegenwart*). Estes ekstases possibilitam a interpretação temporal da constituição concreta da cura, (*Sorge*) ou dos momentos estruturais da compreensão, da disposição e do discurso.

A unidade ekstática indica a co-originariedade dos ekstases, mesmo considerando que há uma primazia de um ekstase na concreção dos existenciais. A compreensão, se temporaliza primordialmente no porvir (*Zukunft*), a disposição, no vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e a decadência e o discurso na atualidade (*Gegenwart*). Esta concretização do *Dasein,* em sua relação mundana, mostra que na delimitação existencial do conceito de esquema, reside o estar referido e a significatividade do mundo como modos de temporalização da temporalidade, ou como realização esquemática do esquema significativo da estrutura *como*.

Na origem modal da temporalidade reside a diferença entre existência autêntica e inautêntica que indica o sentido da temporalização da compreensão. Nessa medida o modo de compreender-se a partir da ocupação ou a partir do próprio poder ser finito, não caracteriza uma relação de opostos entre autêntico e inautêntico, mas acontece como possibilidade

semântica constitutiva da diferença modal da temporalidade, que possibilita a significação dos existenciais.

Assim, o modo da temporalização autêntica da compreensão, acontece numa estrutura significativa que se temporaliza como antecipação, e repetição no instante, enquanto o modo inautêntico se temporaliza como espera, esquecimento, e presentificação. Ora, existenciais significam os modos ônticos da existência sem categorizar, e esquematizam sem sintetizar à medida que a compreensão interpretativa do ser simplesmente dado (*vorhanden*) e a descoberta objetivante já pressupõe mundo e "Se não existir *Dasein* algum, então também nenhum mundo se faz pré- sente".(*Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt "da"*)" ( SZ p. 365, ST p.167).

A partir da afirmação de Heidegger de que "... todas as estruturas fundamentais do *Dasein* [...] devem ser concebidas" temporalmente "e como *modos* da temporalização da temporalidade", essa *modalização existenciária* (*existenzielle Modalisierung*), [89] permite articular, justamente a partir de sua raiz ôntica, a analítica existencial (*existenziale Analytik*). A proximidade ôntica do *Dasein* permite assim a compreensão interpretativa do mundo e de seu ser, haurida do fato de sua constituição específica, cuja estrutura, segundo Heidegger, pode ser entendida "... no sentido de uma estrutura "categorial" própria..." (*"kategorialen" Struktur*).

Em virtude da proximidade existenciária (*existenzielle*) que permite os modos ônticos, a analítica existencial (*existenziale*) possibilita a interpretação dos existenciais, uma vez que sua análise preliminar é repetida e submetida aos esquemas da temporalidade. Este esquematismo existencial, ou esquema sem síntese, tem nos modos da temporalidade sua raiz semântica. Voltando-nos para a interpretação lopariciana do esquematismo transcendental, torna-se possível uma aproximação interpretativa dos existenciais, como semântica dos existenciais. Afastando-nos do esquematismo transcendental, que justifica a semântica

[89] Cf. SZ § 62, p.305 ST §62, p.97

transcendental, nos aproximamos de esquemas não categoriais, mas esquemas horizontais compreendidos enquanto modalidades da *unidade ekstática e horizontal da temporalidade"* (SZ, p.360 ST, p.161).

Por tais razões, convém atentar para o fato de Heidegger interpretar a estrutura *como* com base no conceito existencial de esquema. Ele mesmo adverte que: "Com a análise fundamental do ser e esta no contexto da interpretação do "é" que, como cópula "exprime" a interpelação de algo *como* algo, devemos tematizar mais uma vez o fenômeno do como e delimitar, existencialmente, o conceito de "esquema""(SZ, p.360 ST, p.161).

Sendo assim, a condição dos esquemas horizontais, no sentido ontológico fundamental, é possibilitado pela unidade ekstática da temporalidade. De acordo com Heidegger este sentido "libera a *cura* da banalidade de uma estrutura categorial" (KPM, p.271, trad. p.200) e comporta uma estrutura existencial. "... se, por fim, o ser do *Dasein* se funda na temporalidade, esta deve, pois, possibilitar o ser-no-mundo e, com ele, a transcendência do *Dasein* que por sua vez, inclui o ser em ocupação, seja teórico ou prático, junto aos entes intramundanos" (SZ p.364, ST p.165). Nesta direção não parece forçoso apontarmos a possibilidade de uma interpretação semântica da cura (*Sorge*), uma vez que a constituição ontológica do mundo, enquanto unidade da significância (*Bedeutsamkeit*) se funda na temporalidade sendo esta a condição originária do esquema, ou seja; o lugar originário do significado.

## 2.9 O esquematismo como semântica *a priori* do entendimento puro: Loparic interprete de Kant

Seguindo outra direção interpretativa, a de uma semântica construtivista, Loparic reconstrói a analítica transcendental de Kant como

uma *semântica transcendental,* ou seja, como uma teoria *a priori* da referência e do significado.[90] Cabe ressaltar que a ordem da exposição segue, em grande parte, de acordo com a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Mas, convém ainda relembrar que se Heidegger privilegia a versão da primeira edição da *Crítica,* por força da preeminência que sua interpretação concede à imaginação como faculdade fundamental, por sua vez, Loparic está interessado numa semântica construtivista ou, numa semântica peculiar, e, nesta direção o conceito de interpretação é a chave da diferença entre o que significa *associar*[91] e gerar por meio de operações de construção.[92] "Conforme à segunda edição da *Crítica da Razão Pura,* o titular dessas operações é o entendimento. [...] considerado isoladamente, não é senão a unidade da operação [*Einheit der Handlung*] mediante a qual ele próprio é capaz de "determinar internamente a sensibilidade com vistas ao múltiplo, que lhe pode ser dado segundo a forma da intuição" (B153)" (Loparic, 2000,p. 201).

Conforme temos assinalando, ao longo do texto, outras diferenças separam a interpretação fenomenológica de Heidegger da semântica de Loparic. Mas, na presente pesquisa é importante considerarmos que, apesar das diferenças, tanto para Heidegger quanto para Loparic a doutrina do esquematismo comparece como elemento determinante. Na interpretação semântica o esquematismo consitui-se na fundamentação da *lógica da verdade* de Kant. Nesta direção Loparic afirma que "... a teoria kantiana do

---

[90] Na *Introdução à Semântica Transcendental de Kant,* Loparic declara: "Descobri que a teoria kantiana da referência (e significado) fundamentava-se no conceito de construção, e que sua teoria da verdade repousava na doutrina dos princípios *a priori* do entendimento. Ambas, tomadas conjuntamente, constituem uma teoria da estrutura dos domínios de entidades sensíveis (puras ou empíricas) nos quais as proposições sintéticas podem ser preenchidas ou satisfeitas. Cf. Loparic, 2000, p. 5.

[91] Sobre a diferença que Loparic estabelece entre semântica realista e semântica construtivista, a partir do conceito de interpretação, ver, Loparic, 2000, pp. XXV-XXVII.

[92] Loparic define o conceito de construção como "uma operação de síntese voluntária de um objeto, em condições de exibir adequadamente todas as determinações ou notas que pertençam ao conceito original completo". Cf. Loparic, 2000, p. 177.

esquematismo transcendental é, ao mesmo tempo, uma semântica *a priori* de conceitos e uma semântica, também *a priori,* de juízos do entendimento puro. Ambas as partes, tomadas em conjunto, constituem a fundamentação da *lógica da verdade* de Kant" (Loparic 2000, pp. 204-205).

Com base nos resultados alcançados pela reconstrução semântica, na qual o esquematismo constitui sua parte central, retomamos aqui a justificativa lopariciana da peculiaridade de sua interpretação.[93] Primeiramente consideramos que o estatuto transcendental que a interpretação semântica comporta é possibilitado pelo tempo, uma vez que o processamento dos aparecimentos no esquematismo acontece a partir de determinações do tempo. Depois, consideramos o fato do conceito lopariciano de interpretação não pressupor um domínio de interpretação independente do que é interpretado. Assim, uma vez que a semântica transcendental tem o seu estatuto peculiar, o fato de constituir-se numa semântica construtivista, este remete à geração de objetos por meio de operações de construção, de tal forma que *satisfaça* conceitos, *preenchendo-os,* ou seja, construindo esquemas.

Nesta perspectiva, torna-se de grande valia nos reportarmos à reconstrução "computacional" do conceito kantiano de tempo, tal como este comparece na reconstrução semântica, cujos resultados apresentam análogas diferenças quando confrontado com a reconstrução "horizontal" do conceito kantiano de tempo, empreendida por Heidegger.[94] Na interpretação semântica o tempo e sua funcionalidade operacional no esquematismo, permite o processo de construção (forma objetual) cujos resultados fundamentam a *lógica da verdade.*

Convém notar que num primeiro momento poderia parecer conflituosa a tentativa de aproximar os resultados alcançados a partir da reconstrução semântica do esquematismo, frente à sua reconstrução

---

[93] Cf. O tema comparece no I Capítulo desta Tese
[94] Cf. Loparic, 2000, p.95

fenomenológica. Contudo, esta tentativa poderá conduzir, pela via do tempo, não somente a uma aproximação entre as interpretações de Kant empreendidas por Heidegger e Loparic. Indo além das aproximações e das estruturas peculiares das referidas interpretações vislumbramos ainda, a partir da interpretação semântica de Kant, a abertura de um novo horizonte interpretativo que assinala, em certa medida, condições possíveis para uma reconstrução semântica da *Analítica da Existência* em *Ser e Tempo* a qual pode ser alcançada a partir da interpretação da cura (*Sorge*), enquanto estrutura horizontal da temporalidade e dos esquemas ekstáticos.

Assim, longe de serem consideradas apenas interpretações conflituosas, consideramos nesta pesquisa que as referidas reconstruções de Kant têm em comum o estabelecimento de suas estruturas fundamentais a partir do horizonte do tempo e sua função determinante no esquematismo. Conforme assinalamos, se na interpretação lopariciana de Kant a semântica guarda a peculiaridade que constitui sua base transcendental, de igual forma, uma interpretação semântica da analítica heideggeriana, comportaria também seu caráter peculiar: a interpretação da existência como possibilidade do esquema, e a significação da existencialidade, haurida do conceito formal de existência, considerando que este se constitui como condição da referência e do significado.

Se considerarmos assim, não seria forçoso admitir que há nas referidas interpretações, um ponto de afinidade a partir do qual torna-se possível não somente uma aproximação, mas conforme assinalamos um desdobramento da interpretação semântica na analítica heideggeriana. Este nexo, ou ponto de afinidade é possibilitado pelo tempo, considerando-se que este exerce, nas referidas interpretações, uma função determinante.

Na semântica transcendental, o tempo possibilita não somente a heteroafeção, mas também a auto-afecção. "A nossa consciência (apercepção) de nós mesmos, por exemplo, ou permanece meramente intelectual, isto é, não representa um algo objetivo, ou consiste na ordenação

de um material empírico de acordo com a " forma da intuição" que é o tempo" (Loparic, 2000, p. 97).

Ainda de acordo com Loparic, tanto as operações de síntese quanto aquelas de análise podem ser consideradas como operações de ordenação. Assim, a afirmação de Kant de que o tempo é a forma do sentido interno, significa que o tempo é a forma *a priori* das operações intuitivas de síntese que ordenam dados sensíveis. "Essas formas, que são as "condições da síntese de toda *apreensão*" e que têm duas modalidades, a temporal e a espacial, originam-se *a priori* [...] o correlato objetivo dessas intuições são estruturas de relações de dados intuitivos em geral que presidem, *a priori*, a produção das ligações *a priori* de dados intuitivos, tanto puros (construtos esquemáticos, matemáticos e transcendentais), como empíricos (sensações)" (Loparic, 2000, p. 98-99).

No contexto da semântica transcendental, a associação de conceitos com um procedimento de síntese, explica como os conceitos podem possuir uma determinação. Circunscrito num dos domínios intuitivos, esta é a condição do uso cognitivo de um conceito, o que garante que ele possua referência e significado. Uma vez que estes não são assegurados por meios meramente lógicos, essa atividade construtiva acontece de acordo com as regras do esquematismo transcendental que opera com um *médium* comum aos dois troncos: o tempo.

## 2.10 A bifurcação da raiz comum em dois troncos

Uma importante consideração acerca da interpretação semântica consiste no fato desta constituir-se numa interpretação que não se filia nem à concepção da crítica kantiana da razão pura como "teoria da subjetividade", nem àquela dos historiadores da lógica, para os quais Kant em nada teria contribuído com a sua crítica. A interpretação semântica considera a crítica como uma teoria da solubilidade de problemas, e nesta direção considera

que o problema principal da filosofia transcendental consiste em saber: como são possíveis juízos sintéticos *a priori?*

Neste ínterim, convém também assinalar que de acordo com Loparic, sua interpretação semântica de Kant "distoa", em vários aspectos, da interpretação empreendida por Heidegger nos anos vinte, justamente este período que é marcado pelo intenso diálogo com Kant, sobre o qual nos referimos no início deste capítulo. Aludimos precedentemente ao esforço interpretativo empreendido por Heidegger, visando demonstrar que a imaginação transcendental consiste na faculdade fundamental, na qual todas as sínteses são reunidas. Heidegger considera a imaginação transcendental como terceira faculdade, e admite que esta se constitui na "raiz comum".

Por sua vez, Loparic dirá que "Embora Heidegger se mova em direção oposta à do idealismo alemão, essa tese o aproxima das filosofias de Fichte e Schelling, e mesmo dos esboços filosóficos de Novalis, e o afasta de Kant, que desistiu de tentar determinar uma "raiz comum" desses dois troncos do conhecimento e passou a conceber sua união" (Loparic, p 150, nota 12).

Admitindo, portanto, a bifurcação de dois troncos Loparic não procura uma terceira faculdade, uma vez que sua interpretação não se filia à consideração do problema maior da *Crítica* como uma questão ligada à teoria das faculdades. Ao nomear o "entendimento-imaginação" Loparic acentua que a "síntese transcendental da faculdade da imaginação pura" é uma nomeação para a ação que o entendimento exerce ao *produzir* sínteses.

Esse e outros exemplos constatam que a interpretação semântica se distancia das interpretações arraigadas da critica kantiana da razão pura. Loparic declara, "No presente contexto, não me interesso pelas "faculdades", entidades metafísicas, mas tão somente pelas operações cognitivas, observáveis na experiência interna, e os procedimentos a que estas obedecem" (Loparic, 2000, p. 172). Deve-se acrescentar ainda que nesse horizonte, Loparic compreende que qualquer tentativa de unificação de

faculdades fere as regras que separam sínteses intuitivas de sínteses discursivas, as quais, servem para "construir um conceito de objetidade que seja útil na teoria dos problemas da razão teórica e da ciência empírica, isto é, na teoria do pensamento calculador".( Loparic, 2000, p. XVII ). De acordo com Loparic com Kant iniciava-se a *virada semântica* o que implica dizer que uma interpretação semântica de Kant centra seu interesse no procedimento construtivo. Na semântica construtivista o esquematismo é reconstruído em função da pergunta inicial que guia a investigação: como são possíveis juízos sintéticos *a priori?*

## 2.11 O esquema como sensificação da forma lógica

Na interpretação semântica, a doutrina do esquematismo constitui-se, essencialmente, na explicitação da estrutura *a priori* dos esquemas e sua funcionalidade enquanto critério de justificação das operações lógicas produtoras de conhecimento. O esquema opera de tal forma, que ao apontar para a "verdade transcendental" e sua precedência frente à verdade empírica, traduz as condições semânticas que permitem diferenciar o uso simplesmente lógico das categorias, daquele que permite sua aplicação a objetos quando estas categorias são esquematizadas.

Kant apresenta na doutrina do esquematismo não somente as condições de significação, como condições de referibilidade, mas explicita, ao mesmo tempo, que os conceitos que não se referem a aparecimentos, são destituídos de sentido e determinam-se apenas como "mera forma lógica". Nessa medida a ausência de referentes implica na impossibilidade da determinação objetiva, o que implica dizer, que se quiséssemos determinar um conceito somente com a forma lógica, este seria vazio de determinação ou, não *preenchido*, um conceito sem significado, portanto.

Ainda tratando da determinação objetiva, Loparic assinala para a mudança efetuada pela filosofia de Kant, no que tange ao conceito tradicional

de verdade objetiva que se pautava apenas na relação de *concordância*. Na lógica transcendental a verdade objetiva necessita da relação de *preenchibilidade*[95] ou *satisfazibilidade* entre representações discursivas e intuitivas. Nesta direção Loparic considera que

> "A teoria dos aspectos *a priori* das representações intuitivas e de suas operações pode, portanto, ser unificada numa teoria geral *a priori* da determinação do tempo, que faz parte da teoria do *esquematismo transcendental*, [...] "Esquematismo", aqui, significa o procedimento, de acordo com regras, para a construção de modelos intuitivos puros para conceitos do entendimento" (Loparic, 2000, p. 153).

É, por isso, digno de nota o fato da *Analítica dos Princípios* começar pelo esquematismo ou, semanticamente interpretado, pela teoria da referência e do significado e concluir com a apresentação da tábua do nada, com a explicitação de conceitos vazios, não satisfeitos ou destituídos de referência e significados, o que quer dizer; com a demonstração da impossibilidade do conhecimento quando este tenta progredir a partir do alargamento puramente conceitual de categorias não esquematizadas.

Loparic estabelece uma importante consideração acerca do significado apenas lógico ou transcenedental dos conceitos. À medida que conceitos vazios não referem, não tem uso portanto. Assim ele observa que Kant faz considerações semânticas *a priori* acerca de objetos que não se inscrevem no domínio de dados intuitivos. "Essas considerações, podem ser ditas pertencer a uma *semântica abstrata,* cujo domínio de interpretação é construído de x transcendentais, [...] Essa semântica, que deve muito às considerações semânticas abstratas desenvolvidas, desde a antiguidade,

---

[95] O uso dos termos *preenchibilidade* e *satisfazibilidade* remetem à *Semântica Transcendental de Kant.* De acordo com Loparic, "Os termos "satisfeito", "satisfazível" e "satisfazibilidade" serão usados como sinônimos de " preenchido", "preenchível" e "preenchibilidade", respectivamente. A base da formação dessas expressões é a distinção kantiana entre conceitos "vazios' de conteúdo sensível e conceitos com conteúdo sensível (B75-6)." Cf. Loparic, 2000, p. 5

pelos teóricos da lógica geral, precisa ser distinguida da *semântica transcendental* kantiana propriamente dita" (Loparic, 2000, p. 173).

Este itinerário teórico, no qual Kant assume como ponto de partida a exposição das condições de preenchibilidade de conceitos e conclui, apresentando uma exposição de conceitos vazios ou destituídos de conteúdo, é também assinalado no parágrafo dez em (A77/B102). Neste Kant afirma que "A lógica transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori,* que a estética transcendental lhe fornece, para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia" (KrV A77/B 102, CrP, p.108). Kant assinala as condições de *preenchibilidade* como critério decisivo da verdade transcendental, considerando que esta "precede e possibilita toda a verdade empírica" (KrV A146/B 185, CrP, p.187).

Assim, partindo do estatuto precedente da verdade transcendnetal, Kant estabelece a delimitação das condições de satisfação das categorias ou da subsunção de representações de objetos a representações de categorias. Por sua vez, as operações lógicas requisitam uma doutrina transcendental da sensibilidade a partir da qual fica estabelecido que todas as intuições, quanto à forma, são possíveis somente na sensibilidade o que garante, desse modo, o processo de sensificação dos conceitos ou sua referibilidade.

Nesta direção as formas sensíveis puras constituem-se apenas num dos dados exigidos pela filosofia transcendental, tendo em vista que a possibilidade da aplicação das categorias remete à pergunta pela possibilidade da experiência, tarefa que concerne às operações de síntese como condição *a priori* da significação.

Se na lógica transcendental as *formas* ao lado das *regras,* constituem a condição de todos os fenômenos como experiências possíveis, então a condição de *subsumir* a regras reside no juízo. Nesta direção, a *Doutrina Transcendental da faculdade de julgar* trata da constituição dos princípios do entendimento puro. O exame das condições do ajuizamento se

constitui na condição para a precisão e o rigor do conhecimento por isso, a Filosofia constitui-se numa arte perspicaz de exame, e a crítica deve "impedir os passos em falso da faculdade de julgar *(lapsus judici)"* (B173) *a* fim de "mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais" (B, 4).

Quando Kant estabelece as condições de aplicação de conceitos a fenômenos ele trata do estabelecimento de regras no juízo. Neste sentido é que a *Doutrina do Esquematismo* forma a primeira parte da doutrina kantiana do juízo, estando a sua dinâmica interna voltada para a demonstração do *modo* operativo temporal dos esquemas. Admite-se, portanto, que o fundamento de determinação dos juízos está diretamente ligado à teoria da sensibilidade e seu desdobramento na estrutura operativa dos esquemas mediada pelo tempo. Kant, ao instituir uma sensibilidade pura constrói um dado imprescindível para o solucionador de problemas humanos. Ele mesmo assinala o papel decisivo da sensibilidade, quando argumenta: "Afastando-nos dos sentidos, como se pode tornar compreensível que as nossas categorias ainda signifiquem alguma coisa?" (KANT: 1781; A 256).

Nesta perspectiva, Loparic concebe a crítica de Kant como uma teoria dos problemas inevitáveis da razão. Seguindo esta direção, a teoria da referência e do significado traduz o cerne da teoria do esquematismo que, por sua vez, constitui o núcleo da doutrina kantiana do juízo. (Cf.LOPARIC, 2000, p.205). De acordo com Loparic,

> "A tese de que formas discursivas ou lógicas de juízos podem ser interpretadas intuitivamente, de um modo puramente a priori, enuncia uma das descobertas fundamentais da filosofia kantiana. [...] esse tipo de conhecimento *a priori* chama-se "transcendental". Eu chamo de "semântica transcendental" o conjunto de resultados obtido por Kant, na primeira Crítica, mediante esse tipo de conhecimento. [...] A interpretação do esquematismo transcendental como parte central de uma semântica transcendental de categorias e de formas proposicionais depende de uma distinção cuidadosa entre as operações discursivas de formação

> de juízos e as operações intuitivas correspondentes – essas também a priori – para a produção de exemplos ou "modelos" sensíveis de formas discursivas" (Loparic, 2000, p.205).

Da crítica resulta uma concepção de conhecimento, construído a partir de operações sintéticas, as quais expressam como a referência a algo permite o seu preenchimento ou, como um objeto adquire significado. Em outros termos, a questão central posta pela crítica tem relação direta com o estabelecimento do fundamento de determinação de juízos. Nessa medida para enunciar juízos objetivamente verdadeiros ou falsos, a referência a um objeto ou sua esquematização exige que os conceitos sejam referidos no domínio, de dados intuitivos.

## 2.12 Conceito e referência: o limite do logos humano

Assinalamos anteriormente que a lógica transcendental comporta uma teoria transcendental do sensível, a partir da qual as operações produtoras de esquemas funcionam como determinação significativa dos conceitos. Esquemas são considerados a condição única de referencia de conceitos a objetos, uma vez que, na afirmação de Kant "....as categorias, consideradas na sua significação pura e independente de todas as condições de sensibilidade, deveriam valer para todas as coisas em geral, *tais como são,* enquanto os seus esquemas apenas as representam *como nos aparecem"* (B187/A147). Sem as condições da sensibilidade os conceitos nada indicam, uma vez que não representam objeto algum.

O tempo, por conseguinte, constitui-se no termo médio dessas operações de subsunção, o que implica afirmar que na teoria kantiana dos juízos o tempo assume uma função imprescindível à medida que torna possível a construção do conhecimento pela determinação objetiva dos juízos. Conforme Loparic, a subsunção expõe a experiência em conceitos:

> "Os esquemas transcendentais, que determinam *a priori* a forma da intuição, não são operações da natureza, mas operações sobre nossas representações sensíveis da natureza, as quais podemos controlar pela razão; os princípios do entendimento não reeditam uma nova ontologia à antiga, mas estabelecem apenas regras discursivas para a aplicação de categorias. Em Kant o sentido primeiro da doutrina é o da teoria geral da subsunção das formas sensíveis sob categorias, ou, dito de maneira mais geral, da exposição da experiência em conceitos. (KrV, B 303)". (LOPARIC, 1992, p.57).

Os conceitos diferenciam-se das intuições, porque mantêm com o objeto uma relação (*Beziehung*). Convém assinalar que na *Semântica Transcendental,* Loparic emprega o termo *referência* para designar a relação que conceitos e intuições mantêm imediata ou mediatamente a objetos. Ele retoma a explicitação de Kant na qual este afirma que o conceito "refere-se [*bezisht sich*] mediatamente através de uma nota [*Merkmal*] que diversas coisas podem ter em comum" (B377)[96]. A referência objetiva constitui a peculiaridade semântica do conceito, uma vez que possibilita a universalidade ou discursividade. Considerado enquanto unidade discursiva do múltiplo, uma referência do conceito ao objeto, preenche-o ou lhe confere uma significação.

Nesta direção o significado objetivo do conceito é possível se tiver referência objetiva, o que equivale dizer que a possibilidade de um conceito é assegurada por sua "sensificação". Loparic argumenta que essa tese "ganha em precisão" a partir da explicitação da constituição dos domínios de objetos possíveis: o domínio de objetos empíricos e o de objetos matemáticos. Esses domínios são representados por estruturas empíricas ou estruturas puras de dados intuitivos. Considerando que a possibilidade de um conceito depende da possibilidade do objeto, Loparic conclui que "A tese principal da semântica transcendental kantiana pode agora ser enunciada dizendo que um conceito

[96] Cf. Loparic, 2000, Cap. 5, pp. 171-202

tem sentido objetivo somente se puder ser relacionado a representaçoes intuitivas de objetos, pertencentes quer ao dominio dos objetos empiricos, quer ao domínio dos objetos matemáticos".[97]

## 2.13 Verdade e juízo

Podemos afirmar que o esquematismo se constitui na dimensão semântica operativa do juízo, uma vez que as categorias funcionam como operadores necessários para a sua constituição. Na dedução transcendental as categorias são consideradas objetivamente válidas. Comprovada a validade na *Analitica Transcendental* Kant dá um outro passo, na *Analitica dos Principios,* com o objetivo de demonstrar como é possivel a subsunção de conceitos conforme regras determinadas. Nesta direção, Kant afirma:

> "A filosofia transcendental tem, porém, a particularidade de além da regra (ou melhor, da condição das regras) que é dada no conceito puro do entendimento, poder indicar, simultaneamente, *a priori*, o caso em que a regra deve ser aplicada [...] tem de poder expor, simultaneamente, segundo caracteristicas gerais, mas suficientes, as condiçoes pelas quais podem ser dados objetos de acordo com esses conceitos. Caso contrário, não teriam qualquer conteúdo, seriam simples formas lógicas e não conceitos puros do entendimento". (KRV, B175/A136, CRP, p.179).

Ao explicitar, na doutrina do esquematismo, as condições da referência e do significado, Kant demonstra como é possivel a subsunção, uma vez que as categorias podem aplicar-se *a priori* aos objetos da intuição.

---

[97] Convém aqui indicar que o conceito de referência e significado, que constitui a semântica transcendental, é, de acordo com Loparic, uma generalização das teses semânticas defendidas pelos matemáticos desde a antiguidade. Cf. Loparic, 2000, p. 174. Sobre o tema ver também Loparic. 1983 e 1990. Acerca das questões relativas à referência e significado que ocuparam Kant no período pré-critico, Cf., Perez, 1998, 2001.

Estas considerações conduzem à pergunta *como* pode haver verdade. Na *Lógica Transcendental*, Kant se volta para a questão da verdade dizendo:

> "A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável diadelo ou a reconhecer a sua ignorância e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é a verdade?* A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento" (KrV, A 58, p.102 CrP,p.93).

Convém primeiramente considerar que Kant recoloca a questão da verdade em seu nexo com o juízo. Recorrendo à interpretação semântica, vimos precedentemente que nesta Loparic considera que aquilo que constitui o conceito kantiano de verdade se inscreve no âmbito da relação de *preenchibilidade* ou *satisfazibilidade* entre representações discursivas e intuitivas que constitui o conceito kantiano de verdade. Loparic ressalta ainda que no âmbito "das representações discursivas, apenas juízos podem estar em relação de verdade com as representações intuitivas..." (KrV, A 58, p.102 CrP,p.93).

> "... A "doutrina transcendental" kantiana do juízo teórico tem duas partes principais. A primeira parte trata das condições sensíveis puras que são os intermediários necessários para o emprego objetivo dos conceitos puros do entendimento. [...] A segunda parte da doutrina transcendental do juízo fornece provas dos princípios do entendimento. Essa segunda parte fundamenta-se na primeira, pois as provas desses princípios são baseadas na teoria da referência objetiva e do significado objetivo das categorias" (LOPARIC: 2000 ; 204)

Considerando o esquematismo transcendental como parte fundante da "teoria do significado e da verdade" este, tomado em seu conjunto, constitui a "fundamentação da *lógica da verdade* de Kant". Contudo *preencher* ou *satisfazer* um conceito consiste no processo de subsunção e "

em todas as subsunções de um objeto num conceito, a representação do primeiro tem de ser *homogênea* à representação do segundo, isto é, o conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto a subsumir nele; é o que precisamente significa esta expressão: que um objeto esteja contido num conceito."(KRV, B 175, A 136 p. 186, CRP, p. 179).

Kant dirá que deve haver um termo médio *homogêneo* que satisfaça tais exigências. Assim, o conceito do entendimento contém a unidade sintética do diverso, e o tempo, forma do sentido interno e condição da ligação da síntese de toda representação, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Por outro lado, o tempo está contido em toda representação empírica sensível do diverso e aí reside a sua validade objetiva. Assim considerado, "[...] uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsunção* dos fenômenos na categoria" (KrV, B78/A139, CrP, p.182).

Assim, como todos os nossos conhecimentos estão restritos ao conjunto de toda a experiência possível, as categorias são susceptíveis apenas de um uso empírico possível. Nesta direção a verdade transcendental precede e possibilita a verdade empírica possível. Contudo, tratando-se da possibilidade de proposições sintéticas, tal como fora analisada por Kant, Loparic considera que esta questão se constitui num problema de determinação. Sendo assim, Loparic demonstra que Kant, ao tratar da possibilidade, procurava não *representações* inatas, mas *operações* inatas. Todas as representações são adquiridas e, sendo assim, o sistema cognitivo humano pode ser considerado como um sistema operador, não porque tenha quaisquer "representações divinamente implantadas" ou inatas, mas porque na construção da objetividade os dados são processados e esta

forma construcional geradora de representações possíveis, são as operações inatas.[98]

Nesta direção a aplicação do esquema não permite o alargamento de conceitos para além de dados espaço-temporais, à medida que as formas puras, espaço e tempo enquanto considerados os *quanta* originários garantem "Tanto "a forma das coisas no espaço e tempo", quanto a "unificação sintética do múltiplo de conceitos""(Loparic, 2000, p.59). A significação norteia a questão da possibilidade e, conseqüentemente, o limite do conhecimento humano. No âmbito operativo sintético, reside o elemento decisivo da finitude do logos humano, e nesta direção, Kant assinala que a pergunta pela possibilidade limita-se à natureza de um ser racional finito.

> "Se o nosso entendimento fosse intuinte, não possuiria qualquer objeto que não fosse o efetivo (*das Wirkliche*). Tanto os conceitos (que dizem respeito simplesmente à possibilidade de um objeto) como as intuições sensíveis (que nos dão algo, sem, todavia nos darem a conhecer isso como objeto) desapareceriam em conjunto. [...] Por isso a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano" (KU B340, §76 CJ, p.243).

Vemos então que a questão da possibilidade se inscreve no âmbito das condições de unificação de representações ou, da unidade das operações produtoras de significado no domínio de experiências possíveis. Loparic assinala que "Esses esquemas são regras intuitivas que permitem constituir *a priori* relações de permanência, sucessão e simultaneidade, ou

---

[98] Loparic assinala que os resultados obtidos por Kant na análise tratam essencialmente de "*identificação* de condições (intuições e suas formas, conceitos e operações) de possibilidade (preenchibilidade) de proposições sintéticas tomadas como dadas. A análise kantiana revela que essas condições devem satisfazer uma propriedade básica, a aprioridade: elas devem ser todas *a priori,* não tiradas da experiência". Mas, Loparic observa ainda que entre a possibilidade e a prova reside uma diferença: "Não se deve esquecer que tornar possível não é o mesmo que provar. Os princípios do entendimento, que enunciam condições de preenchibilidade de todas as outras proposições sintéticas, não são suficientes para provar nenhuma delas. Elas não têm o caráter de axioma e são chamados de princípios somente porque têm "o caráter peculiar de tornar possível a própria experiência que é o seu fundamento de prova, e de ter sempre que estar pressuposto nessa experiência" (B765)" Cf. Loparic, 2000, p. 55-62.

seja, "todas as relações temporais entre aparecimentos, segundo as quais a existência de todo aparecimento pode ser determinada no tocante à unidade de todo o tempo". Enquanto tais, "os esquemas precedem toda a experiência e a tornam primeiramente possível (B219)".[99]

[99] Cf. Loparic, 2000, Cap.6

# SEGUNDA PARTE

## A formulação heideggeriana da questão do sentido e a Semântica dos Existenciais

# CAPÍTULO I

## Sentido e significado: esquemas da temporalidade e semântica dos existenciais

### 1. 1 A repetição ontológica como *ofício do filósofo*

Neste capítulo delinearemos o percurso estabelecido por Heidegger na repetição da questão do ser no horizonte do sentido, assinalando os passos decisivos na elaboração da estrutura formal da existência, seguindo a via da *desconstrução* das categorias de realidade, existência e possibilidade. Em seguida, tentaremos demonstrar que os esquemas existenciais, modalizdos pela temporalidade, indicam condições favoráveis para uma reconstrução semântica, uma vez que os existenciais enquanto caracteres *a priori* do existir humano, constituem a condição prévia do sentido e da significância. Esta abre a possibilidade de significados conectados à

estrutura *modal* da temporalidade, a partir de esquemas ekstáticos sem síntese, não acoplados ao sistema judicativo, mas conectados à existência.

Em *Ser e Tempo*[100], a *repetição* da questão do ser acontece no horizonte do sentido e este indica um primeiro passo da delimitação da questão do ser, no horizonte do tempo. Heidegger considera que o ser não pode ser determinado, derivado, definido ou explicado, quer acrescentando-lhe um ente, ou tentando derivá-lo a partir de conceitos superiores ou inferiores porque "... o *modo* de determinação do ente [...] não pode ser aplicado ao ser" (SZ,§1). Frente à tradição, o grande passo dado por Heidegger consiste na tematização da diferença ontológica da qual nasce a exigência da pergunta no horizonte transcendental do tempo. Tal tarefa Heidegger concebe, de acordo com Kant, como o "ofício dos filósofos", como um "dever".

Neste sentido a recolocação da pergunta se volta, em última instância, para a compreensão do sentido ou, co-pertencimento entre ser e tempo, que fora tradicionalmente encoberto. "Entendemos por *repetição* de um problema fundamental a descoberta de suas possibilidades originárias, até então ocultas". O "desocultar" dessas possibilidades exige que a *repetição* aconteça no âmbito da *desconstrução*[101] por isso, em *Ser e Tempo,* o passo *construtivo-desconstrutivo* consiste num componente metodológico.

---

[100] Na aula inaugural, pronunciada por Heidegger em 24 de julho de 1929, intitulada *Was ist Methaphysik?* Mais precisamente na introdução publicada com a quinta edição da referida aula, Heidegger explicita o significado do título *Ser e Tempo* dizendo: "O tratado *Ser e Tempo,* que tenta o retorno ao fundamento da metafísica, não traz como título *Existência e Tempo,* também não *Consciência e Tempo,* mas *Ser e Tempo.* [...] Em *Ser e Tempo* "ser" não é outra coisa que "tempo", na medida em que "tempo" é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento *(Wesende)* do ser e assim o próprio ser. (*Was ist Methaphysik?,* trad.p. 258).

[101] Em 1955, quando pronuncia a conferência intitulada *Was ist das–die Philosophie?* Heidegger volta-se ainda para a explicitação do significado do termo destruição empregado em *Ser e Tempo* lembrando que, " [...] Uma tal apropriação da história é designada com a expressão "destruição". O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo* (§ 6) . Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e por-de-lado - a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Cf. (*Was ist das–die Philosophie?,* trad.p. 218).

Neste horizonte a *desconstrução* reconduz a questão do ser a um âmbito inteiramente novo, isto porque ao dirigir-se para a compreensão do sentido do ser, a investigação heideggeriana visa ultrapassar a simples investigação do *ente enquanto ente,* em torno da qual se move tradicionalmente a problemática ontológica. A ontologia, uma vez que põe a questão do sentido do ser em geral, é concebida de um *modo* fenomenológico. "A expressão "fenomenologia" diz, antes de tudo, um *conceito de método.* Não caracteriza a qüididade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, *como* eles o são" (SZ, p.27 ST, p.57).

Calcado na exigência filosófica de não admitir "pressupostos" sem uma discussão prévia, a *repetição* exige, por isso, uma investigação da proveniência dos conceitos ontológicos, uma genealogia dos diversos modos de ser. Em *Ser e Tempo,* esta investigação genealógica se cumpre com notável força e delimita o viés do tratado, uma vez que a "indicação formal" do conceito de existência e sua estruturação na *Analítica Existencial,* indicam que o sentido é próprio do ser do *Dasein.*

Assim, o "pressuposto" fenomenal prévio, mediante o qual a elaboração concreta das estruturas ontológicas do *Dasein* ganha alguma luz, não coincide com "simplicidade nem com unicidade de um elemento último de construção" (SZ, §67), assim como não é análogo ao modelo de uma estrutura fundada e haurida de uma "fundamentação dedutiva", porque não exige "comprovações segundo as regras da "lógica de conseqüência""(SZ, §63, p.310 ST, p.103). A genealogia dos conceitos indica porque a *estrutura-prévia* da existência não pode se deixar guiar "por conceitos ingênuos".

Seguindo os passos da estrutura formal do questionamento, nos propomos investigar uma possível relação entre a constituição estrutural dos existenciais em *Ser e Tempo*, e a perspectiva transcendental apontada por Kant, considerando que o diálogo com Kant implica também na *desconstrução* do acervo categorial kantiano. Contudo, é importante notarmos que a repetição da questão do ser acontece no horizonte

transcendental do tempo e o caráter transcendental se constitui num elo de grande valor teórico quando se pretende aproximar Kant e Heidegger.

Certamente a formulação da questão do ser, não requer mais uma *Analítica Transcendental,* mas uma *Analítica da Existência*[102] que se inscreve na perspectiva da transcendentalidade do *Dasein.* A via da estrutura formal dos *existenciais,* aberta pelas modalizações da temporalidade, marca a diferença entre a *modalidade* no sistema categorial kantiano, enquanto modalidade lógica dos juízos, da modalização ontológica ou modalidades da temporalidade. Contudo, mesmo considerando o hiato entre lógica e ontologia, nos interessa buscar os nexos temáticos entre as filosofias de Kant e Heidegger e nas interpretações de Heidegger e de Loparic[103] a partir do qual objetivamos investigar a possibilidade de uma interpretação semântica dos existenciais em *Ser e Tempo.*

---

[102] Na carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger retoma o § 9 de *Ser e Tempo* no qual tematiza a intrínseca relação entre essência e existência marcando, mais uma vez, a diferença do conceito formal de existência frente à linguagem da metafísica. "Em *Ser e Tempo* (p.42) encontra-se a frase grifada: *"A essência do homem é a sua existência".* Aqui não se trata de uma contraposição de *existentia* e *essentia,* porque, de maneira alguma, ainda estão em questão estas duas determinações metafísicas do ser, nem se fala então de sua relação. A frase contém, ainda muito menos, uma afirmação geral sobre a existência (dasein), na medida em que esta designação surgiu, no século XVIII, em lugar da palavra "objeto", deveria expressar o conceito metafísico de realidade efetiva do real. [...] A essência ec-stática do homem reside em sua ec-sistência, que permanece distinta da *exsistentia* pensada metafisicamente. Esta é compreendida pela filosofia medieval como *actualitas.* Kant representa a *exsistentia* como a realidade efetiva no sentido da objetividade da experiência. Hegel determina a *exsistentia* como a idéia que se sabe a si mesma, a idéia da subjetividade absoluta. Nistzsche concebe a *exsistentia* como o eterno retorno do mesmo." Cf. (*Über den "Humanismus",* trad.p. 353).

[103] Conforme consta na primeira parte da nossa pesquisa, seguimos a perspectiva teórica de Loparic, que concebe a via programática da crítica kantiana como uma *Semântica Transcendental.* De acordo com Loparic, a primeira *Crítica* ainda reserva o termo "filosofia transcendental" à semântica dos conceitos teóricos, definida no domínio de objetos do conhecimento (KrV, B 830, n 833). Ao voltar-se para os problemas da crítica da razão prática, Kant ampliou o conceito de filosofia transcendental para abranger também a semântica das representações da razão prática, no domínio de fatos constituídos pelas sínteses práticas. Na terceira *Crítica*, ele faz o mesmo para as representações da faculdade de julgar. Dessa maneira, Kant desenvolveu uma semântica transcendental estendida a todos os conceitos e a todos os juízos *a priori*, sejam eles teóricos, práticos, estéticos ou teleológicos, dando ao seu projeto da crítica da razão pura a amplitude implícita na sua tarefa básica inicial: determinar como são possíveis juízos sintéticos *a priori.* Cf. (LOPARIC: 1999). Ver também (LOPARIC: 2000).

## 1. 2. A pergunta pelo sentido e a estrutura formal da existência

Na estrutura formal da questão do ser, reside o alargamento semântico do conceito de ontologia.[104] Este é possibilitado pela delimitação do conceito formal de existência, que caracteriza um *modo* de ser de um determinado ente. Assim, a formalização da questão reivindica o afastamento da ontologia tradicional, o que implica na *desconstrução* da categoria de existência, uma vez que esta, enquanto categoria modal, determina o ente simplesmente dado. A interpretação fenomenológica visa, não o *que* dos entes, mas o seu *como* e esta perspectiva assinala o abandono da determinação lógico-categorial dos entes, em favor de uma interpretação modalizada pela temporalidade, cuja peculiaridade reside na constituição ontológica da existência e no horizonte aberto para a significância.

Seguindo o horizonte do sentido, consideramos que os temas da significância (*Bedeutsamkeit*) e da referencialidade (*Angewiesenheit*) são determinados pela compreensão apropriativa, uma vez que esta descobre mundo, enquanto estrutura conjuntural aberta, não através de "meditações sobre esta", mas a partir da antecipação do sentido, que é constitutivo do *Dasein,* sendo ativo e transitivo (*aktiven und transitiven Bedeutung*) (SZ, p.105, ST, p.153).

Este caráter antecipativo do sentido assinala o passo distintivo no projeto de *desconstrução.* Considerando que a relação sujeito-objeto é marcada pela necessidade de elaboração sintética, operada pela via do esquematismo, a relação entre o eu permanente e o mundo objetivado, marca o modelo da semântica de Kant. Por sua vez, na construção da *Analítica da Existência,* a estrutura subjetiva é abandonada para dar lugar ao conjunto dos existenciais e sua estrutura modal possível, interpreta à luz da "constituição concreta da existência, ou seja, em seu nexo igualmente originário com a facticidade e a de-cadência do *Desein"* (SZ, §45, ST, p. 9)

---

[104] Cf. SZ, § 7p. 7. ST, p.56

ou, dito em linguagem kantiana, do *Desein* como o "suporte do esquematismo".[105]

Assim, podemos afirmar que a obra *Ser e Tempo* assinala a compreensão originária do *Dasein* como a instância originária do sentido. Assim, Heidegger busca a clarificação do conceito de ser, seguindo o horizonte do sentido e não mais, como acontece na crítica kantiana, das condições de determinação categorial dos entes. O ser não se diz por analogia nem pode ser esclarecido pelo ente. "A generalidade do ser não é a generalidade do gênero". Nesta direção, a pergunta visa o esclarecimento do sentido do ser em geral.

Somente após vir à luz, o que quer dizer ser pode-se esclarecer, o distanciamento entre a compreensão tradicional e a compreensão *(Verstehen)* do sentido do ser em geral. "É a partir da claridade do conceito e dos modos de compreensão explicita nela inerentes que se deverá decidir o que significa essa compreensão do ser obscura e ainda não esclarecida e quais espécies de obscurecimento ou impedimento são possíveis e necessários para um esclarecimento explicito do sentido do ser" (SZ, p. 6 ST, p. 31). Heidegger indica que um questionamento que se desenvolve a partir da pergunta pelo sentido do ser, não encontra repouso na lógica que determina, desde Aristóteles, o modo vigente da ontologia. Por isso Heidegger estabelece, em *Ser e Tempo,* o sentido do "como" hermenêutico que na ontologia fundamental mantém uma relação co-originária com o tempo.

Esta relação, que remete ao sentido, constitui a tarefa fundamental de *Ser e Tempo,* o problema ontológico por excelência. Por isso, a mudança no modo da tematização, com base no alargamento semântico do termo ontologia, permitiu que a questão adquirisse um estatuto ontológico completamente distinto daquele concebido pela tradição, o que culmina na necessidade de *desconstrução* dos pressupostos metafísicos.

---

[105] Cf. STEIN, 1993 e 1997.

No primeiro parágrafo de *Ser e Tempo* Heidegger afirma que, "No âmbito dos conceitos fundamentais da filosofia, e até com relação ao conceito de "ser", é um procedimento duvidoso recorrer à evidência, uma vez que o "evidente", isto é, "os juízos secretos da razão comum" (Kant), deve ser e permanecer o tema explícito da analítica, ( "o ofício dos filósofos" ) (SZ, p. 4 ST, p.30).

No cumprimento desse "ofício" Heidegger concebe que, se a ontologia tradicional, tende para uma conceitualização do ser a partir do ente, privilegiando assim, mesmo sem um fundamento explícito, um determinado modo do tempo - o presente - então é justamente aí que reside o problema da metafísica, ou seja; conceber o ser no mesmo plano do ente como simples presença, e não perguntar pelo ser mesmo, mas reconduzir um ente a outro ente como se o ser pudesse ser determinado categorialmente como ente.

Ora, se a pergunta pelo sentido do ser remete à questão do tempo, então o modo desta relação caracteriza, tanto o abandono da determinação do ser como entidade, quanto a aceitação do tempo como um ente infinito dado. Nesta perspectiva a questão do ser implica na *desconstrução* da concepção tradicional do tempo, de origem aristotélica, que se põe como pilar de toda tradição, a qual Heidegger submeterá ao crivo da analítica, buscando a gênese do conceito de tempo a partir de sua derivação do tempo público para demonstrar, que a pergunta pelo sentido requer a interpretação fenomenológica do conceito vulgar do tempo. A pergunta pelo sentido do ser, implica mutuamente a pergunta pelo tempo.

Desse modo, na ontologia fundamental, a investigação visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Heidegger considera a investigação ontológica uma interpretação que possui sua estrutura prévia e nomeia o conjunto desses

"pressupostos" de *situação hermenêutica.*[106] Referindo-se à ontologia tradicional, Heidegger dirá que "Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, *o sentido do ser* nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental. (SZ, p.11 ST, p.37 it. nosso).

Nesta direção Heidegger alude à questão do ser lembrando que, de tal modo ela "transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico" (SZ, p.2 ST, p.28). A única evidência até então admitida é que sequer convém perguntar por que a questão deve ser posta, mas somente como deve ser conduzida. De uma certa forma podemos dizer que em *Ser e Tempo* a pergunta pelo sentido parece constituir-se num imperativo: *"Deve-se* colocar a questão do sentido do ser". (SZ, p. 2 ST, p.31).

Este imperativo implica, também, em situar um horizonte onde se deve buscar o sentido do ser. Considerando que tradicionalmente o ente é a via de acesso ao ser, mas que o ser mesmo, não pode ser dito remetendo-o a um ente qualquer, Heidegger toma como ponto de partida o ente que questiona em seu ser, a fim de que se esclareça "em qual dos entes *deve-se* ler o sentido do ser". A estrutura formal da questão do ser possibilita, por sua vez, a visualização do questionamento articulado ao sentido, e nessa direção é preciso que um determinado ente seja interrogado. Convém observar que a circularidade que a estrutura da questão comporta, somente torna-se possível em bases interpretativas. A estrutura formal é tríplice e constitui-se pelo *interrogado, questionado* e *perguntado*, porque amarra o fio da questão no lugar de onde ela *brota* e para onde *retorna,* [107] o que caracteriza o círculo hermenêutico interpretativo.

---

[106] Cf. SZ, pp.231-235,ST, p.9-14

[107] Cf.SZ,§ 83, p.436 ST, p.250.

O *Dasein* é o lugar de origem e condição de possibilidade *(Bedingung der Möglichkeit)* do círculo hermenêutico. Dessa forma, não se trata da elaboração de uma teoria geral do ser como resposta à indagação do sentido, mas tão somente de uma investigação demonstrativa, ou seja; mostrativa. No mostrar, que comporta ao mesmo tempo o ocultar, pode-se verificar mais claramente a tentativa de abandono do fundamento de determinação, da necessidade causal que inquieta a metafísica tradicional e, sobretudo dos fundamentos de prova. No desvelamento abre-se o acesso aos entes que vêm ao encontro. Este é propiciado pelo direcionamento prévio compreendido enquanto referimento constitutivo do *Dasein.*

Assim, a partir da determinação da existencialidade *(Existenzialität)* do *Dasein,* a ontologia presente em *Ser e Tempo* estabelece o vínculo hermenêutico que liga a pergunta pelo sentido do ser à *Analítica da Existência*. Com base nesse viés interpretativo é posta a pergunta pela possibilidade da totalidade referencial significativa questão que em *Ser e Tempo* se articula à significância e remete à interpretação fenomenológica do conceito de mundo.

Finalmente, a questão do ser *deve* ser posta pelo ente que é caracterizado em seu ser como existência, e é essencialmente ser-no-mundo (*In-der-welt-sein*). Sendo assim, este ente mantém de início uma relação compreensiva, mesmo que "vaga e ainda mediana" do sentido do ser em geral. Uma vez que a compreensão não pode ser confundida com um saber sobre o ser, do mesmo modo que o horizonte a partir do qual torna-se possível apreender-lhe o sentido, não é algo simplesmente dado, convém colocarmos as seguintes questões: sob que condição torna-se possível conceber o *Dasein* como ponto de partida da colocação da questão do sentido do ser em geral? Como justificar que na compreensão de um determinado ente, reside o ponto de partida do questionamento do sentido do ser em geral?

## 1. 3 O *fato* da compreensão como fato do sentido

Heidegger justifica o ponto de partida do questionamento pelo *fato* da compreensão. Neste reside o diferencial entre o *Dasein* e o sujeito kantiano, por exemplo. O *Dasein* não dispõe de uma estrutura categorial *a priori* que a partir de operações sintéticas possa determinar, esquematicamente, a significação dos aparecimentos. Uma vez que na analítica do *Dasein*, a compreensão que lhe é constitutiva expressa o sentido, podemos considerar que à existência do *Dasein* pertence uma compreensão preliminar de mundo.

Sendo assim, é constitutiva da estrutura existencial do *Dasein,* a abertura para a significância e a referibilidade, uma vez que o fato da compreensão propicia a abertura significante de mundo, e este constitui a estrutura prévia do sentido. Esta direção permite assinalar a *desobjetivação* do mundo e a *dessubjetivação* do homem ou, a diferença entre a estrutura compreensiva do *Dasein,* e a estrutura categorial do sujeito kantiano.

Construída em bases existenciais, a Analítica do *Dasein* se configura também pelo inacabamento, o não ser plenamente a exemplo do sujeito, cabendo unicamente à existência o *modo* da possibilidade, fato que caracteriza o projeto como um estar constantemente em jogo. Nessa direção a questão aqui tratada não reclama uma ordem categorial acoplada ao sistema judicativo. Uma vez que as categorias se aplicam a outros entes, a analítica do *Dasein* é construída a partir da "pressuposição" de existenciais primordiais, porque a sua transcendentalidade caracteriza o esta fora, aberto ao mundo no sentido de ultrapassar.

Por isso a abertura *(Erschlossenheit)* de mundo é, ao mesmo tempo, geradora do estado de inquietação diante do *fato* da própria existência. De acordo com Heidegger, "*essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato*" (HEIDEGGER: 1988; 31). Este é compreendido a partir da facticidade (*Faktizität*), do estar de fato abandonado e entregue a si mesmo movendo-se inicialmente no modo indiferente da medianidade *(Durchschnittlichkeit).*

À medida que Heidegger estabelece, a partir do *fato* da compreensão, o lugar de onde emerge a referêncialidade (*Angewiesenheit*) e a significância (*Bedeutsamkeit*)[108] existência e mundo remetem à unidade ao *Dasein,* portanto. Sendo assim, na *Analítica* de *Ser e Tempo,* este é o único ente que de fato existe e, existindo de um modo distinto de um ser simplesmente dado, a sua existência se difere da "existência de um *factum brutum*". Podemos dizer que o conceito tradicional de existência é *desconstruído.* Em *Ser e Tempo* a existência não se determina mais como atributo do ente, nem se relaciona à categoria da efetividade e por isso não se conecta à realidade ou a determinação da objetividade, a exemplo do que ocorre na filosofia transcendental.[109]

A investigação ontológica se estabelece como abandono dos pré-conceitos arraigados na tradição e geralmente concebidos como pressupostos às vezes inquestionáveis. "Enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente" (HEIDEGGER: 1988; 32). O ser não é o ente, mas torna o ente possível em seu modo específico de ser. Aí reside a diferença ontológica tematizada em *Ser e Tempo* e retomada nos *Problemas Fundamentais da fenomenologia.*

Não é casualmente que ao tratar da estrutura formal da questão do ser, Heidegger cita o *Sofista* de Platão a fim de demonstrar que "O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em μυθον τινα δινγεισθαι" (não contar histórias) (SZ, p.6 SZ, p.32). Aqui se torna

---

[108] Cf. SZ, p.83, ST, p.127.

[109] A *desconstrução* é referendada por Heidegger quando diz: "Exprimimos o fato de não se poder conceber o ente dotado do *modo* de ser do *Dasein,* a partir de realidade e substancialidade com a seguinte tese: *a* substancialidade *do homem é a existência.* A interpretação da existência como cura e a sua delimitação frente à realidade não significa, porém, o fim da analítica existencial. Ao contrário, permitem apenas que os imbricamentos problemáticos com a questão do ser e seus possíveis modos, assim como o sentido de tais modificações, possam emergir de maneira ainda mais aguda: o ente como ente só é acessível se uma compreensão do ser *se* dá: a compreensão do ser como ente só é possível se o ente possui o *modo* de ser do *Dasein*" (SZ, p.212 ST, p.279-280).

explícita o não regresso ôntico, porque o ser *exige* um *modo* próprio de demonstração. Esta passagem assinala também as dificuldades estruturais que a via *construtivo-desconstrutiva* comporta no que diz respeito à discussão em torno da questão da linguagem em *Ser e Tempo,* a qual tende a alargar-se, a partir dos anos trinta, com ênfase na tematização de uma teoria não referencial da linguagem, calcada em enunciados tautológicos ou, em predicados autoreferentes.[110]

Retomando a *desconstrução* do conceito de existência, podemos dizer que esta acontece em consonância com a exigência metodológica inerente à elaboração da estrutura formal da questão do ser. Assim, o sentido delimitativo do conceito de existência, constitui o ponto de partida da *desconstrução,* e assinala a diferença entre o ente concebido sob o *modo* da existência (*Dasein*), frente aos entes intramundanos ou, às coisas como considera a ontologia tradicional.

Neste sentido podemos dizer, em tom kantiano, que Heidegger põe a existência "em seus limites". Existência caracteriza somente a possibilidade de ser sob o *modo da compreensão de ser*[111]. À medida que a categoria tradicional de existência é *desconstruída*, com ela segue também a *desconstrução* da categoria de possibilidade e, conseqüentemente a relação lógica entre necessidade e contingência.

Assim consideradas existência (Dasein) e possibilidade (*Möglichkeit*) se inscrevem no âmbito de uma *modalidade* ontológica, e não mais como categorias lógicas. A ontologia do *Dasein* caracteriza sua finitude que se traduz como temporalidade (*Zeitlichkeit*). Esta, se temporaliza como *modalizações,* uma vez que seu horizonte *ekstático* permite esquemas sem

---

[110] Cf. *Unterwegs zur Sprache, Kants These über das Sein,* e *Zeit und Sein*

[111] "1. *Modo* quer dizer, muito antes, um *como* do ser do ente, que o próprio ente. 2. Este *como* determina o ente *em sua totalidade*. E, em última análise, a possibilidade de cada *como* em geral enquanto limite e medida. 3. Este *como* em sua totalidade é, de certa maneira *prévio.* 4. Este *como* prévio, em sua totalidade, é ele mesmo, *relativo* ao *ser-aí* humano. O mundo, por conseguinte, pertence ao ser-aí humano, ainda que abarque todos os entes, também o ser-aí , em sua totalidade. (*Von Wesen des Grundes,* trad.p 305).

síntese. Nessa direção existência e possibilidade traduzem *como* o *Dasein* se relaciona, sendo também *desconstruída* a função lógica da *relação*, que ontologicamente é compreendida como *abertura* e não mais como *nexus*[112] como acontece no âmbito categorial. O caráter formal da relação consiste em que "toda ação de mostrar" é uma relação, embora nem toda relação mostre. "A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que o *Dasein* se compreende previamente segundo o modo da referência" (SZ, p. 86 ST, p. 131).

## 1.4. Sentido, finitude e temporalidade

Considerando que a *desconstrução* segue a via da interpretação do nexo originário entre ser e tempo no horizonte do sentido, Heidegger dirá que "Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser "é" e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão ontológica" (SZ, p.230 ST, p. 299).

A compreensão ontológica move a construção da *Analítica da existência* que consiste na interpretação dos múltiplos *modos* possíveis de ser do ente que existe. Assim, o sentido da existência, não se confunde com o aparecimento de um ente simplesmente dado entendido como algo real, a exemplo da compreensão tradicional do dar-se das coisas. Heidegger considera que, "Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*. A compreensão fenomenológica depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade" (SZ,p. 38 ST,p. 69-70).

Por isso, o modo de ser do Dasein é o da existência compreendida como possibilidade, estando a modalização do projeto, radicado na temporalidade que é, em sua essência, finita. Para inscrever a estrutura desconstrucional do seu projeto no âmbito da finitude Heidegger dirá, em

---

[112] Cf. KrV, B 201-202/CrP, p.197-198 nota. (Esta aparece somente em B).

sintonia com Kant, que a transcendência do *Dasein* é finita. Essa finitude se radica na existência que, por sua vez, se radica no tempo, mas no tempo *desconstruído* que resulta do abandono da concepção tradicional de tempo, notadamente aquela forma do tempo que opera no esquematismo transcendental. "Finitude é um caráter da própria temporalização" (SZ, p.330 ST, p. 124). Sendo assim, a temporalidade finita do *Dasein,* que resulta da *desconstrução* do conceito vulgar de tempo, fornece a direção do tratado *Ser e Tempo* como uma obra de ontologia, mas ontologia fundamental e não mais fundante, cujo fundamento é um não fundado, um *Abgrund.*

A constituição ontológica do *Dasein,* em relação à estrutura substancial do sujeito moderno resulta, conforme tratamos, da *desconstrução* da existência, da possibilidade, da realidade e do conceito tradicional de tempo. Dessa mudança estrutural, que marca o afastamento da estrutura relacional da subjetividade, se estabelece, em *Ser e Tempo,* um novo paradigma que marca a diferença metodológica (ou violência) no procedimento metodológico que caracteriza a ontologia heideggeriana frente às ontologias tradicionais. Na ontologia fundamental, a relação sujeito-objeto "é posta em crise na medida em que, quando usada como modelo de fundação, ou leva a uma fundação apodíctica, em que há um sujeito absoluto que funda tudo, ou a uma relação que vai ao infinito" (STEIN, 1993, p. 53).

Assim descrito, o "conceito formal de existência" diz primeiramente ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), existir concretamente em meio aos entes intramundanos e aos demais entes que tem o *modo* de ser da existência. Devemos considerar que são as estruturas próprias da existência que originariamente precedem e possibilitam uma teoria do conhecimento, uma vez que a existência *(Dasein) abre* o horizonte de sentido no qual acontece a linguagem.

Mas, o acontecer do sentido, se mostra primeiramente na quotidianidade na qual a existência já carrega, "de início", uma certa compreensão do que quer dizer ser. Metodologicamente, o ponto de partida

marca a diferença e, por isso, assume uma direçao completamente diversa de qualquer analise ate entao empreendida, acerca do que e o homem. A questão desenvolvida é distintivamente ontológica.[113] Nessa direção o *Dasein* é o fundamento da ontologia fundamental, porque, a *compreensão* constitutiva de seu ser inclui, de *modo* igualmente originário, a *compreensão* da constituição modal dos entes que não tem o mesmo *modo* de ser da existência, o instrumento (*Zaug*), que é sob o *modo* de ser para (*Um-zu*) assim como a *compreensão* do ser dos outros *Dasein*.

A distinção entre o *modo* de ser do homem e o *modo* de ser das "coisas", implica em não contrapor homem e mundo como ocorre na relação sujeito-objeto. Assim, existência não diz mais presentidade (*Vorhandenheit),* também não quer dizer exemplar de um gênero de entes, porque o ser que está em jogo na existência do *Dasein* é "sempre meu" *(Jemeinigkeit)*[114], considerando-se que a temporalidade determina a singularidade. Com isto indica-se o conceito formal de existencia. O *Dasein* existe. Ademais o *Dasein* é o ente que eu mesmo sou. (SZ, p. 53 ST, p. 90). Aqui ficam delineadas não somente a singularidade da finitude da existencia, mas o seu sentido haurido das modalizaçoes da temporalidade.

## 1.5 Ontologia fundamental e Semântica transcendental: uma aproximação possível ?

[113] No § 42 de *Ser e Tempo*, Heidegger dirá que "A analítica do *Dasein*, porém, não visa a uma fundamentação ontológica da antropologia. Ela tem por fim uma ontologia fundamental." Ver também *Disputación de Davos* entre Ernest Cassirer e Martin Heidegger. *Kant e o Problema da Metafísica*, sobretudo o § 26 e os *Seminários de Zoollikon*, (23 de novembro de 1965).

[114] "... o ser humano existe num *modo* diferente de todos os outros entes é que ele, e so ele "existe". Essa tese e acompanhada de uma outra, a de que ha distintos sentidos do ser dos entes não humanos, a instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e a presentidade (Vorhandenheit). A diferença entre a existência do homem e esses dois sentidos do ser pode ser explicitada, inicialmente, dizendo que a existência humana é o único *modo* de ser que contem em si a exigencia do seu proprio ultrapassamento, isto e, da nao identidade consigo mesma. Cf (LOPARIC, 1999b p. 203).

A *Analítica existencial* pode ser compreendida como uma analítica da *temporalidade,* uma vez que Heidegger submete à temporalidade a análise preparatória da constituição ontológica do *Dasein.* A forma preliminar de uma análise preparatória, que alcança o modo *mais originário* quando submetida à temporalidade, consiste na colocação do problema da transcendência do mundo, uma vez que o horizonte aberto pela unidade ekstática da temporalidade, possibilita a unidade "fora de si" (*Außer-sich*) e caracteriza a possibilidade do *Dasein* existir de fato como seu mundo.

Mas, é na cura (*Sorge*) que se funda toda abertura uma vez que ela é o fundamento unificador da possibilidade existencial. Assim a unidade ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) deve ser interpretada concretamente, à luz do seu enraizamento na temporalidade, que por sua vez possibilita as articulações da estrutura existencial porque "é, preliminarmente, a condição de possibilidade do ser-no-mundo, em que se funda o ser junto aos entes intramundanos" (SZ, p.351 ST, p.151). Nessa direção, a constituição concreta da cura (*Sorge*), interpretada temporalmente a partir da compreensão *(Verstehen*), disposição (*Befindinlichkeit*) da decadência (*Verfallen*) e do discurso (*Rede*) permite determinar, ontologicamente, como são possíveis os modos das ektases da temporalidade e dos seus esquemas horizontais.

Uma vez submetidos à temporalidade, os caracteres ontológicos do *Dasein,* existencialidade (*Existenzialität*), facticidade (*Faktizität*) e decadência (*Verfallensein*), parecem indicar a estrutura temporal ou a existência do *Dasein* como essencialmente possibilitada pelo tempo, uma vez que a temporalidade esquematiza. Assim, a estrutura da transcendência e o horizonte por ele aberto, comportam modos da temporalização, ou perspectivas específicas possibilitadas pelos esquemas horizontais.

Quando analisadas conjuntamente, a constituição *modal* dos existenciais, e a estrutura temporal das categorias do sujeito transcendental, pode-se dizer, em relação à semântica, que a função sintética operada pelo

tempo no esquema permite o preenchimento de dados e sua determinação objetiva, o que vale dizer que na semântica transcendental o conhecimento é construído a partir de esquemas. No que tange à objetivação, convém observar, que no projeto de *desconstrução* Heidegger desloca a concepção tradicional da relação entre linguagem e significado do âmbito da objetivação. O discurso tem uma estrutura pré-moldada, uma vez que "O exercício originário da interpretação não se acha numa sentença proposicional, mas na recusa e na troca de um instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional "sem se perder uma palavra sequer". A falta de palavra não pode ser entendida como falta de interpretação" (SZ, p.157 ST, p. 215).

É notória a diferença no modo como Heidegger estabelece a base unitária ser-no-mundo, frente à unidade sintética processada no juízo. Uma teoria do significado e da referência, quando pensada em bases judicativas, como na semântica kantiana dos juízos determinantes, pressupõe já as condições de unidade entre sujeito e mundo, que em Kant é resolvida pelas operações de síntese. Em *Ser e Tempo,* a dificuldade que a questão da linguagem apresenta, deve-se ao *desmonte* da estrutura categorial que informa a linguagem da metafísica e do *apriorismo* a ela inerente. Ontologicamente o *a priori*[115] da existência, consiste na possibilidade de acesso do ente existente com entes intramundanos na ocupação. Considerando que mundo, é uma estrutura aberta pela significância, então, o esquema ekstático não pode ser confundido com a relação entre o sentido interno e o externo como ocorre ao sujeito transcendental. O *a priori* kantiano constitui-se como o lugar da síntese, enquanto o *Dasein* esquematiza sem

[115] "Todavia, a abertura do *a priori* não é construção "apriorística". Com E. Husserl, não somente voltamos a compreender o sentido de toda "empiria" filosófica autêntica, como aprendemos a manusear os instrumentos aqui necessários. O "apriorismo" é o método de toda ciência filosófica que compreende a si mesma. Porque nada tem a ver com construção, a pesquisa *a priori* exige a preparação adequada do solo fenomenal. O horizonte mais próximo a ser preparado para a analítica do *Dasein* reside em sua cotidianidade mediana" (SZ, p.50 nota 1, ST, p 87 nota 23).

síntese uma vez que, digamos analogicamente, este ente é antecipadamente a síntese, ou o esquema.

Assim, considerando a compreensão do sentido ontológico da *totalidade estrutural* do *Dasein* como ser-no-mundo, este modo deve ser interpretado como o modo mais próprio, porque constitui a instância prévia a todo conhecer. Assinaladas as diferenças entre a perspectiva ontológica e a interpretação lógica, da semântica de Kant, convém reconsiderar que se por um lado, a determinação do conhecimento na semântica transcendental é possibilitado pelos esquemas transcendentais, por outro, a abertura compreensiva do *Dasein,* no horizonte transcendental, acontece também a partir de esquemas.

Parece soar um tom bem kantiano, falarmos de esquemas ekstáticos e *esquematização* dos existenciais, mas isto apenas indica que os *modos* possíveis esquematizados pela temporalidade, a partir da qual o modo e o sentido dos existenciais se revelam na concreção, caracteriza a estrutura modal da temporalidade na qual mundo se abre em significados. A condição ontica descobre o contexto referencial da totalidade que é propiciada pela abertura da significancia, aquela que caracteriza a unidade ser-no-mundo. Talvez não se configurasse forçoso afirmarmos que uma reconstrução da cura (*Sorge*) pode oferecer condições passíveis de aproximação entre a semântica transcendental e a interpretação da estrutura da referência e da significação, a partir dos esquemas ekstáticos em *Ser e Tempo.*

Em analogia com Loparic, consideramos a possibilidade de extrair uma interpretação semântica dos existenciais que de forma peculiar, indicaria uma estrutura significativa que esquematiza sem sínteses, mas abre modos possíveis de sentido e significação. Uma semântica dos existenciais[116] seria

[116] Quando nos referimos à semântica dos existenciais como uma semântica da temporalidade, estamos assumindo, assim como faz Loparic na interpretação semântica de Kant, um uso peculiar do termo semântica. O termo serve para designar a estrutura significativa das temporalizações da temporalidade em sua concreção. Aqui convém lembrar o que diz Loparic aludindo à sua concepção de semântica. "O meu termo "semântica transcendental" é usado precisamente para designar aquela parte da lógica transcendental

uma semântica da temporalidade, constituída a partir da interpretação da estrutura prévia que possibilita a referência e do significado, na articulação ontológica concreta, de uma unidade estrutural que em suma, é temporal.

## 1.6 A *esquematização* dos existenciais como *modalidades* da temporalidade

A análise dos esquemas da temporalidade requer, primeiramente, a interpretação dos modos estruturais constitutivos do *ser-no-mundo* concebidos como estruturas ontológicas fundamentais da *existência.* Considerando que o método é fenomenológico, então está em jogo a produção de "conceitos fundamentais", não porque fundam ou determinam, mas porque em sua estrutura ontológica, eles indicam um horizonte de abertura, cujo sentido prévio precede, por isso, qualquer separação entre o teórico e o prático. "Enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial *a priori* (*existenzial-apriorisch*), "antes" de toda "atitude" e "situação" do *Dasein,* o que significa dizer que ela se acha em toda atitude e situação de fato" (SZ, p.193 ST, p.258)

Os existenciais da compreensão *(Verstehen)* da disposição *(Befindlichkeit)* do discurso *(rede)* e da de-cadência *(Verfallen)* são submetidos aos esquemas horizontais (*horizontalen Schemata*) *ekstáticos* do porvir, *(Zukunft)* do vigor de ter sido *(Gewesenheit)* e da atualidade *(Gegenwart)* como *modalidades* da temporalidade. A unidade desses esquemas possibilita um nexo que é originário entre as remissões de ser-para (*Um-zu*) e ser em função de (*Worum-willen*), possibilitados pela unidade ekstática da temporalidade (*ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit*) na qual o mundo aberto pertence ao ente, que à cada vez, é seu mundo.

---

de Kant que estuda "*que* e *como* certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas [...] unicamente *a priori* (KrV, B 80). Trata-se, sim, de um *uso ampliado* do termo semântica". LOPARIC, 2000, p. XXIII, it. nosso.

A partir do exposto, convem considerar que a delimitaçao existencial do conceito de esquema possibilita a constituiçao ontologica do mundo. Na análise preparatória, que trata da conjuntura e da significância (*Bewandtnis und Bedeutsamkeit*), Heidegger assinala que a problemática ontológica da mundanidade deve realçar uma "oposição extremada" ao conceito tradicional de mundo. Na repetição da analítica heideggeriana, a unidade das remissões de significância são submetidas à temporalidade ou, dito de outro modo são esquematizadas.

Assim, "Na medida em que o *Dasein* se temporaliza, [...] o mundo se temporaliza na temporalidade" (SZ, p. ST, p. 167), uma vez que a unidade de mundo e *Dasein,* não é produzida ou sintetizada como objetivação, a exemplo do modo como acontece no esquematismo transcendental, mas é esquematizada horizontalmente, as remissões conjunturais são abertas e modalizadas pela temporalidade.

O esquema transcendental, conforme vimos, é produzido como atividade de um sujeito que comporta a auto-atecção, e é dotado de uma "faculdade fundamental", chamada imaginação transcendental[117]. Em contraposição, o esquema existencial é possibilitado porque o *Dasein* na abertura horizontal, transcendente em direção ao ente e "a transcendência não consiste na objetivação, mas esta pressupõe aquela". Em sintonia com a transcendência e fundando-se na unidade horizontal da temporalidade o mundo é transcendente, o que indica que a unidade horizontal dos esquemas possibilita o nexo originário que Heidegger chama significância.[118]

*Desconstruído* o sujeito, não há mais lugar para a auto-afeção, uma vez que a disposição (*Befindlichkeit*) assinala a existência de fato sentida e compreendida, no modo da ocupação junto aos entes intramundanos e da preocupação com a co-existência dos outros. A concreção da constituição estrutural é modalizada pela temporalidade. Heidegger chama indicação

[117] O tema é tratado no II Capítulo desse tese.
[118] Cf. SZ, pp 352-356. ST, pp 165-168.

formal (*formalen Anzeige*) as determinações fundamentais do *Dasein*. Mas se perguntamos o que nessa constituiçao e indicado, Heidegger diz que "indica uma constituição ontológica, mas também só isso" (SZ, p. 114 ST, p. 165). Assim, uma vez que a constituição ontológica tem sua condição de possibilidade *mais originária* no esquematismo horizontal, este pode ser considerado "o fenômeno ainda mais originário, que sustenta ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural da cura" (SZ, p.ST, p.261).

Considerando que na analítica preparatória a unidade do esquema esktático da temporalidade traduz a totalidade estrutural da *cura*, caracterizada pela *existencialidade, facticidade* e *decadência (Verfalen)*, Heidegger visualizara então, a possibilidade de um *indício mais originário*, na temporalidade. Assim, os esquemas configuram modos temporais específicos de abertura. Nesta direção, é digna de nota também, a desconstrução do conceito de tempo, no modo como este opera no esquematismo transcendental, e da afecção a partir da qual o mundo é dado ao sujeito. A *desconstruçao* do sujeito transcendental e do conceito de mundo remetem por isso à *desconstrução* da estrutura categorial a partir da qual o sujeito transcendental opera.

A cura (*Sorge*) é interpretada não como soma ou dedução de partes, mas a partir da ocupação concreta na qual se revela a facticidade *(Faktizität)* do *Dasein*. Nesse sentido, as ekstases prefiguram essa unidade *Dasein* e mundo uma vez que a unidade ekstática comporta uma estrutura referencial significativa que precede qualquer teoria do significado. Esta estrutura prévia, aberta concretamente, indica as condições favoráveis para uma interpretação da totalidade da cura (*Sorge*) como uma semântica originária ou semântica existencial.

### 1. 7 Esquematismo, semântica e temporalidade

Nesta direçao, passamos agora a analisar os esquemas dos existenciais considerando que para cada existencial tem primazia um determinado esquema, mas que esta primazia não suprime a unidade ekstática do porvir, *(Zukunft)* do ter sido *(Gewesenheit)* e da atualidade *(Gegenwart),* uma vez que estes são momentos constitutivos da temporalidade. Mas, cada esquema ou ekstase é ao mesmo tempo independente e co-originário possibilitando, assim, uma abertura horizontal nos modos próprio e impróprio, cujo sentido da temporalização, é autentico ou inautêntico.

Estes modos das temporalizações, assim como o sentido por elas indicado, não caracteriza relações de oposição, nem modos de determinação, mas indicam uma diferença modal advinda do fato da existência do *Dasein* como possibilidade. É porque é essencialmente sua possibilidade que o *Dasein* escolhe os modos da propriedade, da impropriedade ou a indiferença para com eles na medianidade. (Durchschnittlichkeit). Uma vez que os esquemas são modalizados de acordo com o sentido projetado pelo *Dasein*, "Os dois modos se ser *propriedade e impropriedade* – [...] fundam-se no fato de a existência ser determinada pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade do *Dasein* porém, não diz "ser" menos nem um grau "inferior" de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do *Dasein* em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres" (SZ, 43, ST, p.78)

Sendo assim, a interpretação da constituição temporal concreta do esquema da compreensão é primordialmente o porvir *(Zukunft)*, o da disposição é o ter sido *(Gewesenheit)*, enquanto o esquema da decadência e do discurso é o da atualidade *(Gegenwart)*. A abertura *(Erschlossen)* compreensiva do *ser possível* que o *Dasein* é se determina pelos *modos* da propriedade *(Eigentlichkeit)* e da impropriedade *(Uneigentlichkeit)* que não são modos opostos, mas modificações ekstáticas do esquema da compreensão.

Assim, o modo no qual o *Dasein* se decide a partir da sua existência originária, Heidegger nomeia antecipação (*Vorlaufen*). Este se diferencia do esquema no qual o Dasein se projeta a partir de si mesmo, mas em relação à ocupação (*Besorgen*), no âmbito da preocupação cotidiana com as tarefas, a partir das quais o *Dasein* espera. O esperar (*das Gewärtigen*) caracteriza o porvir inautêntico e a diferença entre o sentido autêntico e o inautêntico consiste no modo próprio da abertura como antecipação (*Vorlaufen*) ou naquele modo impróprio que Heidegger nomeia como o esperar (*das Gewärtigen*).

Ao esquema do porvir impróprio, corresponde a atualidade imprópria, considerada como presentificação (*Gegenwärtigen*), enquanto no porvir próprio a atualidade caracteriza o instante (*Augenblik*). Em suma, o sentido do esquema da compreensão inautêntica caracteriza um esperar que esquece e presentifica, enquanto na compreensão autêntica o esquema tem o modo da antecipação que se repete no instante.

Considerado como unidade ekstática da temporalidade, o esquema no modo proprio de temporalizaçao da compreensao, indica que no instante, nada pode ocorrer. Considerado como atualidade em sentido proprio, o instante deixa *vir ao encontro* o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar "em um tempo". É importante ressaltar, que o *instante* não pode ser compreendido na perspectiva vulgar do tempo, como o *agora em que* algo se dá. O instante permite que algo venha ao encontro do *Dasein*, uma vez que o seu *poder-ser* em sentido próprio e originário tem sempre o caráter de deixar vir a si mesmo, de antecipar-se, de estar adiante de si, no sentido de transcender a si mesmo.

Sendo assim, o sentido próprio da antecipação revela-se no vir-a-si da *de-cisão*. Neste, o *Dasein* é *re-petição*, *(Wiederholung)* e assume o que desde sempre já é: o seu sentido, sua finitude mesma, sua possibilidade mais extrema, ser e não mais *poder-ser*. De acordo com Loparic, "Aqui nos defrontamos com um modo peculiar de diferença, distinta dos metafísicos, e

mais profunda: a diferença entre poder nao-mais-ser e ainda estar-aí-no-mundo. É desse hiato temporal-conceitual entre ainda-não e não-mais, constitutivo do ser humano, que se origina na *urgência* de o homem decidir sobre o sentido da presença como tal. [...] Ter que responder pelo sentido do ser significa, na origem, ter que responder a essa diferença.

Ao assumir o não mais poder-ser como estar abandonado ao nada da morte, o *porvir* é compreendido como o que já sempre foi, e não como futuro, ou seja, o *porvir* é compreendido como o *vigor de ter sido*. É na medida em que o *Dasein* vem a si num *porvir*, que a *de-cisão* se atualiza. Delineados horizontalmente os esquemas enquanto ekstases *modais* da temporalidade, esta estrutura se revela diametralmente oposta à compreensão tradicional do tempo compreendido a partir da tripartição, presente, passado e futuro ou, como permanência sucessão e simultaneidade, tal como comparece, por exemplo, nos *Princípios* transcendentais de conexao empírica, nas *Analogias da Experiência* (KrV, A161/B200. CrP,p.197).[119]

Tradicionalmente o tempo não comporta o sentido do *porvir* do *vigor de ter sido* e da *atualidade*. Conforme vimos o *porvir* constitui o esquema em que o *Dasein* vem a si quer de modo próprio ou impróprio. Ora, se o *vigor de ter sido* advém do *porvir*, então o *porvir* de ter sido deixa vir-a-si o *in-stante,* que não constitui um lapso de tempo, mas marca a unidade ekstática co-originária do conceito formal de esquema. Assim, *Porvir* não significa um agora, que não tendo ainda se tornado "real", algum dia o será. *Porvir*

[119] Convém ressaltar que Heidegger faz uma advertência quanto às expressões que utiliza quando trata das modalizações da temporalidade. Primeiramente ele diz que as expressões oriundas do que ele denomina *conceito vulgar de tempo*, por exemplo, as expressões presente, passado e futuro, assim como tempo subjetivo e objetivo, e ainda, a dualidade imanente e transcendente, devem ser mantidas à distância do sentido no qual em *Ser e Tempo* a *temporalidade* e considerada. Se Heidegger faz esta advertencia ela indica que *de início e na maior parte das vezes*, o *Dasein* se mantem no *modo* da *compreensão imprópria*. Esta é regida pelo *conceito vulgar de tempo*, e toma o tempo nas acepções de presente, passado e futuro.

significa o advento em que o *Dasein* vem a si em seu *poder-ser* mais próprio e nesse sentido é a antecipação que torna o *Dasein propriamente* porvindouro.

Com a interpretação da estrutura da cura (Sorge) como formalização do esquematismo existencial, as *modalizações* dessa estrutura no esquema traduzem o sentido compreensivo e interpretativo do fenômeno do como (*das Als-Phänomen*), interpretado à luz do esquema. Heidegger observa que aquilo que a compreensão atualiza, não tem primeiramente o modo de "meras representações", uma vez que o mundo circundante e as remissões conjunturais que constituem a rede referencial significativa, acontecem no âmbito da ocupação de fato. Mas nesse mesmo âmbito, o esquema da compreensão imprópria, que espera e esquece no modo da presentificação, tente a tornar a atualização reflexiva, e nessa direção Heidegger observa: "...para que a reflexão possa se mover no esquema do "se-então", (*wenn-so*) é preciso que a ocupação já compreenda. [...] Aquilo que é interpelado como o "se" já deve ser compreendido *como isto ou aquilo*" (SZ, p. 359 ST, p. 160).

Delineado o conceito formal de esquema, podemos dizer que a interpretação do esquematismo horizontal, uma vez que os esquemas não se configuram como operadores sintéticos nem são possibilitados pela afecção, permitem que em sua constituição ekstática se revele o sentido expresso nas *modalizações* da temporalidade, o que assinala a possibilidade de considerarmos o esquema dos existenciais, como uma semântica dos existenciais. Determinada a estrutura ontológica do *Dasein,* enquanto condição de possibilidade do sentido e da significação, tanto no sentido autêntico quanto no inautêntico, a compreensão interpretativa abre significados, porque a constituição existencial, é a condição ôntica da descoberta e da abertura significativa.

Com base na constituição do mundo como significância, "no sentido de um sistema de relações", o caráter peculiar que uma interpretação semântica comportaria, em analogia com a semântica lopariciana, consistiria

nos resultados alcançados pelo esquematismo, que pode ser considerado como a condiçao concreta e mais originaria da cura (Sorge), uma vez que a base unitária ser-no-mundo em sua compreensão pré-ontológica do contexto de remissões, sempre se refere e se compreende de acordo com o modo da referência, que constitui a mundanidade do mundo.

Assim, a estrutura modal da temporalidade e os esquemas horizontais, a partir dos quais o sentido e as modalizações possibilitam a determinação de diferentes estruturas significativas, indicam em relação à filosofia kantiana, a *desconstrução*, não somente das categorias de possibilidade e existência, enquanto categorias modais, mas a *desconstrução* do esquema da modalidade. No esquematismo transcendental Kant define assim a modalidade: " o esquema da modalidade e suas categorias, (são) o próprio tempo como correlato da determinação de um objeto, se e como o objeto pertence ao tempo". (KrV, B185/A145, KrP, p. 186).

Se a ontologia fundamental fosse determinada com base na concepção tradicional do tempo, então o *Dasein* seria concebido como algo que se da e transcorre no tempo, como ente dado no tempo. E se assim fosse, " [... ] a cura tornar-se-ia algo simplesmente dado. De acordo com as modalizações da *temporalidade,* o *Dasein* enquanto existe de fato é sempre o *vigor de ter sido*, e só pode ser o *vigor de ter sido* enquanto é, por isso este nunca é passado. Convém observar, que em *Ser e Tempo* a temporalidade constitui o tempo originário, aquele que Heidegger encontrara na imaginação transcendental quando interpreta o esquematismo. Mas convém observar, que "A temporalidade não "é", de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza" (SZ, p. ST, p. 23).

Dizer que a temporalidade temporaliza significa dizer que ela esquematiza nos *modos* possíveis de si mesma, enquanto condição que possibilita referência e significado. Uma vez que o esquematismo existencial pode ser considerado como uma semântica originaria, à medida que as

modalizaçoes se constituem em acessos significativos, abertos horizontalmente no sentido e nos modos proprio e improprio, entao e a partir desses modos que a estrutura significativa é interpretada. No *modo* da *temporalidade* imprópria, aquela na qual o *Dasein* se mantém *de início e na maior parte das vezes,* a dominante *compreensão* vulgar do tempo, nivela o caráter ekstático da *temporalidade* própria e originária, no modo da presentificação.

## 1. 8 *Desconstrução* e gênese das *modalidades* do tempo

Quando aludimos a uma interpretação semântica dos existenciais, consideramos que a constituição existencial do *Dasein* comporta, em sua determinação ontológica, uma semântica mais originária e prévia a qualquer teoria do significado. Semântica existencial pode traduzir semântica temporal, uma vez que a temporalidade determina o modo e o sentido, constituindo-se como via de acesso à referência e ao significado. Quando Heidegger diz que a temporalidade temporaliza, isto significa que ela esquematiza, que possibilita significado. Mas, a compreensao das temporalizações implica um retorno à gênese das modalidades do tempo, uma vez que destas se pode extrair a estrutura do conceito vulgar de tempo interpretado como sucessão de agoras.

Heidegger considera que a compreensão vulgar do tempo surge do *modo* impróprio e do sentido inautêntico modalizados pela *temporalidade*, pautado no *agora* como "presente" e pensado como tempo infinito. No *modo* próprio e originário, no qual a *temporalidade* se temporaliza primordialmente no *porvir*, esta primazia comporta o sentido da antecipação enquanto na acepção vulgar, o *Dasein* desvia o olhar de si e neste desvio se consolida a *representação infinita* do tempo.

Segundo o que podemos apreender da interpretação das *modalizaçoes* da *temporalidade,* uma vez que elas determinam o sentido dos

esquemas e estes permitem que os entes sejam compreendidos e interpretados em função do *Dasein,* torna-se necessário compreender porque e *como* o tempo do mundo que lhe pertence, modifica e encobre sua originária estrutura interpretativa.

A partir da interpretação vulgar do tempo, o *Dasein* concebe um tempo infinito e uma infinitude do tempo como um transcorrer, numa seqüência infinita de *agoras.* Heidegger não nega a legitimidade da compreensão vulgar do tempo, mas submete sua gênese ao crivo da *repetição*, e prescreve "seus limites" uma vez que a compreensão vulgar perde seu direito, quando se arvora ser a medida do "verdadeiro" conceito de tempo e, a estabelecer o único horizonte possível para interpretá-lo.

Ao circunscrever a tradição ontológica em seus *limites,* Heidegger afirma que, *deve-se colocar a questão do sentido do ser* (§2), e aí ele refere-se ao tempo; *deve-se* mostrar *que e como a problemática central de toda ontologia funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo* (§ 5); e *deve-se* perguntar de saída se e até onde [...] a interpretação do ser está tematicamente articulada ao fenômeno do tempo" ( §6). Uma vez que Heidegger concebe a *repetição* como um "imperativo ontológico", orientado pelo tempo, ele se volta para as "estações decisivas" da tradição ontológica considerando que a perspectiva transcendental do tempo, apontada por Kant, representa o primeiro passo para a dimensão da temporalidade (*Temporalität*).

Nessa direção, a *repetição* da questão do ser, no horizonte do tempo, pode ser vista como uma retomada da perspectiva transcendental, o que indica que o diálogo com Kant será determinante na elaboração da ontologia fundamental, uma vez que Heidegger confessa ter levantado a questão central de *Ser e Tempo* a partir de Kant[120]. Mas, Heidegger dirá que Kant teria recuado diante da questão central de sua obra, o esquematismo,

[120] *Cf. Kant und das Problem der Metaphysik,* especialmente o Prólogo a quarta edição

uma vez que a conexão decisiva entre o tempo e o *eu penso*,[121] permaneceu obscura, porque era calcada na aceitação do sujeito cartesiano e na concepção aristotélica do tempo.

A interpretação heideggeriana do tempo se move na direção *desconstrucional* desse conceito, por isso, convém assinalar que sob o crivo do método e longe de ser considerado como um momento negativo da existêncialidade do *Dasein*, o círculo hermenêutico traz à luz a legitimidade do tempo público como um outro *modo possível* e, portanto, oriundo da temporalidade própria. Mas, o passo *desconstrutivo* se dirige primeiramente ao modo como a história da ontologia reconheceu a função ontológica originária do tempo. Esta remonta precisamente aos "diversos *modos* de dizer o ser" que se vincula à contagem do tempo, concebido por Aristóteles[122] como "medida do movimento segundo o antes e o depois" [123].

> "O tratado de Aristóteles sobre o tempo é a primeira interpretação desse fenômeno, legada pela tradição. Ele determinou, de maneira essencial, toda concepção posterior do tempo, inclusive a de Bérgson. Ademais, pela análise do conceito aristotélico de tempo, tornar-se-á claro, retrospectivamente, que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas apresentadas por Aristóteles. Isso significa que a orientação ontológica de Kant é grega, não obstante todas as diferenças que uma nova investigação comporta".( SZ, p.26 ST, p.55)

---

[121] De acordo com Stein, "Quando Heidegger exige de Kant que deveria ter feito uma analítica existencial em lugar de uma analítica transcendental, ele sabe que faz uma exigência que Kant não poderia satisfazer e, ao mesmo tempo, estabelece já as balizas para a sua obra e para continuar aquilo que, em Kant, ficara impossibilitado: estabelecer o princípio transcendental, desde as condições da própria existência humana". Stein, 2000, p. 111.

[122] Sobre a relação entre a fenomenologia heideggeriana com a filosofia de Aristóteles ver, por exemplo, o curso ministrado por Heidegger, em Friburg, no semestre de inverno de 1921-1922 dedicado à interpretação fenomenológica de Aristóteles, bem como o curso de 1924 sobre a doutrina das paixões, que toma por base o segundo livro da Retórica e ainda o Curso do semestre de inverno de 1924-1925 dedicado à Ética a Nicômaco e o curso de 1925-1926 Sobre o problema da verdade em Aristóteles. Acerca da relação aristotélica com a filosofia de *Ser e Tempo,* Cf. Volpi 1992.

[123] Aristóteles. *Física, IV,* 219 b. *apud.*. SZ, p.241 ST, p.233.

Nesta direção, trata-se de buscar a genealogia dos pressupostos fundantes da interpretação vulgar do tempo, a medida em que este encobre o acesso compreensivo à significância constitutiva da mundanidade do mundo, na qual os entes se adequam ao sentido e não à percepção. O encobrimento é apontado por Heidegger como o lugar de origem da preeminência da estrutura predicativa e não da estrutura prévia constitutiva do *Dasein*. Tradicionalmente, ao tratar das determinações do ser, fica encoberta a pergunta pelo seu sentido assim como a determinação mais originária das modalidades do ser, calcadas na estrutura prévia constitutiva do *Dasein,* a que possibilita mais originariamente uma semântica e por isso pode fundar todas as ontologias.

Ao retomar a concepção aristotélica, como o *modo* de determinação fundante da concepção moderna de tempo, sobretudo na forma subjacente como ela aparece na teoria kantiana[124], Heidegger indica que a trajetória da investigação requer a interpretação do tempo do mundo e da intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*) assim como a gênese do conceito vulgar de tempo (*vulgärenzeitbegriff*). Esta interpretação se justifica não somente porque a pergunta pelo sentido do ser, tem suas raízes no fenômeno do tempo, mas também porque se deve explicitar como o tempo que se torna público e datado, a partir da interpretação das ocupações, tem sua origem num esquema da temporalidade originária.

*Desconstruir* o conceito de tempo a partir da temporalidade, assinala também que em toda tradição filosófica "a tentação de se passar por cima da

---

[124] Mesmo considerando que a nossa pesquisa se volta para o diálogo que Heidegger estabelece com Kant, é importante assinalar que, de acordo com Heidegger, a determinação aristotélica do tempo funda a concepção tradicional de tempo, sobretudo na modernidade com Kant e Hegel. Em *Ser e Tempo,* Heidegger dedica o § 82 à análise da concepção hegeliana do tempo assinalando na nota 136 que "Com a primazia do nivelamento do agora, fica claro que também a determinação *hegeliana* do tempo segue os rastros da compreensão *vulgar* do tempo, ou seja, também do conceito *tradicional* de tempo. Pode-se mesmo dizer que o conceito *hegeliano* de tempo foi *diretamente* haurido da *Física* de Aristóteles.[...] A referência ao nexo direto entre o conceito *hegeliano* de tempo e a análise *aristotélica* do tempo não deve considerá-lo como uma "dependência". Deve chamar a atenção para a *envergadura ontológica de princípio dessa filiação* na *Lógica* de Hegel". SZ, pp.433-434 ST, pp.246.

finitude" nasce da imposição de um conceito determinado de tempo, considerado infinito. Esta consideração revela, ainda mais profundamente, o nivelamento e "o encobrimento do tempo do mundo, inseridos nessa interpretação, e com isso, da temporalidade em geral" (SZ, p.424 ST, p.236). Heidegger prossegue sua investigação em *Ser e Tempo,* na tentativa de desentranhar os critérios adotados nas fundações das teorias do tempo o que quer dizer, buscar a origem do conceito vulgar de tempo, e o encobrimento e nivelamento da finitude na qual "o *Dasein* leva em conta o tempo sem, no entanto, compreender, existencialmente, a temporalidade" (SZ, p.404 ST, p.214).

Ao examinar a origem do conceito vulgar de tempo, vulgar caracteriza seu aspecto público e divulgado. Mas o tempo se torna público com a abertura de mundo no âmbito da ocupação e da descoberta dos entes intramundanos, tanto no modo de ser do que está à mão, quanto no modo do ente simplesmente dado. O encobrimento acontece, porque no mesmo horizonte em que o Dasein compreende o ente intramundano como coisas simplesmente dadas, ele interpreta igualmente o tempo como ente simplesmente dado. Mesmo considerando que a significância pertence à estrutura do agora, enquanto este é tempo do mundo, o tempo pronunciado nessa contagem do agora como um fluxo, permite que a significância e a datação sejam encobertas, porque o horizonte dessa interpretação, não permite que o *Dasein* torne acessível para si, o mundo, a significância e a possibilidade de datação.

São essas estruturas que permanecem encobertas e o encobrimento, de forma originária, pertence ao fenômeno. Uma vez considerando que uma semântica existencial, tem sua possível possibilidade nas modalizações da temporalidade, então a análise do conceito vulgar de tempo, se faz necessária porque o encobrimento da estrutura da significância e da possibilidade de datação implica no encobrimento do conceito

ontológico de mundo, ou seja: da temporalidade originária em seus modos e sentido mais autêntico.

Considerando que o *Dasein,* lançado na decência, se perde no âmbito das ocupações, nesse perder-se de si, consiste a fuga de si que encobre suas possibilidades mais próprias, uma vez que se perde o sentido autêntico da compreensão interpretativa.

Nesse horizonte a *desconstrução* do conceito de tempo implica na *desconstrução* da estrutura subjetiva a partir da qual este é considerado, quer enquanto ente pertencente à natureza, constitutivo da *physys*,[125] ou enquanto distensão da alma, como considerara Agostinho,[126] como forma pura do sentido interno, conforme Kant[127] ou como o totalmente abstrato, acolhedor do espírito, como o concebera Hegel. Aqui importa assinalar que a retomada da interpretação heideggeriana do tempo, acontece em função da interpretação dos esquemas existenciais, enquanto modalizações da temporalidade. Os esquemas existenciais substituem as construções explicativas pela descrição significativa, a que chamamos semântica dos existenciais enquanto expressão do sentido da temporalidade.

---

[125] No livro IV da *Física* (Δ 11, 219 b ls) Aristóteles diz " O tempo é isso, a saber, o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior".Heidegger diz, a propósito deste enunciado que "Por mais que, á primeira vista, essa definição possa parecer entranha, ao se delimitar o horizonte ontológico-existencial do qual Aristóteles a retira, ela mostra por si mesma "evidente" e autenticamente haurida. Para Aristóteles, a origem do tempo assim revelado não constitui problema. Sua interpretação do tempo movimenta-se, sobretudo, na direção da compreensão ontológica "natural". Mas como esta compreensão e o ser nela compreendido tornam-se um problema de princípio para a presente investigação, a análise *aristotélica* do tempo só poderá ser tematicamente interpretada, *após* se resolver a questão do ser. E isso de maneira que ela conquiste um significado de princípio para a apropriação positiva do questionamento crítico e delimitado da antiga ontologia".(SZ, p.421 ST, p. 233)

[126] Nas *Confissões,* Livro XI, Agostinho dirá "Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão;* mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria de admirar que não fosse a da própria alma" p.226. Heidegger observa que a concepção vulgar do tempo sempre o remete à alma ou ao espírito, mesmo quando sua orientação ainda se acha distante do sujeito. *Cf.* (SZ, § 81, pp. 420-428 ST, pp.232-241)

[127] Na *Crítica da Razão Pura, Estética Transcendental, § 5,* Kant dirá que "O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior. Realmente, o tempo não pode ser uma determinação dos fenômenos externos; não pertence a uma figura ou a uma posição etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno. Cf. KrV, § 5,CrP, p.73.

Vimos precedentemente, que a propriedade e a impropriedade são *modos* da temporalidade originária e que o *Dasein* cotidiano, temporalizando nos modos impróprios, encobre e nivela o sentido originário do tempo. De início o que parece assinalar uma falta, demonstra um direito, uma vez que a estrutura da existencialidade está incluída "*a priori* na cotidianidade". Neste *modo* de ser cotidiano do *Dasein*, o esquema da compreensão e interpretação, acontece predominantemente no *modo* da impropriedade e em sentido inautêntico. Sendo assim, também "*a representação vulgar do tempo possui um direito natural*".(SZ, p.426 ST, p.239).

Ao submeter ao crivo da *repetição* a gênese da compreensão vulgar do tempo, Heidegger reconhece o seu direito, mas prescreve-lhe "os limites". Interessa, na gênese do conceito de tempo, compreender não sua legitimidade, mas saber em que medida a tradição tem conseguido encobrir e sequer perguntar, como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental, e com que direito o tempo funciona ainda como critério distintivo das diversas regiões do ente.

A função atribuída tradicionalmente ao tempo, como critério ontológico distintivo dessas diversas regiões, considera que um ente *temporal* é distinto de um ente "não temporal" e dentre os entes *temporais* estão incluídos os processos naturais e os acontecimentos históricos. Quando se trata dos entes *não temporais* entre eles estão incluídas as relações numéricas e espaciais. Mas, Heidegger observa que ao sentido *atemporal* das sentenças se opõe, costumeiramente, o curso *temporal* de sua articulação e expressão. Ainda no que tange ao ente *temporal*, prevalece a distinção entre o finito e o eterno ou *supratemporal* e Heidegger diz que é justamente aí, o lugar onde a tradição cava um "abismo" entre o *temporal* e o *supratemporal* para depois tentar estender uma ponte entre ambos.

Se com o termo *temporal* o ente é determinado como sendo e estando a cada vez no tempo, esta determinação tradicional não teria sido suficientemente examinada, e em conseqüência disso, a questão do tempo

permaneceu na mais completa obscuridade. Em suma, a *desconstrução* visa compreender como a importância ontológica "verdadeira" do tempo pode haurir-se de uma determinação tão ingênua. Em sua análise da compreensão vulgar do tempo, Heidegger afirma que, "Dentro do horizonte da compreensão "vulgar", o "tempo" caiu, por assim dizer, "por si mesmo" nessa função ontológica "evidente" e nela se manteve " (SZ, p.18 ST, p.46). Nesse sentido, parece tornar-se ainda mais clara, a intenção confessada por Heidegger, em *Kant e o Problema da metafísica,* de fazer de Kant um porta-voz a favor da sua própria questão do ser, uma vez que o considera como o primeiro e único a reconhecer nesta questão um problema.

## 1. 9 Tempo do mundo e publicidade

Na *Analítica Existencial,* fica demonstrado que, enquanto de fato o *Dasein* existe o "fator tempo" vem à tona antes mesmo de qualquer pesquisa temática, e isto se verifica pelo *fato* do *Dasein* já "contar com o tempo" e por ele orientar-se isto quer dizer que as estruturas do *Dasein* só podem ser interpretadas a partir da *temporalidade.* A esta pertence o que Heidegger nomeia tempo do mundo, que é conectado tanto à *concepção vulgar de tempo,* quanto à *intratemporalidade.* O tempo do mundo é aquele no qual o *Dasein* de início e na maior parte das vezes acontece; é o tempo da banalidade cotidiana de sua *ocupação.*

Uma vez que os entes não são considerados como coisas ou aparecimentos dados no tempo, a *intratemporalidade* caracteriza o modo do ente que está à mão, *(Zuhanden)* assim como o modo do ente simplesmente dado *(Vorhanden)*, ou seja, os utensílios com os quais o *Dasein* se ocupa na lida cotidiana, e o ser-simplesmente-dado destes entes que se mostra na interrupção da rede de referências constitutiva do *ser para...* [128]. Enquanto

[128] A *intratemporalidade* é o conceito chave para compreendermos como na desconstrução não somente a coisalidade e o caráter objetivo dos objetos se funda numa

entes *intramundanos* eles nunca podem ser chamados de entes *temporais*, porque o ente não dotado do caráter de *Dasein* é desde sempre um ente *atemporal*. Estes, a medida em que se constituem somente como utensílios para o uso do *Dasein,* são mediados pela ocupação e não dotados de existência, por isso são *intratemporais*. O nexo do ente *temporal,* o *Dasein*, com o ente *intramundano*, o utensílio, se mostra na abertura compreensiva e interpretativa do *Dasein,* estrutura da qual é haurida a significância.

Na relação do *Dasein* com a instrumentalidade do ente *intramundano* disponível, se mostra uma modalidade da temporalização da *ocupação:* a *impropriedade.* Esta se guia ingenuamente pelo ter ou não ter tempo. Imerso na *cotidianidade* o *Dasein* entrega-se ao *mundo* e nele *decai.* Mas, da *decadência* é retirada a compreensão ontológica do ente *intramundano* com o qual o *Dasein ocupa-se* primeiramente. A ocupação nunca pode ser vista como objetivação, porque a *destruição* da estrutura subjetiva implica na desobjetivação e, nesse sentido, as modalizações da temporalidade, são *modos* de acesso. O que se abre primeiramente na rede referencial é o ente *intramundano,* e não aquilo que a tradição nomeou simples coisas ou objetos.

Mas, o *Dasein* cotidiano também se *preocupa* com os outros *(Mit-sein)* e se mantém numa interpretação mediana da *ocupação* articulada no *discurso* e pronunciada na linguagem (*Sprache).* A modalidade decadente do discurso e da compreensão se mostra no falatório (*Gerede*) na curiosidade, *(Neugierig)* e na ambiguidade, *(Zweideutigkeit).* Esta modalidade imprópria constitui o esquema horizontal da atualidade. Neste esquema, cujo sentido inautêntico não permite a modalidade própria do instante, o *Dasein* ocupado

---

determinação vulgar do tempo, mas também para demonstrar que o ente intramundano não é um dado exterior que afeta o interior do sujeito a exemplo de uma representação fundada no espaço e no tempo, tal como acontece na filosofia kantiana, por exemplo. O ente *intramundano* é, porque o *Dasein* primeiramente compreende o que quer dizer "ser". Um tratamento mais aprofundado deste tema comparece no próximo Capítulo desta tese.

planeja, providencia e diz: *então* tal deve acontecer... *antes* disso ser concluído... *agora* vai se recuperar o que *outrora* malogrou e fracassou.

Heidegger esclarece, que nesta modalidade da ocupação mediana o tempo pronunciado como *então* ou como *outrora*, são também interpretados como um *agora.* Isto porque o *então,* é sempre um *então quando...* o *outrora,* é sempre um *outrora quando...* e todo *agora*, é um *agora em que...* Mas, esta estrutura remissiva é só aparentemente evidente, embora nela esteja apoiada a datação (*Datierbarkeit*), que mantém um nexo entre a modalidade imprópria da compreensão e o tempo originário e por isso deve ser compreendida como *modificação.*

Imerso na *ocupação* e mesmo quando não verbaliza, o *Dasein* sempre pronuncia, mesmo que distraidamente, um *agora em que...,* um *outrora* e um *então.* Isto quer dizer, que antes mesmo de enunciar acerca do utensílio ou apetrecho com o qual se ocupa, ele elabora previamente uma compreensão que é sempre significativa, quer dizer, ele interpreta antes de pronunciar e, por isso, pode discorrer mesmo que de *modo impróprio*, tomando o *agora* como presente sempre de modo atualizante.

Contudo, a impropriedade não dá a compreender que o *agora* interpretado é uma modificação do tempo constitutivo da existência e que na essência da datação fica encoberto, o que poderia ser reconhecido por ter-se aberto *ekstaticamente;* a temporalidade. "Porque, na unidade ekstática da temporalidade, compreendida junto a possibilidade de datação, embora não tematizada e nem reconhecida como tal, o *Dasein* sempre já se abriu como ser-no-mundo. " (SZ, p.408 ST, p.218).

## 1. 10 O tempo pronunciado como origem da linguagem pública

No modo atualizante do tempo pronunciado, se funda a interpretação dos entes *intramundanos* como coisas simplesmente presentes, ou objetos *simplesmente dados* à cada vez. No tempo público pronunciado reside a

comprovação mais elementar, de que aquilo que foi interpretado na publicidade provém, mesmo que modo impróprio e num sentido inautêntico, da *temporalidade* do *Dasein.* Assim, tudo que o *Dasein* diz no tempo pronunciado, diz a partir da ocupação cotidiana. Considerando que esta estrutura da datação atualizante tem sua origem na constituição ekstática da *temporalidade* essencial do *Dasein,* então é porque brota da *temporalidade* que o tempo pronunciado é também oriundo da temporalidade, mas de modo impróprio, como tempo do mundo, datado e determinado a partir de entes *intramundanos* que se oferecem à *ocupação.*

Mesmo quando prescinde de toda determinação *temporal* e de todo cálculo do tempo, a *ocupação* deixa tempo para si mesma, se dá tempo. Comprova-se assim que a datação do tempo parte sempre daquilo de que a *ocupação* se ocupa no mundo circundante *(Umwelt).* Ocupado com os afazeres do dia-a-dia e imerso no impessoal, o *Dasein* esquece e foge de si. Essa fuga caracteriza o desvio da temporalidade própria que o constitui. Conceber o tempo como algo que "passa" continuamente, se constitui também, numa *modalização* da temporalidade no sentido inautêntico da *atualização,* no esquema impróprio da presentidade.

A conseqüência extraída do modo impróprio do tempo pronunciado, é que nele o *Desein* espera, esquece de si e presentifica: Por isso, na interpretação cotidiana do *agora,* o indeciso *perde seu tempo* na *ocupação* de múltiplos afazeres, e por isso no seu discurso ele diz: *não tenho tempo,* como se o tempo fosse um ente dado. É da interpretação de um tempo permanente que o indeciso retira a idéia de "perda" e "falta" de tempo. Fundada na estrutura do agora, a in-decisão é o fundamento do esquecimento e da fuga de si pelo tempo compartimentado em presente, passado e futuro. O que demonstra a impropriedade da linguagem publica e sua determinação ontológica inadequada, à medida que o modo impróprio do tempo dita a sua origem.

Quando temporaliza de modo próprio, o esquema da antecipação e da repetição, têm seu sentido autêntico no esquema próprio do instante, em que o *Dasein* vem a si. Considerando a horizontalidade do instante e seu sentido autêntico esquematizado no modo próprio, o *Dasein* decidido sempre *tem tempo* porque a temporalidade da *de-cisão* tem o caráter de *in-stante* que se sustenta no *porvir* do *vigor de ter sido*, no sentido da consistência própria e histórica do *si-mesmo*. Convém observar a radical diferença entre o *In-stante e* o *agora* e que conseqüências esses modos têm, na consideração ontológica do mundo, como significância, uma vez que a compreensão interpretativa do Dasein se inscreve no âmbito da temporalidade e da estrutura modal das temporalizações.

# CAPÍTULO II

## A temporalidade como fundamento autoconsistente do *si-mesmo*

### 2.1 O *sentido temporal* do *poder-ser-todo*

Este capítulo propõe a análise do fundamento autoconsistente do si-mesmo (*Selbst*), a partir da aclamação do próprio-impessoal e da ultrapassagem do impessoal e da interpretação pública, uma vez que o clamor da consciência é possibilitado pelo fato da existência (*Dasein*) como cura *(Sorge*). Nessa direção, objetivamos analisar a interpretação formal da consciência, enquanto clamor da cura (*Sorge*), alcançada pelo passo *desconstrucional* da tradicional concepção de consciência, uma vez que a interpretação ontológica do si mesmo (*Selbst*) não corresponde nem ao tradicional conceito de substância nem ao de sujeito.

A partir da análise das modalizações da temporalidade nas quais se estabelecem o *eu penso* e o si-mesmo, tentaremos demonstrar que tanto no

discurso cotidiano do eu, na esfera da impessoalidade, quanto na aclamação do clamor, como discurso do silêncio que conclama o si-mesmo, os modos da temporalidade determinam o perder-se e o poder-ser (*Seinkönnen*) si mesmo (*Selbst*), uma vez que o pra quê da decisão acontece na existencialidade (*Existenzialität*) do *Dasein*.

Assim, convém assinalar que a *desconstrução* do conceito tradicional de tempo traz conseqüências que implicam na *desconstrução* da estrutura da subjetividade e dos fenômenos a ela referidos, uma vez que mundo, seja considerado como objeto de conhecimento do sujeito transcendental, ou ontologicamente compreendido como pertencente ao *Dasein,* implica uma consideração do tempo, conforme já dissera Kant.

Vimos que na semântica transcendental de Kant o tempo funciona como critério determinante das operações cognitivas e delimita a função do "eu penso" no âmbito da atividade representacional. Na Analítica heideggeriana, com a delimitação ontológica do conceito de existência (*Dasein*), a temporalidade determina os caracteres essenciais do *Dasein*, como esquemas modalizados pela temporalidade a qual em sentido próprio, possibilita a *autoconsistência* do *si-mesmo*.

De acordo com os modos da temporalidade, o poder-ser do *Dasein* inclui tanto a modalidade própria quanto a imprópria. Mas, o modo próprio ou impróprio nada tem a ver com sentimentos ou representações e tão pouco diz respeito a algum tipo de atividade que seria determinada pela "estrutura mental". As modalidades são modos concretos de remissão. Assim, a possibilidade quer dizer modificação da situação do *poder-ser*, enquanto o transparecer da existência de fato, em diversos graus e *modos* possíveis de *poder-ser*. Mas, o *poder-ser si-mesmo* é de início retirado da cotidianidade na qual o *Dasein* espera, empreende e lida com o que é passível de ocupação. Neste modo de temporalização, inautêntico e impróprio, se caracteriza o discurso cotidiano do eu, notadamente do "eu me ocupo".

A análise do discurso cotidiano do eu demonstra em que medida a temporalidade determina o poder-ser do *Dasein,* e como o "eu" pronunciado na medianidade é compreendido, de modo impróprio, como algo evidente. Uma vez que a *cura* (*Sorge*) se constitui concretamente como unidade e sentido do projeto primordial compreensivo, essa unidade comporta os fenômenos existenciais da morte da consciência e do débito, temas tratados no âmbito das ciências ônticas, a exemplo da antropologia, da psicologia e da biologia. Inscritos também no domínio das ciências históricas, estes temas se encontram, em grande medida, fundamentados na concepção cristã de mundo e, por sua vez, orientados por uma visão onto-teo-lógica.

Aqui nos interessa delimitar o campo de origem da totalidade da *cura* (*Sorge*) e do "eu" pronunciado no *modo* de um substrato permanente. O sentido ontológico da existência caracteriza um afastamento do "permanente" (tempo), tanto no sentido substancial do eu quanto no sentido escatológico do acontecimento histórico, reservado para a "eternidade". Acontecendo de um *modo* essencialmente histórico e finito, o ser-no-mundo nada tem de permanente porque mesmo a facticidade de ser reside somente no *fato* de existir, e não num eu, que "deve poder acompanhar todas as minhas representações", a exemplo do sujeito transcendental, e ainda ser o fundamento da culpabilidade, uma vez que se mantém a expectativa de um dia ter que "prestar contas da vida".

A existência em sua determinação ontológica é mundana, e o mundo assim considerado, nunca poderia ser algo dado como um objeto é dado a um sujeito. Sendo assim, a abertura compreensiva e disposta do *Dasein*, possibilitada pela compreensão (*Verstehen*) e disposição (*Befindlichkeit*), dispensa o conceito de representação e afecção, porque uma vez que mundo, em sentido ontológico, é constitutivo da existência, não convém considerar o mundo enquanto conjunto de objetos dados, no modo de representações a um eu que seria afetado pelas coisas.

Com a *res cogitans* cartesiana, a subjetividade é determinada como um eu pensante e sua radicalização ocontece com Kant, na medida em que a coisa pensante adquire o estatuto da transcendentalidade. Assim, o eu permanente que em sua substancialidade guarda a característica de poder ser "numericamente idêntico", está indissociavelmente ligado à concepção do tempo como o que "transcorre" e "passa" infinitamente, desmembrando-se historicamente em passado, presente e futuro, assumindo, por fim, o ponto de partida e de determinação das interpretações tradicionais das "vivências", que por sua vez, legitimam a concepção tradicional de consciência, assim considerada enquanto consciência culpada, na medida em que carrega consigo o peso do passado e a expectativa do futuro, enquanto o tempo presente continua passando.

O modelo do sujeito deixa um claro indício, de que somente um eu com capacidade de pensar, reflexiva e conscientemente "sobre" o mundo, que por sua vez lhe é dado como representação, pode sentir-se ainda, dentro de seus "estreitos limites cognoscitivos", culpado e devedor. Heidegger considera que o fundamento da consciência culpada, o "eu me culpo", reside no lugar onde se originam e para onde convergem as idéias de bem e de mal, ou seja, onde são geradas as concepções de boa e de má consciência responsáveis pelo sentir-se devedor e culpado.

A consciência culpada incide diretamente na concepção ingênua da morte, como a espera de algo que um dia virá. Esta é interpretada como a espera do tempo de "prestar contas". Mas, à culpa e ao débito se inclui, historicamente a espera de uma vida futura, também a realizar-se num tempo que ainda está por vir.[129] Ora, ao conceber a consciência como clamor da

---

[129] "Do tempo de uma vida humana devemos distinguir ainda o tempo em que se dá o *progresso* da espécie humana. [...] O tempo da *história do logos humano*, em que são feitas as sucessivas tentativas de legislação *a priori* sobre os assuntos humanos, tampouco é o tempo infinito da intuição. Embora não possua uma duração determinada, encontra-se limitada pelo horizonte *escatológico* de um reino da graça que a razão projeta sobre a história da espécie". Cf. LOPARIC, 1992, 54

cura (*Sorge*), Heidegger dirá que "O clamor "se faz" contra toda espera e mesmo contra toda vontade" (SZ, p.275 ST, p.61).

Ao nos debruçarmos sobre a ontologia fundamental, compreendemos estão porque a cada vez que o círculo se *repete,* torna-se um imperativo para Heidegger, a *desconstrução* das teorias da subjetividade e da consciência, seguindo o fio condutor do tempo. Isto resulta de uma visão prévia adequada permitida pelo método, a qual exige uma parada uma pausa, a fim de tornar mais aguda "o elã da investigação".

> "Uma reflexão autêntica sobre o método – que se deve distinguir de discussões técnicas vazias – esclarece, ao mesmo tempo, o *modo* de ser desse ente tematizado. Apenas o esclarecimento das possibilidades, exigências e limitações metodológicas da analítica existencial é que poderá assegurar a transparência necessária conforme o passo fundamental, qual seja, o desentranhamento do sentido ontológico da cura" (SZ, p303 ST, p.95).

## 2.2 O eu penso e o limite ontológico da existência (*Dasein)*

É somente a partir do estabelecimento dos limites do conceito de existência, compreendido no âmbito da temporalidade finita, que o poder-ser-todo do *Dasein*, como poder ser si-mesmo, se traduz no sentido próprio da temporalidade. Neste ponto, convém fazer algumas considerações. a) O *Dasein* existe numa unidade estrutural, cura (*Sorge*) concebida como *totalidade* uma vez que ela comporta, existencialmente, a estrutura das *modalidades* da temporalidade como possíveis modificações constitutivas do ser do *Dasein.* b) Se a cura (*Sorge*) não se configura como uma soma ou composto de partes, nem as *modalizações*[130] podem ser concebidas como atributos qüididativos, a exemplo das categorias, perguntamos então como o

[130] Cf.SZ § 62, p.305 ST, p.97

*poder-ser-todo* advindo da diversificação modal, pode determinar ontologicamente o caráter finito da existência, como essência da temporalidade?

Primeiro deve-se considerar que na abertura projetiva, tanto o eu quanto o si-mesmo devem ser concebidos *existencialmente,* isto porque a agudeza da questão está na determinação ontológica do nexo entre *cura* (*Sorge*) e si-mesmo, à medida que "do ponto de vista ontológico, a cura não pode ser derivada da realidade e nem construída segundo as categorias de realidade" (SZ, p.318 ST, p.111). Nesta direção, Heidegger pergunta, em que medida a filosofia tomou como problema o si-mesmo, quando pôs em questão o eu? Assim como o tempo foi tradicionalmente concebido como uma seqüência de *agoras* simplesmente dados, também o eu, a exemplo da *res cogitans* cartesiana, passa a ser determinado como algo simplesmente dado, a partir do qual se deduz o *sum,* sem uma determinação prévia do modo de ser da existência.

Em suma, ao dirigir-se à tradição ontológica Heidegger pergunta como é possível a relação entre o eu substancial, o tempo e o seu nexo com o conceito de existência. Somente assim torna-se possível a distinção entre existência e realidade, porque "do ponto de vista ontológico, a cura (*Sorge*) não pode ser derivada da realidade e nem construída segundo as categorias da realidade" (SZ, p.305 ST, p.111). Ser-no-mundo não quer dizer ser pensante, mas ente existente. Contudo, a *totalidade* da *cura* na medianidade se ancora no *eu* sou este ente. Aqui, tendo em vista o discurso cotidiano do eu, Heidegger retoma o diálogo com Kant, assinalando que "Os caracteres de "simplicidade", "substancialidade" e "personalidade" que Kant, por exemplo, colocou à base de sua doutrina "Dos paralogismos da Razão Pura" brotam de uma autêntica experiência pré-fenomenológica" (SZ, p.318 ST, p.112)

Mas, o que a análise heideggeriana tenta demonstrar é que a questão de fundo, tal como é tratada nos *Paralogismos*, não reside somente

na demonstração de Kant acerca da insustentabilidade das teses ônticas contidas nos caracteres da substância da alma; o problema reside na possibilidade do nexo entre o tempo e o eu penso, ou seja, a discussão visa a problematização do conceito de existência concebido essencialmente como temporalidade, enquanto via de acesso ao si-mesmo.

Quanto trata dos *Paralogismos da Razão Pura* Kant dirá que, o eu precede a experiência *(Erfahrung),* mas o ato de pensar, a efetivação do "eu penso" somente é possível com base numa representação empírica; condição única de operações lógicas. Assim, a apreensão da existência não se configura na representação empírica do sujeito. O eu é somente a mera consciência que acompanha todos os conceitos.[131] "Por este "eu", ou "ele", ou "aquilo" (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X" (KrV, A 346). Kant adverte dizendo que quando tomamos o sujeito que se conhece unicamente pelos seus pensamentos, que são seus predicados e do qual não se tem isoladamente nenhum conceito, uma vez que necessitamos previamente da representação do eu para formular qualquer juízo, nos movemos, conforme diz Kant, num "círculo perpétuo". Assim considerada, a existência dada na consciência do pensamento, não determina de forma real a existência desse sujeito. Aqui se compreende porque a questão de fundo consiste em saber se o que é experimentado onticamente, pode ser interpretado ontologicamente através das categorias.

Ora, se a categoria de existência só pode ser aplicada a algo que se determina objetivamente e, se a existência contida no eu é indeterminada (algo em geral = X), então esta noção de existência não se identifica com a categoria de existência. Neste sentido, o "eu penso" é então apreendido

---

[131] "... a apercepção transcendental ou pura se abstrai explicitamente de todo o empírico, incluída a sensação, já que não existe representação não empírica determinada do sujeito (não existe intuição intelectual), se segue que o sujeito pensante, cuja existência esta dada ou "contida" na consciência do pensamento, só pode ser caracterizado como "algo em geral = X"". Cf. ALLISON, 1992, p.427.

como "eu ligo", "eu combino". O ato de reunir tem por base o eu, o *subjectum* a consciência e nesta direção o sujeito lógico seria a estrutura formal do representar e não uma representação. Heidegger dirá, que na análise kantiana do eu se verificam dois pontos positivos: a) Kant não reconduz onticamente o eu a uma substância; b) mantém o eu como "eu penso". Contudo, o eu é mais uma vez apreendido como sujeito, ou seja; é concebido num sentido ontológico inadequado uma vez que a subjetividade não caracteriza o si-mesmo, mas somente a constância de algo simplesmente dado que deve poder acompanhar sempre as minhas representações.[132]Assim, "O ser do eu é compreendido como realidade da *res cogitans*" (SZ, p.319 ST, p.113).

Heidegger dirá que na indeterminação kantiana do eu contata-se a falta de uma tematização adequada do eu considerado como "eu-sou-e-estou-no-mundo e essa falta teria permitido que o eu fosse reconduzido a um sujeito isolado que de forma indeterminada "acompanha todas as minhas representações". Em suma, Heidegger considera que a questão tratada nos *Paralogismos* remete, de igual modo, ao problema do mundo tal como é tratado na *Refutação do Idealismo* (KrV, B275, CrP, p.243).

Seguindo esta via, podemos então compreender porque no sexto parágrafo de *Ser e Tempo* Heidegger afirma que faltou a Kant um nexo entre o tempo e o "eu penso". Na interpretação de Heidegger, teria faltado a Kant, uma análise do eu concebido como sendo-e-estando-no-mundo, uma vez que esta conduziria ao si-mesmo enquanto solo fenomenal originário, no qual se desentranha a existência decidida. Assim, a questão ontológica do si-

---

[132] Kant, sem dúvida, evita separar o eu do pensar sem, no entanto, colocar como ponto de partida do "eu penso" o "eu penso alguma coisa" e, sobretudo, sem ver na determinação fundamental do si-mesmo a "pressuposição ontológica" do "eu penso alguma coisa". [...] Se, por alguma coisa, compreende-se um ente *intramundano,* então se pressupõe implicitamente o *mundo*; e exatamente esse fenômeno é que também determina a constituição ontológica do eu, caso deva ser possível o "eu penso alguma coisa" SZ, p. 321 ST, p. 114.

mesmo deve ser arrancada do dizer-eu de um modo contínuo e simplesmente dada.

Nesta direção, o poder-ser-si-mesmo é deve ser alcançado na singularidade originária, que a *repetição* desconstrucional das teorias da subjetividade se põe metodologicamente como disciplina necessária e ininterrupta do questionamento existencial. "O si-mesmo só pode ser lido existencialmente no poder-ser si-mesmo em sentido próprio, ou seja, na propriedade do ser do *Dasein* como cura. A partir dela é que se esclarece a *consistência do si-mesmo* enquanto pretensa permanência do sujeito" (SZ, p.322 ST, p.116).

## 2.3 O discurso fugaz do "eu"

Convém assinalar que também o eu pronunciado, ou si mesmo assumido de modo próprio, se inscrevem como questões que se movem na direção da interpretação do tempo e implicam, por isso, na interpretação do mundo, que se orienta pela interpretação do *Dasein*. Uma vez que o si-mesmo, como poder ser mais próprio, é de início autointerpretado pelo *Dasein ao dizer eu*, então o *eu sou* pronunciado na cotidianidade é um pronunciamento do si-mesmo, mas qual é o sentido do *eu* e do si-mesmo? O eu pronuncia-se de início no *modo* das ocupações cotidianas, no "discurso fugaz" das ocupações. Mas, é justamente nas ocupações que o *Dasein* perde-se de si mesmo, envolvendo-se na publicidade e decaindo[133] no impessoal, o que caracteriza fuga e o esquecimento de si ou, uma

[133] Na carta a Jean Beaufret, Heidegger retoma e esclarece o termo de-caída empregado em *Seim und Zeit*. "O esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente pensado em sua essência, é o sentido da *"decaída"* nomeada em *Ser e Tempo.* A palavra não se refere a uma queda do homem, entendida sob o ponto de vista da "filosofia moral" e ao mesmo tempo secularizado, mas nomeia uma relação essencial do homem com o ser no seio da referência do ser à essência do homem. Por conseguinte, as expressões preparatórias *"autenticidade"* e *"inautenticidade"*, usadas como prelúdio, não significam uma distinção moral existencialista, nem "antropológica", mas a relação ek-stática do ser humano com a verdade do ser porque é a primeira a ter que ser pensada." Cf. Carta a Beaufret, trad. p.357.

modalidade imprópria de temporalização. Ao significar-se, onticamente, a si mesmo, o *Dasein* não *vê* sua constituição fundamental como ser-no-mundo.

Heidegger considera, por isso, que ao dizer *eu,* o *Dasein* está se pronunciando como ser-no-mundo numa modalidade imprópria, característica do impessoal, uma vez que conduz à fuga de si-mesmo. Pronunciar *eu*, na medianidade, quer dizer *eu* sou eu mesmo, todo mundo e ninguém. Este modo caracteriza a generalidade do gênero, a universalidade da subjetividade, a estrutura indeterminada do eu, a ausência da singularidade, da existência como "sendo sempre minha". Interpretado a partir do fio condutor da *destruição,* o *eu* não se refere à unidade da consciência, não caracteriza um *eu ligo*, tão pouco é análogo à objetivação formal do *cogito* cartesiano.[134]

Para a ontologia tradicional, o *eu* e o si-mesmo constituem sustentação como substância e sujeito. Mas Heidegger adverte que "O fato do discurso "ôntico" e natural do eu passar por cima do conteúdo fenomenal do *Dasein,* significada no eu, *não justifica, de modo algum,* que a interpretação ontológica do eu *também passe por cima* e imponha um horizonte "categorial" inadequado à problemática do si-mesmo". (SZ, p. 322 ST, p. 115).

Se o dizer *eu* tem por base o *Dasein* na sua cotidianidade mediana e, se nesta o si-mesmo é esquecido, dando lugar predominante ao *eu-me-ocupo*, o *eu* pronunciado é tão somente o *eu* simples, constante e vazio. A *desconstrução* do eu, permite demonstrar que o *Dasein* de início, e na maioria das vezes, projeta suas possibilidades, numa modalidade imprópria do tempo. O *eu* pronunciado quer dizer somente o ente que desde sempre *eu mesmo sou*, no-mundo e junto-ao-mundo. De acordo com Loparic,

---

[134] De acordo com Gadamer, "A palavra chave com a qual Heidegger enfrentava então a tradição da metafísica era: destruição. Sobretudo destruição da conceitualidade na qual se movia a filosofia moderna, em particular o conceito de consciência, de *res cogitans* de Descartes, para ele totalmente indemonstrado do ponto de vista ontológico". Cf.GADAMER, 1987, p.140.

> "Eu sou" significa, em *Ser e Tempo,* "eu estou habitando", "eu estou morando", no mundo que eu mesmo abro e projeto. Esse demorar-se no Aí, na clareira (*Lichtung)* do mundo-projeto, não é um existir ocioso, um subsistir indiferente e inerente, mas um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros. O sentido pleno de "eu sou" é o fenômeno composto do estar-ai-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-afim-de-outros, cujos elementos são todos coorigínários, irredutíveis. É essencial notar aqui que o ocupar-se é um deixar ser, deixar surgir, manifestar-se" (Cf.LOPARIC,1995).

Mas, se o dizer *eu* não significa um não ser si-mesmo, o poder-ser-si-mesmo, também não quer dizer um afastar-se do mundo ou um voltar-se para a interioridade ensimesmando-se numa consciência vazia. Ser si-mesmo é poder decidir-se pela recuperação de uma escolha, é poder *testemunhar,* em sentido próprio, essa modificação ou a *modalidade* da temporalidade aberta no impessoal na qual o *Dasein* de início, e na maior parte das vezes se perde. Na precedente análise dos existenciais das *modalizações* da temporalidade, a partir das quais os esquemas são possíveis, ficou já explicitada que o fato da compreensão da existência do Dasein, é a sua facticidade. Compreender-se como existência comporta também, compreender o *modo* de ser dos demais entes; este é o sentido do duplo primado do *Dasein.*

Contudo, convém ainda considerar que enquanto o *Dasein* só pode compreender-se como ser mundano, então o decair no mundo é próprio de seu ser. Sendo assim, ele escolhe as possibilidades, tanto o abandono na decadência do impessoal quanto a decisão pelo *poder-ser* a partir de si mesmo. O *modo* mais imediato no qual o *Dasein* se perde no impessoal, encobre e deixa indeterminado o *quem* "propriamente" escolhe. Mas a impropriedade enquanto modalidade da temporalidade, só pode modificar-se na decisão, de sair do impessoal e voltar-se propriamente para *si-mesmo.*

Esta escolha consiste num outro modo de compreensão, que é modalizada pela temporalidade própria.

Assim, possibilidade de ser o *Dasein* já desde sempre é, mas a possibilidade de poder-ser si-mesmo necessita ainda do *testemunho*. Este é uma conclamação que não se confunde com um anúncio indiferente porque a compreensão do aclamado se traduz num querer-ter-consciência. O *testemunho,* enquanto é um discurso do silêncio "transforma-se em presteza para a angústia".

## 2.4 O clamor como discurso do silêncio

Heidegger apresenta o *testemunho*, como aquilo que na auto-interpretação cotidiana é conhecido por todos como *voz da consciência.* Mas a referência à consciência, requer a consideração das inúmeras avaliações e interpretações que tradicionalmente se faz da *consciência.* Assim Heidegger afirma que a consciência consiste num fato (*Tatsache*) dúbio, mas é justamente esse fato e a multiplicidade de suas interpretações, que "*provam* que aí reside um fenômeno originário do *Dasein* (SZ, p.268 ST, p 53)".

Na análise heideggeriana a interpretação da consciência como fenômeno da existência distancia-se da interpretação teológica, e da consciência moral traduzida como *apelo à consciência* e *voz da consciência.*

Uma vez que a interpretação ontológica do fenômeno da consciência não busca provas empíricas a fim de legitimá-la, e nem interessa legitimar sua *voz,* porque ontologicamente a consciência não se deixa submeter a provas e objeções, por isso ela se abre à compreensão, e como tal pertence ao *modo* de ser radicado no discurso: "A análise mais profunda da consciência a desentranha como *clamor.* O clamor é um *modo* de *discurso.* O clamor da consciência possui o caráter de *aclamação* do *Dasein* para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no *modo* de *conclamar* o seu ser e estar em débito mais próprio" (SZ, p.268 ST, p.54).

É a partir da compreensão ôntica cotidiana que Heidegger elabora a interpretação existencial da consciência. Ele extrai os fundamentos ontológicos daquilo que a interpretação tradicional conceituou e compreendeu como *teoria* da consciência. A interpretação existencial é assim submetida ao crivo do que Heidegger nomeia em *Ser e Tempo* interpretação vulgar da consciência, no intuído de delinear em que medida a consciência testemunha um poder-ser próprio do *Dasein.*

Interpretada como clamor, este se mostra como possibilidade de escuta. Compreender o aclamar é *querer ter consciência.* É o aclamar que abre a possibilidade do *Dasein* querer ser-si-mesmo o que mostra o nexo entre a aclamação e a decisão. "A aclamação é uma reclamação proclamadora: proclamar a possibilidade de, em existindo, assumir em si-mesmo, o ente lançado que é. (SZ, p.287 ST, p.75). Sendo assim, a consciência não dá algo a compreender. Ao contrário, sua interpretação existencial parte de um dado indiferente, o pronunciar *eu.* A consciência pode ser vista como aquilo que abre o *Dasein* para o seu *poder-ser.* Nesse sentido a abertura permite que o *Dasein* possa ser o seu *mundo* e, desse *modo*, está presente para si mesmo".

Mas o *poder-ser* que o *Dasein* é projeta suas possibilidades, a partir de si-mesmo ou as retira do mundo, na modalidade imprópria que caracteriza o impessoal. Decaindo no impessoal, ele se auto-interpreta publicamente, porque sendo com-os-outros, ele *ouve* o outro, se perde na publicidade do falatório *(Gerede)* e esquece de dar ouvidos a si-mesmo. A impessoalidade é o *modo* de ser que ouve tudo que não é propriamente o si-mesmo, mas é também nesse modo que o *Dasein* encontra o si-mesmo no impessoal. Assim, comprova-se que as modalizações da temporalidade determinam a existencialidade do *Dasein,* e é justamente no fato de existir e ser temporalmente determinado, que reside a possibilidade da recuperação da escolha. Para isso, é preciso interromper o dar ouvidos impróprio e impessoal. Esta possibilidade reside na aclamação que não comporta

mediação alguma e nesse modo reside o significado do clamor, o que o distingue da interpretação tradicional da consciência, uma vez que neste a modalidade temporal do discurso se articula como compreensão, mas não como verbalização.

> "Esse clamor rompe o dar ouvidos ao impessoal em que o *Dasein* não se ouve quando, de acordo com seu próprio caráter, desperta um ouvir que, em tudo, se contrapõe ao ouvido perdido. Se este se caracteriza pelo "ruído" da ambigüidade múltipla e variada do falatório quotidianamente "novo", o clamor deve clamar sem ruído, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade. *O que assim clamando se dá a compreender é a consciência"* (SZ, p.271, ST, p.56).

Assim, se a consciência possui o caráter de discurso, é do discurso mesmo que deve ser retirado o discursado. No *modo* da cotidianidade o que torna o discurso acessível aos outros é ser comunicado, verbalizado na linguagem. No clamor, aquilo que constitui o referido do discurso é o aclamado. É pelo si-mesmo que o clamor aclama e não pelo *eu* vazio da convivência na publicidade cotidiana. O clamor ultrapassa, assim, a decadência: "Porque apenas o *si-mesmo* do próprio impessoal é aclamado e forçado a ouvir, o impessoal sucumbe em si-mesmo. [...] *no ultrapassar*, o clamor empurra o impessoal, absorvido nas considerações públicas, para a insignificância. O si-mesmo, porém, é levado pelo clamor para si mesmo, ao ser privado, na aclamação, desse refúgio e esconderijo. [...] o si-mesmo que, por sua vez, não é senão no *modo* de ser-no-mundo" (SZ, p.273 ST, pp.58-59).

Sendo assim, a interpretação da consciência como clamor, só pode ser compreendida enquanto se configura como um discurso do silêncio. A compreensibilidade do discurso não verbal se insere na abertura constitutiva do *Dasein* que é, antes de tudo, antepredicativa. Nesta direção, o conceito formal de consciência se diferencia da interpretação vulgar, quer como faculdade da alma, entendimento, vontade, sentimento ou simplesmente um

misto destas. Nessa direção, o ente aclamado não pode tornar-se objeto de avaliação nem se empenhar na curiosidade do exame da "vida interior", interpretando-a ou tentando fazer uma "analítica" das profundezas da alma. Por sua vez, ser si mesmo não significa, um trancar-se na interioridade separado do "mundo exterior", aliás, ser si mesmo traduz o sentido da existência, a antecipação do nada. Contudo, mesmo que o clamor não seja feito de palavras, ele não se confunde com uma indeterminação vazia no seu silenciar. "O discurso da consciência sempre e apenas se dá em silêncio. Não somente nada perde em termos de percepção, mas até leva o *Dasein* aclamado e conclamado a silenciosidade de si-mesmo" (SZ, p.273 ST, p.59).

## 2.5 O ser da existência e o nada de *si-mesmo*

Disposto na estranheza do nada, o *Dasein* clama o seu poder ser si-mesmo. À medida que o si mesmo é mundo e finitude, a fuga do mundo é fuga de si e caracteriza a estranheza experimentada na angústia *(Angst)* que determina a singularidade de poder sentir-se no nada do mundo. "*Nada* "mundano" pode determinar quem clama em seu modo de ser. Ele é o *Dasein* em sua estranheza, o ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa, o fato "cru" no nada do mundo" (SZ, p.276 ST, p.63). Sintonizado pela angústia o clamor aclama para a silenciosidade, por isso a interpretação ontológica da consciência tem a tarefa de demonstrar que esta é compreendida como *testemunho* do poder-ser mais próprio e somente isso.

Do ponto de vista da noção de consciência, construída sob a égide dos pressupostos metafísicos, a partir dos quais se funda a teoria da subjetividade, o conceito existencial de *débito* permanece ainda obscuro, uma vez que o conceito de tempo, que determina o conceito de consciência, não permite que a existência seja concebida como um acontecer histórico que se estende entre o ser (nascer) e o nada (morrer).

Ora, tendo em vista que na decadência, o *modo* da interpretação não se atém à origem do que é interpretado, do mesmo modo que aquilo que é dito, não responde à "pergunta do sentido existencial do que no clamor se clama", resulta que na interpretação cotidiana, significado do *débito* se atém às explicações "causais" para os fenômenos que transcorrem na ordem seqüencial de "vivências", do tempo como sucessão de agoras, transferidos para uma ordem interna representada pelos assim chamados "fenômenos psíquicos".

Essa interpretação do *débito* o considera como uma dívida com alguém, ou ainda como um ser "responsável" por alguma coisa. Estes significados, que se referem primeiramente ao que é passível de ocupação, por serem interpretados numa modalidade imprópria da temporalidade, determinam ambiguamente o *débito* como um *sentir-se culpado,* em relação a outros. Esta ambigüidade se determina como *ser-fundamento* da falta no ser-com os outros.

Uma vez que configura a falta, ela é interpretada como violação da *exigência moral.* Mas a *culpa moral* compreendida como uma *qualidade,* apenas revela a insuficiência dessa interpretação e a impossibilidade de uma determinação ontológica, a partir dela. Pela ambigüidade do conceito da culpa moral, as suas mais variadas interpretações retornam sempre, ao âmbito da publicidade no sentido de prestar contas, de uma relação de causa e feito.

Do que expusemos até aqui, vimos que para o esclarecimento do fenômeno do *débito* remetê-lo ao conceito de culpa moral compreendido como *ter dívidas*, juntamente com a violação, não são formas suficientes para esclarecer o que vem a ser propriamente este fenômeno. De acordo com Loparic, "Se não existisse constantemente como culpado, ele poderia apenas tornar-se ocasionalmente, faltoso, por não satisfazer, volta e meia, às regras da ocupação preocupada. A moralidade não pode, portanto,

determinar o ser culpado, porquanto ela mesma o pressupõe" (LOPARIC, 1995, p.62).

Na *Analítica Existêncial* ficam afastadas quaisquer referências ao *débito* entendido como culpa e estar em falta no *modo* de ser-com os outros na ocupação cotidiana. Nesta direção, também a escolha não é originada na consciência, a partir de uma falta representada por um sentir-se culpado, uma vez que o *Dasein* é livre para possibilidades. Nesse sentido, as estruturas existenciais quando compreendidas a partir das modalizações da temporalidade, justificam porque a desconstrução do tempo tem implicações que se estendem a todos os fenômenos constitutivos da estrutura subjetiva. Remetendo-se a Kant, Heidegger dirá:

> "Não é por acaso que Kant orientou a sua interpretação da consciência pela "representação de um tribunal". Embora sugerido pela idéia da *lei* moral, o seu conceito de moralidade acha-se muito distante de uma moral utilitarista ou eudemonista. A teoria do valor, seja fundamentada formal ou materialmente, também abriga uma "metafísica dos costumes", isto é, uma ontologia do *Dasein* e da existência como pressuposto ontológico implícito. O *Dasein* vale como o ente que deve realizar ocupações e onde ocupação tem o sentido de " realização de valores" ou de *satisfação de normas*" (SZ, p.293, ST, p.83 grifo nosso).

Resta saber se nas interpretações do fenômeno da consciência, ela mesma se faz acessível. A interpretação vulgar pode pretender assegurar-se nos "fatos", mas no clamor o fato não é demonstrado nem oferece "positivamente" o "conteúdo" do que clama. A expectativa de positivação funda-se na compreensão cotidiana que remete a existência do *Dasein* a um todo negociável. A falta da "positivação" de um conteúdo qüididativo se origina na compreensão forçada da existência pautada na idéia de um todo negociável. Sendo assim os critérios de satisfação de normas, precisamente calculadas, somente negariam à existência a possibilidade de agir. A não positivação não sugere um funcionamento "apenas negativo". O não ser nem

positivo nem negativo só pode ser compreendido a partir da consideração de "um ser ontologicamente diverso, qual seja, à *existência*" (SZ, p.294, ST, p.83).

Em sua singularidade, o clamor é mudez estranheza e quietude. No discurso da consciência a palavra é retirada do falatório, e não ecoa a sua voz na banalidade cotidiana. O querer-ter-consciência é compreendido adequadamente como o essencial do discursado. Este, nunca poderia haurir-se de uma articulação discursiva comunicada publicamente. "Aquele que, silenciando, quer dar a compreender, deve "ter algo a dizer".[...] O discurso silencioso da consciência aproveita a oportunidade da interpretação comum da consciência, a que se "atém rigorosamente os fatos", para evidenciar como a consciência não pode ser algo constatável e nem simplesmente dado." (SZ, p.296 ST, p.86).

O retirar-se do falatório (*Gerede*) não caracteriza um "isolamento" do mundo, porque mundo é o contexto em que o *Dasein* se compreende primariamente. O poder-ser si-mesmo nunca aconteceria com um sujeito desmundanizado. Então, é na decisão singular que reside a verdade mais originária do *Dasein*. Só o decidido pode conviver com os outros se tornando *consciência* dos outros, o que não acontece a partir de um acordo firmado ou de uma aliança que brota do impessoal.

A decisão brota da compreensão e abre possibilidades de fato. Do mesmo *modo* que a indeterminação característica do ser-abandonado ao mundo pertence, à decisão. Aberto, o *Dasein* se mantém originariamente tanto na sua verdade, quanto na sua não-verdade.[135] Na decadência o *Dasein* indeciso foge da sua finitude e nesse *modo* impróprio ele se auto-

---

[135] "... a analítica existencial consiste fundamentalmente na análise das relações entre compreensão do ser e finitude. Nesta analítica do ser-aí, a questão do ser e da verdade situam-se necessariamente dentro da análise do vínculo que se estabelece ontologicamente entre compreensão e finitude. Ser e Verdade ligam-se fundamentalmente à finitude enquanto ela é compreensão do ser. A unidade intrínseca da finitude consiste na preocupação e o sentido da preocupação se revela na temporalidade. Em última análise, finitude é temporalidade." STEIN, 1976, p.79.

interpreta a partir do impessoal compartilhado na ambigüidade do senso comum. Neste, ninguém se decide e já sempre incide. Mas, a decisão se mostra como o poder deixar-se conclamar a sair do impessoal sem, no entanto, deixar de referir-se ao impessoal e ao mundo, abrangendo assim, os momentos constitutivos do fenômeno existencial da situação.

Conclamar o poder-ser é tão somente proclamar a situação, o que não se confunde com um propor um ideal vazio de existência, porque agir numa situação não é tomar conhecimento. A decisão é já uma situação e por isso não há qualquer distinção entre comportamento prático e teórico. A decisão antecipadora coloca o *Dasein* diante de uma "situação limite", o estar abandonado na indeterminação que na decisão se revela como ser-para-a-morte. "Na sua essência, o homem é finito: ele contém em si mesmo o seu fim como elemento constitutivo, ele é para-o-seu-fim, isto é, sua morte. O ser-para-a-morte, nossa possibilidade incontornável, atesta a finitude essencial do tempo do existir humano. A finitude humana é o sinônimo da transitoriedade. A negatividade constitutiva do ser humano é temporal" (Cf. LOPARIC, 1995).

Assim, a temporalidade originária do *Dasein* configura-se no *modo* mais autêntico da sua existência. Esta, na decisão antecipadora do querer-ter-consciência revela o encobrimento do seu ser mais próprio; sua finitude. O clamor do si-mesmo é o silêncio e a mudez mais singular, é o nada da existência desentranhado no ser-para-o-fim, no qual não se diz mais *eu sou*.

# CAPÍTULO III

## Significância e referência ontológica do mundo: um *perfeito a priori*

### 3. 1 O *a priori* ser-no-mundo

Iniciamos este capítulo pela consideração heideggeriana de que "Todas as explicações resultantes da analítica do *Dasein,* provêm de sua estrutura existencial" (SZ, p.44 ST, p80). Nesse sentido, consideramos que uma vez delineada a constituição concreta da cura (*Sorge*) como temporalidade, e a interpretação dos esquemas ekstáticos horizontais como condição de possibilidade de uma semântica dos existenciais, a análise das modalizações da temporalidade, nas quais se estabelecem o eu penso e o si-mesmo assinalaram, por sua vez, o primado ontológico na constituição existencial do Dasein, frente ao primado lógico da constituição categorial do sujeito transcendental.

Seguindo esta direção, nesse capítulo analisamos o conceito ontológico de mundo, seguindo alguns passos da *desconstrução* do conceito tradicional de mundo, e da categoria de realidade a qual determina, matematicamente, o grau de efetividade dos aparecimentos, compreendidos como coisas ou objetos dados. Nessa direção, nos voltamos para a interpretação ontológica da estrutura do mundo, na qual a significância e a referência são possibilitadas à luz da estrutura ontológica do Dasein, a partir da qual temos considerado a possibilidade de uma semântica existencial.

Começamos então, com a seguinte consideração: a transcendência do mundo se inscreve no horizonte transcendental do tempo. Esta é a indicação dada por Heidegger, para demonstrar como a temporalidade esquematiza e em que sentido transcendência e mundo comparecem em *Ser e Tempo.* Seguindo essa direção, convém mencionar que uma vez delimitado o horizonte temporal a partir do qual Heidegger interpreta as estruturas existenciais, vimos que a interpretação das modalizações da temporalidade, pela desconstrução do tempo, assim como a interpretação da unidade ser-no-mundo, pela *desconstrução* da relação sujeito objeto, e a interpretação da significância constitutiva da estrutura do mundo, pela *desconstrução* do conceito tradicional de mundo, não se configuram em momentos fragmentados do passo construtivo-desconstrutivo do método.

Retomamos aqui, do ponto de vista da análise, o tema proposto na presente pesquisa, considerando tematicamente os conceitos de tempo, sujeito e mundo, ontologicamente interpretados na analítica do *Dasein.* Certamente esse caminho abre a possibilidade de outras vias, uma vez que a unidade da constituição ontológica do *Dasein*, pode ser apreendida a partir de outros tantos modos, oferecidos pela circularidade constitutiva do círculo interpretativo. Assim, com o objetivo de demonstrar a possibilidade de uma interpretação semântica, seguimos a via até agora trilhada e retomamos, a partir da interpretação ontológica do mundo, a unidade ser-no-mundo como uma constituição necessária e *a priori* da existência.

Nessa direção, A existência do *Dasein*, consiste em ser *a priori conforme* o mundo, o que implica dizer que não ocorre ao *Dasein* ser primeiramente um ente livre do mundo para depois assumir uma "relação" de conhecimento com este. A cura (*Sorge*) é estrutura unitária, e se constitui na totalidade estrutural, porque a existência é essencialmente mundana e consiste em já ser adiante de si, num ultrapassamento de si mesma, uma vez que de fato, existir é decair junto aos entes.

Mas, vimos que o sentido da cura (*Sorge*), que modaliza ou esquematiza os modos de acesso aos entes, é a temporalidade que constitui o ser do *Dasein.* Usando a terminologia kantiana, o *Dasein* é constitutivamente o esquema, uma unidade mundana esquematizada temporalmente, uma vez que esquemas constituem sentidos e modos de acessos significativos. Assim, podemos dizer que essa estrutura coompreensiva em sua interpretação concreta pode ser lida como uma semântica existencial, uma vez que toda interpretação advém da compreensão que já possui a estrutura de algo como algo (*Etwas als Etaws*) a qual tem sua concreção na cura (*Sorge*).[136] Compreendemos que os esquemas se determinam a partir da existencialidade (*Existenzialität*), e mais uma vez podemos assinalar que estes mantêm o nexo ekstático horizontal da temporalidade, por isso esquematizam ontologicamente. Assim compreendido, o esquematismo pode ser considerado como a dimensão temporal operativa da totalidade estrutural da cura (Sorge) ou, enquanto semântica existencial.

Heidegger considera que não haveria compreensão ou interpretação fora do mundo, porque sequer pode haver *Dasein* sem mundo. Sendo assim,

---

[136] De acordo com Stein, "a questão da significabibilidade, ligada ao todo referencial, ao conjunto das remissões, etc., todas elas são vários tipos de expressões que Heidegger quer desenvolver sempre na mesma direção. Na direção de que o caráter ontológico do *Dasein* já é um caráter que ultrapassa o empírico, mas também está aquém do transcendental subjetivista, do transcendental egóico. O *Dasein* está posto entre a questão transcendental e empírica, justamente já munido por aquilo que Kant vai introduzir, que é a questão do tempo e a questão do esquematismo, através da imaginação." STEIN,1993, p.41.

o situar-se mundano se abre de fato, enquanto condição de possibilidade da descoberta de entes intramundanos. Esses entes se constituem de um *modo* distinto do *Dasein* porque podem ser compreendidos a partir da disponibilidade (*Zunhandenheit*) ou a partir do modo de ser do objeto (*Vorhandenheit*), uma vez que esses modos assinalam o sentido e a significação referencial.

É constitutivo da existência ser de fato essencialmente mundana, e o "regulador primordial" da unidade ser-no-mundo, a temporalidade, *esquematiza ekstaticamente,* e esquemas se configuram em interpretações concretas dos existenciais. Estes, enquanto condição de abertura e visão prévia, possibilitam a significância e referencialidade (*Angewiesenheit*) *a priori*, por isso essa estrutura não é deduzida logicamente, mas fenomenologicamente descrita e interpretada segundo o caráter antecipativo da previsão e da precompreensão abertas ekstaticamente.

Mas, como o caráter *apriorístico* nada tem de um *a priori* formal ou interno, também o modo da conformidade com o mundo não é dado na relação de "correspondência" ou enquanto "concordância", a exemplo do modelo operativo sintético do sujeito transcendental. Este encontra o seu lugar primário num enunciado conformado às formas categoriais, como função determinante de um juízo acerca de algo dado.

Afastado da subjetividade do sujeito e do tempo que informa os dados externos, a existência (*Dasein*) é constituída *conforme* o mundo, quer se determine de *modo* próprio, impróprio ou indiferente. O ser *conforme* não comporta representação alguma "entre" *Dasein* e mundo, porque não há sequer um "entre" que pudesse *conformar* uma coisa à outra. Desse *modo*, a totalidade ontológica estruturalmente articulada como *cura* (Sorge), significa já ser-em um mundo enquanto unidade.

Mas, perguntar pelo todo estrutural articulado à unidade, considerando a diversidade de suas modificações equivale à questão: como é possível a cura (*Sorge*)? Sabemos que essa estrutura não é deduzida e

não se funda na identidade indiferenciada de um sujeito, enquanto substancialidade. A condição de ser sob o *modo* da possibilidade, traduz o primado da estrutura modal da temporalidade e sua anterioridade enquanto totalidade antecipativa. Em vista disso, fica fora do campo aberto *a priori,* qualquer tentativa de fundamentar o ser *real.* "Com a abertura de mundo, já se descobriu o "mundo". Sem dúvida, o ente intramundano no sentido de real, de ser simplesmente dado, pode ficar encoberto. Entretanto, somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto. Coloca-se a questão da "realidade" do "mundo externo" sem se esclarecer previamente o *fenômeno do mundo"* (SZ, p.203 ST, p.269).

A interpretação fenomenológica não se configura numa busca que visa desvendar a questão acerca de "como a realidade é possível". Do mesmo modo que o *a priori* fenomenológico não se constitui em forma pura propiciadora de conhecimento. À base da fenomenologia está o inacabamento, a incompletude que não quer dizer negatividade, mas somente *modificação,* o que exclui toda tentativa de prova da *realidade,* e elimina qualquer pressuposto "atemporal" fundante.

Vimos então que o círculo da *repetição* da pergunta pelo sentido do ser, na medida que requer uma interpretação *modal* da temporalidade do *Dasein*, põe o conceito de existência dentro de seus limites e *repete*, do mesmo *modo*, a questão do tempo, eliminando a partir da possibilidade, o modelo "imortalista de filosofia" e com este, o seu caráter de infinitude e presentidade. Porque o tempo acompanha infinitamente os chamados dados *reais,* ele é tradicionalmente concebido como presentidade. Vimos que a via limitativa da existência à esfera da finitude, destitui a principal tese da representação vulgar do tempo, a de que ele é "infinito".[137]

Mas a interpretação ontológica do *Dasein*, em sua íntima conexão com a temporalidade, inclui do mesmo *modo*, a interpretação da

---

[137] Cf.SZ, § 81, pp. 420-428 ST, pp 232-241.

espacialidade *(Räumlichkeit),* tendo em vista o nexo ontológico possibilitado pela cura *(Sorge*) enquanto totalidade existencial significante e mundanidade *como* totalidade referencial significativa. No horizonte da *destruição,* a consideração da realidade e possibilidade do mundo como problema ontológico, acontece a partir de um retorno à modernidade, "estação decisiva" nesse percurso.

Desse modo, não somente a concepção kantiana do tempo, mas também a de espaço será submetida ao crivo analítico da problemática ontológica do mundo inclusive porque, na semântica kantiana, espaço e tempo constituem o ponto de partida da experiência possível. Tradicionalmente a compreensão do ser acontece a partir do ente e depois é construída a via de acesso na relação sujeito-objeto. Nesta direção, Heidegger considera que a relação entre sujeito e mundo, compreendida como uma relação entre dois entes simplesmente dados, culmina numa interpretação inadequada. Primeiro encontra-se o sujeito, depois aparece o mundo, mas o sujeito sem mundo empreende a tentativa de conhecimento do mundo.

O princípio que guia essas interpretações se apóia, primeiramente, na constituição da subjetividade, considerada desde Descartes como algo evidente por si mesmo. Assim posto, não haveria evidência mais imediata, embora necessitasse de mediação, que a referência de um sujeito a um objeto. Para a ontologia tradicional, este se constitui num pressuposto necessário e ponto de partida *evidente*. Mas considerando-se que o sujeito precisa de algum modo ligar-se ao mundo, a ontologia sempre procurou uma forma de unidade, de demonstrar como o conhecimento consiste em "ligar" o sujeito ao mundo.

Heidegger busca justamente clarificar o sentido ontológico do ser-no-mundo como estrutura unitária. O que Kant considera o sujeito do conhecimento, que se determina de modo distinto do sujeito da ação, o teórico e o prático, Heidegger encontra na unidade da cura (Sorge). Assim, a

compreensão de mundo não acontece como conhecimento do mundo, na medida em que do ponto de vista da analítica, é considerada vã qualquer tentativa de dedução, ou de prova da relação de conhecimento entre sujeito e mundo, que ao considerar, de início, a interioridade do sujeito, precisa sair para a exterioridade do mundo, a fim de garantir-lhe realidade, no sentido de efetividade.

Se as estruturas fundamentais do *Dasein* podem ser visualizadas a partir de seu *percurso temporal no mundo,* então " A *perfectio* do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um desempenho da cura (*Sorge*). De modo igualmente originário ela determina, porém, o *modo* fundamental desse ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado)"(SZ, p.199 ST, p.265).

Por isso a investigação ontológica examina a estrutura da mundanidade, os modos de ser da manualidade e do ser simplesmente dado. Mas, diante da polissemia da palavra "mundo", Heidegger dirá que sua clarificação trará à tona "seus nexos *referidos* nas diferentes significações", o que demonstra por que, a interpretação da significância e da referibilidade suscita uma retomada da tradicional consideração do problema da realidade do mundo, tendo em vista a necessidade de colocá-lo no âmbito de suas condições e *limites*.

## 3.2 Mundo: um *perfeito transcendental*

Ao questionar as formas tradicionais de investigação e interpretação, ligadas à possibilidade de fundamentar uma prova da realidade do mundo, Heidegger tenta algo totalmente distinto da tradição ontológica. Pela via fenomenológica, ele considera supérflua a necessidade de busca de um fundamento de prova para a existência do mundo. Ao elaborar uma analítica do *Dasein,* nela fica determinado, que sendo este ente o único existente, e

estando sua existência determinada pelo *fato* de ser-no-mundo, então "A existência entendida corretamente, resiste a tais provas porque ela já sempre *é*, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar" (SZ, p.205 ST, p.271).

Nesta direção, a interpretação ontológica do conceito de mundo, não requisita o sujeito do conhecimento, mas parte da interpretação da conjuntura, enquanto modo ser dos entes intramundanos. Mas, uma vez que a totalidade conjuntural remonta a um para que (*Wozu*), que em si mesmo não constitui nenhum manual, este se determina como ser-no-mundo e nesta estrutura a mundanidade pertence à sua constituição. No sentido ôntico, o deixar e fazer em conjunto, no manuseio ocupado com entes que se liberam, é ontlogicamente interpretado enquanto liberação prévia do manual ou, descoberta de possibilidade de deixar vir ao encontro, o ente no seu modo de ser.

Afastando-se da consideração objetiva dos entes, Heidegger dirá que "Esse deixar e fazer em conjunto "a priori", é a condição de possibilidade para o manual vir ao encontro de tal maneira que, no modo de lidar ôntico com o encontro dos entes, o Dasein possa deixar e fazer em conjunto, em sentido ôntico. Do ponto de vista ontológico, porém, deixar e fazer ser em conjnto diz respeito à liberação de todo manual como manual." (SZ, p.85 ST, p.129)

De acordo com a determinação mundana do *Dasein* também denominada por Heidegger como um "perfeito transcendental"[138], e frente ao

---

[138] Nas notas extraídas da edição de *Sein und Zeit,* constante das obras completas (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977), Heidegger explicita, na nota 55, o uso do vocábulo *perfeito* dizendo que, " no mesmo parágrafo, falou-se da "liberação prévia" - a saber (falando-se em geral), do ser para a possível revelação dos entes. Nesse sentido ontológico, "prévia" significa lat. *A priori,* em grego προτερον τη φυσει, Aristóteles, *Física* A 1; ainda mais claramente *Metafísica* E 1025 b 29 το τι τν ειναι "o que já foi ser", o que sempre já vigorou antecipadamente, o passado-presente, o perfeito. O verbo grego ειναι não conhece nenhuma forma de perfeito; esse é aqui evocado no ην ειναι. Não o que onticamente passou, mas o que é sempre mais cedo, ao qual nos referimos *retroativamente* na questão dos entes como tais; ao invés de perfeito *a priori,* poder-se-ia também dizer:

*modo* como a tradição põe a questão do mundo, algumas considerações são retomadas e submetidas à ontologia fundamental. Uma primeira questão diz respeito à aceitação da orientação ontológica do mundo como um *quid,* como algo que se determina categorialmente em sua *quididade*. Heidegger pergunta: deve a investigação filosófica indagar acerca do fundamento de legitimidade da *realidade* do mundo? Como é possível ser no mundo, e ao mesmo tempo ainda exigir provas da existência do mundo? De que modo a analítica estabelece a estrutura *a priori* que analisa *Dasein,* mundo e manualidade como unidade?

Heidegger contextualiza a discussão do conceito de *realidade* no âmbito dos embates epistemológicos, a saber, no âmbito do realismo e do idealismo, concepções a partir das quais, a questão do ser teria tomado uma direção desviante. Nesse sentido, nos voltamos para o diálogo que Heidegger estabelece com Kant, seguindo alguns passos na direção do problema da prova da existência objetiva do mundo, oferecida pela sua semântica transcendental.

Vimos precedentemente, que quando Heidegger nomeia Kant como um "herdeiro de Descartes" torna-se mais clara a alusão feita no parágrafo sexto de *Ser e Tempo* ao recuo de Kant frente a uma investigação explícita acerca "dos juízos *mais secretos* da "razão universal", cuja análise foi apresentada por Kant como o "ofício dos filósofos"."(SZ, p.23 ST, p.52). A aceitação da evidência da *res cogitans* e sua preeminência frente a *res extensa culminam* conseqüentemente, na necessidade de uma prova da existência do mundo, da *extensio.*

Assim, da aceitação da evidência do sujeito, resulta a falta de uma "analítica prévia". Em conseqüência disso, reconhece Heidegger, a crítica kantiana precisaria estabelecer condições que permitissem a unidade entre o sujeito e o mundo, o que Kant busca "na obscuridade da doutrina do

---

perfeito ontológico ou transcendental (cf. A doutrina kantiana do esquematismo). Cf. SZ, § 18, pp.83-89 ST, § 18, pp.127-134 e pp.304-305, nota 55).

esquematismo". Sabemos que os esquemas são processados a partir das representações dos materiais dados exteriormente, trazidos do mundo, os aparecimentos. O processo sintético que possibilita a unidade das representações comparece na filosofia crítica, como condição determinante para o conhecimento de objetos.

Não é por acaso que Heidegger nomeia Kant como o legítimo herdeiro de Descartes. Kant mesmo ao tratar dos *Paralogismos da Idealidade* (*Da relação Externa*), dirá que "Descartes tinha razão ao limitar toda percepção no sentido estrito, à proposição: Eu sou (como ser pensante). É claro que, como o externo não está em mim, não posso encontrá-lo na minha percepção [...], mas apenas, partindo da minha percepção interna, concluir a existência delas..." (KrV, A368, CrP, p.347).

Ora, não é sem propósito que o estabelecimento de um diálogo com Kant implica, ao mesmo tempo, um retorno à Descartes, às origens da subjetividade, o que inevitavelmente ocorre em *Ser e Tempo*. Nessa direção, a interpretação da estrutura constitutiva da existência, em sua *conformidade* com o mundo requer, também, uma interpretação fenomenológica da *Refutação do Idealismo*[139], empreendida por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Convém lembrar, porém, que a raiz do problema ali tratado, reside não somente na aceitação da evidencia do sujeito cartesiano, mas também na concepção kantiana do tempo, a qual se move dentro das estruturas ontológicas apresentadas por Aristóteles. Assim, o idealismo semântico de Kant, busca um fundamento de prova da existência efetiva de objetos "fora de mim", na exterioridade do mundo. Este se fundamenta a partir de um procedimento sintético operado "em mim", na estrutura interna do sujeito[140].

---

[139] Remetendo-se a Kant, Heidegger empreende uma análise *fenomenológica* da *Refutação do Idealismo*. Esta refutação foi acrescentada por Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a título de demonstração de uma "prova rigorosa [...] da realidade objetiva da intuição externa".

[140] Aqui cabe lembrar por que no § 6 de *Ser e Tempo*, ao tratar da *destruição* Heidegger afirma que Kant fracassou "na medida em que assume a posição ontológica de Descartes". Assim, tal como é concebida, a Semântica Transcendental busca, a partir do

De acordo com a interpretação de Heidegger, na prova de Kant fica já estabelecida a diferença, entre o que constitui uma analítica, no sentido transcendental, e o que significa analítica existencial. Inicialmente essa diferença pode ser assinalada a partir da necessidade de prova da realidade na filosofia de Kant, fato que resultaria no primado do *categorial* kantiano frente ao *modal* heideggeriano, [141] ou seja: na semântica transcendental o tempo deve operar com categorias e esquematizar para determinar objetivamente o conhecimento. Na analítica existencial, as modalizações da temporalidade indicam somente modos possíveis de acesso ao ente, considerando que esquemas existenciais traduzem modificação e não deteminação. É nesse sentido que consideramos o primado do modal na analítica existencial, frente ao primado do categorial em Kant.

A aproximação com Kant e ainda a diferença em relação a Kant, pode ser também compreendida a partir da consideração de Heidegger, quando explica porque empreende uma analítica da existência. Ele diz: "Kant usa a expressão analítica em sua "Crítica da Razão Pura". Foi daí que tirei a palavra analítica no título *Analítica do Dasein*. Mas, isto não significa que a

---

método de análise e síntese, a solução para o problema da comprovação da realidade de um mundo exterior, frente à realidade interna de um eu consciente e operativo que tem, em última instância, uma raiz originada no mentalismo cartesiano. Em Descartes, cumpre-se de forma radical um giro de cunho subjetivo. Este solipcismo egoico torna patente, em sua pura interioridade, uma exterioridade subjetiva, somente objetivável como mundo, em sua dimensão extensa e constituída como o outro do sujeito, de onde resulta a existência de duas substâncias finitas distintas, a saber; a *res cogitans* e a *res extensa*. Temos assim um fundamento novo, resultante das cogitações e do não-ser do mundo apesar de ser incessantemente experimentado. É esta estrutura subjetiva que se alarga, na perspectiva transcendental inaugurada por Kant, que como "herdeiro de Descartes" empreende uma analítica transcendental, na qual concede ao sujeito o estatuto de legislador da natureza, não cabendo mais a pergunta se é possível conhecer, mas como é possível o conhecimento ou, como é possível o mundo? Cf. Loparic, 1985, e 1997.

[141] Stein dirá que "o conceito de *Dasein* é um construto onde esses elementos de totalidade, compreensão, significância, mundo, vão receber o seu lugar de análise, a partir de onde vão ser interpretados, analisados. Daí que surge, em Heidegger, o que ele vai chamar de "analítica". A palavra analítica passa a ter uma função diferenciadora de todas as pretensões das outras construções. Heidegger remete diretamente a Kant [...] Essa analítica fundamental seria a complementação dos conceitos *a priori* e desenvolveria o lugar onde se originam os conceitos *a priori,* a questão do significado, da referência, no fundo, a problematização da própria significância..." Cf. STEIN, 1993, p.95.

*Analítica do Dasein* em "Ser e Tempo" seria *apenas* uma continuação da posição de Kant" (*Zollikon Seminar,* trad. p.140). Uma vez que a analítica do *Dasein* não é apenas uma continuação, fica indicado, por sua vez, o diálogo que Heidegger estabelece com Kant.

Mas, voltemos ao diálogo na *Refutação do Idealismo.* Kant considera um "escândalo da filosofia", justamente o fato de ainda se admitir a existência somente a título de *crença,* e não se ter uma prova rigorosa, uma demonstração suficiente das coisas exteriores a nós. Ora, Heidegger também se refere ao "escândalo da Filosofia" contudo, distingue-se de Kant quanto ao *fato* que origina o escândalo. Para Heidegger, o escândalo se instaura quando se admite a suposta necessidade de sempre se buscar ainda uma prova da existência do mundo.

### 3.3 Kant, Heidegger e o "escândalo da Filosofia"

Como é possível o mundo? Esta é uma questão "que de há muito inquieta a filosofia, embora as tentativas de satisfazê-la sempre tenham fracassado" (SZ, p.52 ST, p.89). Somente um "sujeito" desmundanizado poderia perguntar se o mundo existe. Na analítica heideggeriana, a compreensão constitutiva do *Dasein,* possibilita que este ente possa compreender-se como um ente que é o *como* do mundo. Essa determinação ontológica, que lhe e específica, possibilita que uma interpretação desse ente se depare, com a interpretação ontológica do mundo. Heidegger afasta-se diametralmente da perspectiva do sujeito uma vez que o *Dasein* dispensa uma "prova da realidade do mundo", porque a este ente sequer comporta a tarefa de "suspender o mundo" para depois submetê-lo a uma prova.

Assim, se a questão acerca da realidade do mundo, tem sua origem nos primórdios da Filosofia, então não é por acaso que ao mesmo tempo em que a questão é posta, prevalece também com ela e numa mesma dimensão, a sua insolubilidade. Essa procura incessante é denunciada por

Kant, quando afirma que: "Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica, (e na verdade não é), não deixa de ser um *escândalo para a filosofia* e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a por em dúvida" (KrV, B XXXIX, grifo nosso).

Uma leitura atenta da *Refutação do Idealismo* demonstra primeiramente que a semântica transcendental considera a estrutura *a priori* das operações categoriais a partir da união esquemática entre categorias e tempo, como condição de possibilidade para a determinação objetiva dos dados exteriores. Seguindo a via crítica, podemos afirmar que a construção da semântica kantiana é determinada pelo fio condutor do tempo, como operador dos esquemas, e esta função aponta na direção de uma primazia da forma pura do sentido interno, frente ao sentido externo: o espaço.

De acordo com Loparic, "Kant prova que, à medida que deve ser possível o conhecimento objetivo de aparecimentos [...] as formas intuitivas das determinações temporais puras e as categoriais correspondentes a elas têm também que se aplicar a aparecimentos ou intuições empíricas. [...] essa semântica transcendental, que interpreta "categorias" sobre os domínios das determinações temporais puras e das percepções empíricas, é também chamada por Kant "lógica da verdade" (B87)" (LOPARIC, 2000, p.23).

Determinadas as condições operativas mentais, estas funcionam na interioridade do sujeito para determinar a exterioridade do mundo. A unidade sintética no esquema é processada com a mediação do tempo, no qual reside a condição de possibilidade de um ente que se transforma e outro que permanece, ou seja: da existência efetiva, tanto do *em mim,* quanto do *fora de mim.*

Para Kant, "a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral [...] a consciência de que eu próprio existo no tempo" (KrV, BXL).[142] Certamente Heidegger considera que o grande passo dado por Kant, consiste justamente em orientar a questão ontológica em sua articulação necessária com o fenômeno do tempo. Mas, tento em vista que a demonstração do nexo entre o em mim e o fora de mim, não seriam elementos suificientes para a partir deles se empreender uma análise das estruturas da subjetividade, Heidegger considera que teria faltado a Kant uma analítica das estruturas da subjetividade do sujeito que culminaria na temporalidade originária e reconduziria essas estruturas à base unitária ser-no-mundo.

Heidegger faz notar que é justamente esse *modo* de ser mundano, constitutivo da existência *(Dasein)* que permanece, ainda encoberto na prova de Kant; razão pela qual torna-se ainda necessária a discussão acerca de uma prova. Nesta direção ele dirá que, "O "escândalo da filosofia" não reside no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*.[...] Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que é *subdeterminado."* (SZ, p.205 ST, p.271).

Assim, na medida em que se busca uma prova, ou ao menos se considera necessária uma prova, tais expectativas são pressupostas a partir de uma investigação ontológica inadequada. Ao conceber o problema do mundo, dentro de seus *limites,* Heidegger considera a questão não mais ligada ao fundamento de prova; o que deve *mover* a questão, não se confunde com provas, mas deve apontar somente para a necessidade de uma ontologia explícita do *Dasein.*

---

[142] Sobre o tema ver ALMEIDA, 1997, STEIN, 1987e 1993.

De acordo com o tratamento tradicional da questão, toda vez que a realidade do "mundo exterior" necessitar de legitimação, haverá sempre um sujeito *desmundanizado*, mas ávido de conhecimento de mundo e cuja "interioridade" se move na direção de uma compreensão "externa" do ser como algo simplesmente dado. Nessa direção, a pergunta pela existência efetiva do mundo, torna-se destituída de sentido, uma vez que esta não reside numa solução epistemológica.[143]

A analítica existencial, ao mesmo tempo em que dispensa provas da existência do mundo, exibe um "fundamento mostrativo", que faz ver o ser-no-mundo como determinação modal de um ente duplamente privilegiado. "O mundo se temporaliza na temporalidade. [...] Se não existir *pre-sença* alguma, então também nenhum mundo se faz "pre"-sente" (SZ, p. 365 ST, p.167). Assim, qualquer tentativa de demonstração da realidade do mundo como conhecimento possível, decidido e estabelecido logicamente, torna-se não somente vaga, mas também fora do propósito que rege a *Analítica* heideggeriana: torna-se, um "escândalo".

### 3.4 O *a priori* do direcionamento: a espacialidade do *Dasein*

Conforme temos assinalado, a nossa tentativa de interpretar os esquemas existenciais, a partir da temporalidade como uma semântica mais originária, se inscreve no horizonte de uma compreensão primária, a partir da qual o *Dasein* pode ser interpretado enquanto base unitária ser-no-mundo, uma vez que as remissões significativas possuem o modo de ser do *Dasein*, que existindo é o seu mundo.

---

[143] "Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar. Consolidou a opinião de que o *conhecimento* ôntico de um ente, pretensamente o mais rigoroso, também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste caminho. Trata-se, no entanto, de perceber também que mesmo as "complementações" da ontologia da coisa movem-se, em princípio, sobre a mesma base dogmática de Descartes". SZ, p.100 ST, p.147.

Esse modo de ser indica, não somente a possibilidade do esquema sem síntese, mas também demonstra porque a temporalidade e espacialidade do Dasein, não podem ser compreendidas com base na acepção transcendental das formas do espaço e do tempo, constitutivas da doutrina kantiana dos elementos. Conforme temos assinalado, o procedimento que permite alcançar o conhecimento do mundo, é categorialmente possibilitado a partir de um processo construtivo, o que caracteriza a semântica transcendental, mas não uma semântica existencial.

Por isso, quando nos referimos à semântica existencial, ao longo da pesquisa, consideramos que no contexto da compreensão primária reside a condição de possibilidade de aludirmos à referência e ao significado, uma vez que estes comparecem, na analítica do Dasein, de um modo totalmente distinto daquele articulado na analítica do sujeito. Sendo assim, frente à analítica do sujeito, a compreensão primária possibilitada pela estrutura prévia, pode ser considerada como condição de possibilidade de quaisquer teorias do significado, uma vez que as antecede, sendo essa anterioridade extraída da transcendência, fundada no modo ekstático e horizontal.

Não obstante a temporalidade do *Dasein* possuir de fato a condição de abertura e horizontalidade, para compreendermos os modos e os sentidos das retrações (*Entrückungen*) das ekstases, que indicam o para onde (*Wohin*)..., é preciso considerar que a espacialidade também se funda na temporalidade. Mas, esta se constitui numa espacialidade específica assim como é especifica a temporalidade, uma vez que o tempo, o sujeito e o mundo, foram ontologicamente interpretados ou, *desconstruídos.* Nessa direção, a compreensão da espacialidade como constitutivo da estrutura ontológica do ente que tem o modo de ser-no-mundo, exige também a *desconstrução* do conceito de espaço, nomeadamente da teoria kantiana do espaço.

Remetendo-se a Kant, Heidegger adverte dizendo que; "Se a espacialidade do *Dasein* está "englobada" na temporalidade, no sentido de

uma fundamentação existencial, então esse nexo, que se deve esclarecer a seguir, também difere do primado do tempo frente ao espaço, na acepção de Kant". (SZ, p.367 ST, p.169). A interpretação ontológica da espacialidade do *Dasein* retoma o fundamento implícito, no discurso kantiano de espaço e tempo, sobretudo porque na semântica transcendental, as duas intuições puras se repartem em duas regiões da experiência, mesmo quando se considera a preeminência do tempo frente ao espaço, e sua função no esquematismo transcendental.[144]

Heidegger afirma que o *Dasein* é, de fato, simultaneamente "temporal e espacial". A espacialidade é existencialmente possível porque se funda na temporalidade, o que também não implica dizer que o espaço é algo deduzido do tempo. Por sua vez, afirmar que a espacialidade constitui também a temporalidade, não significa dizer que o *Dasein* é um ente "dado no espaço e também no tempo". Na analítica do *Dasein* espacialidade e existencialidade se implicam mutuamente.

Assim, para compreendermos porque, ontologicamente interpretado, o mundo não pode ser considerado como simplesmente dado no espaço, convém retomar o conceito formal de esquema. A partir deste, podemos assinalar que as modalidades dos esquemas temporais, enquanto pertencentes à constituição essencial da cura (*Sorge*), são temporalizações possibilitadas concretamente junto à ocupação. A análise da ocupação indica, por sua vez, o caráter remissivo, a partir do qual se estabelece uma conjuntura significativa, possibilitada pela compreensão e articulada ao *como* e ao sentido. Essas remissões conjunturais são, também, possibilitadas pelas relações espaciais por isso, torna-se indispensável uma análise da específica espacialidade do *Dasein*. "A ação liberadora de deixar e fazer em conjunto se perfaz no *modo* da referência, guiada pela circunvisão e fundada numa compreensão prévia da significância. Ora, mostra-se que dentro de

---

[144] *Cf.*KrV, A34/B50, KrP, p.73

uma circunvisão, o ser-no-mundo é espacial. [...] Na significância, familiar ao *Dasein* nas ocupações de seu ser-em reside também a abertura essencial do espaço." (SZ, p.110 ST, p.159).

Uma vez que na interpretação ontológica do mundo e da temporalidade, Heidegger também retorna à modernidade, notadamente à concepção kantiana do tempo, nessa mesma direção o espaço é ontologicamente concebido, a partir da *desconstrução* da concepção kantiana de espaço. A espacialidade do *Dasein* é constitutiva da própria existência. Sendo assim, "o *Dasein* introjecta (*nimmt*) - em sentido literal - o espaço" (SZ, p 368 ST, p.170).

Assim como a temporalidade, também a espacialidade somente torna-se possível, na existência de fato. Considerada um existencial, a espacialidade não se confunde com o preenchimento de uma substância corpórea num determinado espaço, isto porque o espaço é compreendido enquanto *direcionamento* e *distanciamento*. Essa possibilidade de deixar que o ente venha ao encontro segundo direções e distanciamentos, se articula como uma possível destinação na ocupação, na qual se instaura a referência.

Assim, somente com base na conjuntura e totalidade conjuntural do espaço, torna-se possível determinar e direcionar o que está à mão, junto ao ser de fato do *Dasein*. Deixar e fazer vir ao encontro configuram-se como um dar espaço (*Raum-geben*), que Heidegger também denomina um arrumar (*Einräumen*) que consiste em libarar o que esta à mão para a sua espacialidade. Essa capacidade de arrumação do espaço é inerente à estrutura mundana do *Dasein,* na *decadência*. Por isso, o dispor no modo das ocupações acontece como direcionamento, o que remete a uma conjuntura de um mundo já aberto em significados no qual o espaço, como horizonte de jogo da totalidade dos instrumentos, distancia, direciona, arruma ou volta ao que está próximo.

Mas, tudo isso se torna possível, porque "Tanto a aproximação como a avaliação e medição dos intervalos, no âmbito do que é simplesmente dado, num distanciamento dentro do mundo, estão fundadas numa atualização inerente à unidade da temporalidade, a partir da qual também, o direcionamento se faz possível" (SZ, p.367 ST, p.171). É importante assinalar que o direcionamento é alcançado pelo esquema da temporalidade, uma vez que o modo ekstático do esquema torna possível direcionar para-lá *(Dorthin)* ou para-cá (*Hierher*), tanto o que esta à mão quanto o ente simplesmente dado. A significação conjuntural tem nos esquemas o modo e o sentido, o que indica, por sua vez, a peculiaridade de uma semântica existencial ou, do estatuto ontológico que possibilita e sustenta a rede referencial significativa.

Então, o que marca a diferença da interpretação da espacialidade do *Dasein,* frente às teorias da subjetividade, sobretudo na discussão com Kant, é que o fundamento da estrutura subjetiva parte da *apreensão* do sujeito como sendo simplesmente dado no espaço, a exemplo dos demais entes, das chamadas *coisas* materiais. Além disso, o espaço pode ser considerado numa relação de subordinação ao tempo, embora o espaço possibilite todo dado externo. Na *Estética Transcendental* Kant concebe o espaço como "uma representação necessária, *a priori* que fundamenta todas as intuições externas" (KrV, A24, CrP, p.64). Nessa direção, Heidegger retoma a discussão com Kant e remete-se, mais uma vez a Descartes. Por isso, convém considerar que ao conceber a espacialidade como um constitutivo da existencialidade do *Dasein,* que se refere como ente espacializante aos entes intramundanos, Heidegger alude a uma possível recuperação *(Rettung)* da análise cartesiana do "mundo" (Cf. SZ, p.101 ST, p.148).

Vejamos então como Heidegger conduz essa possível recuperação *(Rettung)*. À medida que Descarte concebe a *extensio* como *praessupositum* de toda *res corpórea,* na radicalidade dessa explicitação, ficaria preparada a compreensão de um *a priori*. É justamente o *a priori* que interessa a Heidegger. Mas, Heidegger dirá que este "conteúdo foi fixado posteriormente

por Kant, de maneira mais penetrante" (SZ, p.101 ST, p.148). Uma vez que essa "possível recuperação" segue, em *Ser e Tempo,* a via transcendental desenvolvida por Kant, o "conteúdo mais penetrante" de um *a priori,* residiria então, na concepção kantiana do espaço, considerado enquanto *intuição a priori* e "forma dos fenômenos" (Cf. KrV A21/B36, CrP, p.63).

Se Kant concebe o espaço como *forma da intuição*, e esta é a condição que permite que o múltiplo seja dado, então a *intuição formal* do espaço, é condição de possibilidade da unidade da representação. Assim, o espaço torna-se, juntamente com a determinação do dado, também fenômeno. Nessa direção, Heidegger dirá: "Pois é evidente que, se Kant, ao afirmar que o espaço é o continente *a priori* de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada, espaço e tempo devem poder mostrar-se assim, ou seja; devem poder tornar-se fenômenos" (SZ, p.31, ST, p. 61).

Convém por isso lembrar, que ao conceber a *Estética Transcendental* como o ponto decisivo da *Crítica da Razão Pura,* uma vez que esta contém os elementos necessários para o processamento sintético operado no esquematismo, Heidegger dirá que "A pequena extensão da Estética – como primeira doutrina autônoma da intuição – é apenas uma aparência exterior. Porque a Estética é agora o decisivo, quer dizer, porque ela desempenha em todo o lado o papel determinante, é que dá tanto o que fazer à lógica. Pó isso a lógica deve ter uma tal extensão. (*Die Frage nach dem Ding*.p.115, trad. p.146). Contudo, convém observar que a análise heideggeriana do espaço não se limita apenas aos resultados apresentados por Kant na *Estética Transcendental.* [145]

---

[145] A *Estética Transcendental* desempenha, na interpretação de Heidegger, o papel determinante na *Lógica Transcendental,* uma vez que estabelece as formas puras da intuição, enquanto condição de possibilidade de juízos objetivamente válidos. Seguindo o fio condutor do tempo, na interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura,* Heidegger se filia àqueles que privilegiam a primeira edição. Aliás, a polêmica em torno da segunda edição da *Crítica* tem no nosso século, seu maior representante: Martin Heidegger. Ainda que sua formação tenha se realizado em uma atmosfera neokantiana e ligada à

Heidegger refere-se também ao texto de Kant, publicado em 1786, intitulado: *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*[146] Na análise empreendida por Heidegger, percebe-se claramente a sua tentativa de demonstrar em que medida se difere o conceito geométrico de espaço, considerado por Kant, da concepção ontológica do espaço, pertencente à estrutura do *Dasein,* uma vez que tanto a espacialidade dos entes intramundanos, quanto a espacialidade do *Dasein,* não se configuram com o conceito geométrico de espaço.

A espacialidade do ser-em (*In-Sein*) não é exterior à existência, mas constitutiva desta, por isso, este ente possui os caracteres de *"distanciamento* e *direcionamento".* O distanciar não pode ser considerado enquanto medida intercalada de um aproximar, uma vez que o distanciar tem um significado ativo e transitivo (*aktiven und transitiven Bedeutung*) essa funcionalidade do movimento assinala a concreção relacional na facticidade do *Dasein* que sendo em sua essência espacial, já carrega a condição da mobilidade.

---

fenomenologia de Husserl, Heidegger retoma a *Filosofia Transcendental*, por um viés totalmente distinto, orientado pela questão originária da Filosofia: *a questão do ser.* Este filósofo declara, portanto, essencial o diálogo com Kant concebendo o método como profundamente inovador e, sobretudo, neste diálogo, privilegia a concepção kantiana do tempo como forma *a priori* da intuição, e a imaginação transcendental (*transzendentale Einbildungkraft*).Nesse horizonte Heidegger põe em relevo que a sua interpretação está voltada para a primeira edição onde, de modo originário, Kant teria concebido a imaginação transcendental como terceira faculdade, mesmo quando a considera como uma "raiz desconhecida para nós". As correções introduzidas na segunda edição da *Crítica* representam, segundo Heidegger, um recuo. Isto porque, diante dos indícios claros de que Kant teria sido o primeiro a reconhecer de modo originário a função da imaginação transcendental, não teria levado a termo sua interpretação. Antes, é a partir da segunda edição que se torna evidente o recuou de Kant: "Na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* a imaginação transcendental, conforme a espontânea redação da primeira edição, é separada e transformada - a favor do entendimento. Mas, ao mesmo tempo, teria que se conservar tudo o que a primeira edição teria assinalado como sua função na fundamentação transcendental, sob pena de que a fundamentação inteira desmoronasse por completo".(KPM, p 163, trad. 139).

[146] KANT, Immanuel *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (Trad. br.: *Que significa orientar-se no pensamento?,* de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis, Vozes, 1985).

Nesse sentido, é o distanciamento que descobre a distância e aproxima os entes numa circunvisão mantida na cotidianidade. A relação de distância ou proximidade se circunscreve à relação de uso e manuseio do manual e não à medição de trechos, mesmo quando se conhece a noção oficial de medida. O distanciar tem o caráter de direcionar. A funcionalidade da ação e sua transitividade operativa já indicam uma direção. Heidegger dirá que desse direcionar é que surge a noção de direita e esquerda.

> "Seguindo a orientação prévia pela "natureza" e pelos intervalos entre as coisas, medidos "objetivamente", tem-se a tendência de considerar tais avaliações e interpretações do distanciamento como "subjetivistas". Trata-se, porém, de uma "subjetividade" que talvez descubra o mais real da "realidade" do mundo, a qual nada tem a ver com uma arbitrariedade "subjetiva" nem com "apreensões" subjetivistas de um ente em si diverso [...] " (SZ, p.106 ST, p.155).

Referindo-se ao texto de Kant, e ao *modo* como o filósofo assinala para o princípio de orientação subjetiva, Heidegger interpretará, fenomenologicamente, o que significa, exatamente, esse princípio subjetivo no texto kantiano. [147] " "Subjetivo" significa aqui *a priori*. E o *a priori* do direcionamento, segundo esquerda e direita funda-se, por sua vez, no *a priori* "subjetivo" do ser-no-mundo, o que nada tem a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito destituído de mundo" (SZ, p.110 ST, p 159).

O ser-em um mundo, dispensa uma análise do princípio de diferenciação subjetiva fundado em formas *puras*. Uma vez que o *Dasein* existe já sendo-em um mundo, a espacialidade que lhe constitui permite um

---

[147] Kant diz: "Posso então ampliar este conceito geográfico do processo de orientação e compreendê-la no sentido de orientação em geral em um espaço dado, por conseguinte de modo puramente *matemático*. Oriento-me na escuridão em um quarto que me é conhecido quando consigo pegar um único objeto cuja posição tenho na memória. Mas, neste caso evidentemente nada mais me ajuda senão a capacidade de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação *subjetiva*" (*Was heisst:Sich im Denken orientieren?* A308/309, trad. p 74).

direciona-se para... espacializante. A espacialidade se exerce na cotidianidade, na referibilidade, no *modo* da ocupação mundana, no qual acontece, também, a abertura essencial do espaço.

Então, cabe-nos aqui aludir ao seguinte fato: quando Heidegger refere-se à explicitação kantiana do fenômeno da orientação, na *destruição* fenomenológica do conceito de espaço, ele tem o intuito de mostrar primeiramente que mundo não se constitui num lugar, num espaço no qual o *Dasein* estaria inserido, como se fosse uma coisa dentro de outra. "*O espaço não está no sujeito nem o mundo está no espaço.* Ao contrário, o espaço esta no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* já descobriu sempre um espaço. [...] Porque o *Dasein* é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como o *a priori*" (SZ, p.111 ST, p.161).

Qualquer noção de espacialidade funda-se, originariamente no *Dasein,* este ente que já-sendo-no-mundo comporta, por isso, o sentimento prévio de orientação. Somente porque o *Dasein* existe, como um ente espacializante, é que o espaço pode ser considerado como *a priori*. Assim compreendido, o espaço não se confunde com uma exterioridade, antes é condição de possibilidade para a orientação, para o *distanciar, aproximar e direcionar.* Por isso, no âmbito da *Analítica existencial,* não comporta conceber o espaço como uma forma pura do sentido externo, como convém ao sujeito transcendental, mas tão somente como a *abertura,* na qual *Dasein* e mundo coincidem, possibilitado pelo *poder-ser.*

Uma vez que *Dasein* determina-se como ser-no-mundo, o princípio *a priori* que a orientação necessita, somente pode encontrar-se numa estrutura que é previamente constituída como mundo. Ora, como um ente destituído de mundo, poderia orientar-se para... se já não se relacionasse de um *modo* compreensivo com os entes intramundanos e não fosse o *quem* junto ao *que* compreende?

Compreensão é abertura de função e significância por isso, o *Dasein* só pode referir-se a mundo porque este já lhe pertence. Portanto, somente

porque o *Dasein* é espacial "o espaço se apresenta como *a priori*". Aprioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do manual no mundo circundante" (SZ, p.111 ST, p.161).

### 3.5. A Significância ontológica do mundo

Temos assinalado, no decorrer da pesquisa, que o tema da significância, no âmbito da ontologia fundamental, não comporta a mesma configuração do termo significado, tal como este comparece na semântica transcendental. Uma vez que o sujeito, o tempo, o espaço e o mundo são ontologicamente interpretados, a *desconstrução* dos conceitos fundamentais da ontologia tradicional implica, também, no afastamento do modelo da estrutura lógica que informa esses conceitos, em torno da qual as operações de esquemas categorias são consideradas como condição da referência e do significado, os quais, assim entendidos constituem o estatuto de uma semântica categorial.

Marcadamente distinto do sujeito transcendental e de sua funcionalidade categorial constituída *a priori,* o *Dasein* revela seu caráter *a priori* como mundo, o que demonstra o fato da estrutura ser-no-mundo não comportar os caracteres categorias suportados por um *eu* puro que deve poder acompanhar representações e esquematizá-las, para assim, determinar objetivamente o que são as coisas existentes no mundo.

Considerando ontologicamente que o "eu sou", pronunciado na cotidianidade, traduz somente uma relação de familiaridade com o mundo, compreendido no sentido de habitação, então nessa relação referencial não tem lugar a interioridade, a consciência, a mente, a afecção, a representação e, portanto, nenhum dos caracteres da estrutura que opera na construção do conhecimento e, portanto, no processo de doação de sentido e significação.

Esse modelo é representado pelo sujeito lógico do conhecimento, o sujeito transcendental.

Postas as devidas diferenças, que se inscrevem na via ontológica aberta, sobretudo a partir da *desconstrução* da categoria de existência, a analítica existencial esboça uma outra via, a partir da qual o tema da significação e da referibilidade, traduzem a possibilidade de uma semântica não categorial, que se inscreve no âmbito da esquematização de existenciais, temporalizados concretamente na abertura horizontal, a qual dispensa o procedimento sintético, uma vez que os esquemas, não sendo produtores de conhecimento de algo, tem o sentido de deixar e fazer ser (*sein lassens*) previamente. Assim considerados, os esquemas existenciais não são esquemas determinantes, porque o deixar e fazer prévio quer dizer descobrir (*entdecken*) como o manual é agora e com o que ele é assim. Em sentido ôntico, deixar e fazer é a condição de possibilidade do manual vir ao encontro no modo de lidar ôntico, de tal forma que o *Dasein* possa deixar e fazer em conjunto. No sentido ontológico, o deixar e fazer é a condição de liberação de todo manual, quer relacionado onticamente em conjunto ou não.

Assim, a concepção de existência que a ontologia fundamental comporta, tem um duplo primado que caracteriza o modo constitutivo e peculiar de um único ente, que em seu ser é constituído de mundo. Sendo assim, não somente a significância, mas a própria noção de mundo e o conceito tradicional de realidade, são ontologicamente determinados com base na abertura horizontal, na qual o ente concebido como ser-no-mundo, desentranha-se na mundanidade.

No modo da decadência, enquanto constituição temporal concreta da cura (*Sorge*) e de forma ainda pré-temática e imediata, já se coloca a interpretação da compreensão de mundo. Nessa direção, tanto a experiência ôntica, quanto a compreensão ontológica, se guiam pelos entes intramundanos, o que assinala serem esses entes o fio condutor da

investigação ontológica, acerca da possibilidade do mundo, posta pela tradição.

Desse modo, desconsiderando o ente à mão, em sua determinação utenciliar, como ele se mostra primeiramente, a tradição compreendeu o ente como *res* como coisa ou conjunto de coisas simplesmente dadas, e o sentido do ser da *res* foi assim determinado categorialmente como realidade adotando-se, em consequência disso, a substancialidade como o critério fundamental de determinação do ser. "Assim, o ser *em geral* adquire o sentido de *realidade*. Em conseqüência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica [...] turvando inclusive a visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão e forçando, por fim, a problemática do ser a tomar uma direção desviante". (SZ, pp.200-201 ST, p.267).

Com base na consideração unilateral que a determinação do ser como realidade comporta, Heidegger considera que essa primazia desloca a compreensão da questão, uma vez que os demais modos de ser do ente, são determinados de maneira privativa ou negativa no que concerne à realidade. Nessa direção convém a analítica do *Dasein* desvencilhar-se da orientação unilateral do ser como *realidade* e demonstrar, que ontologicamente interpretado o conceito de realidade mantém um nexo entre *Dasein,* mundo e manualidade.

Ainda em conseqüência da compreensão tradicional do conceito de realidade, o conhecimento passa a ser considerado como um modo primário de acesso ao real e a exercer, por isso, a função primária de apreensão do real. Nessa direção, Heidegger considera que com a abertura de mundo este já se descobriu, e em conseqüência disso o conhecimento constitui somente um modo derivado de acesso, tendo em vista que, se o real se torna acessível como ente intramundano, o ser acessível como isto ou aquilo é possibilitado pela transcendência do *Dasein*, que precedendo a si mesmo, é e já esta em um mundo no modo de ser junto aos entes intramundanos.

Na abertura já se descobre mundo e seu caráter essencial, então a pergunta pela realidade do mundo só poderia ser posta pelo ser que já compreendesse previamente mundo. Sendo assim, somente um ente mundano poderia levantar tal questão, o que demonstra, desde o início, que a pergunta seria destituída de sentido, uma vez que a abertura do *Dasein* é essencialmente mundana. Nessa direção Heidegger dirá: "Coloca-se a questão da "realidade" do "mundo externo" sem se esclarecer previamente o *fenômeno do mundo*. De fato, o problema do *mundo* "externo" orienta-se, continuamente, pelo entes intramundanos (coisas e objetos) e, desse *modo*, todas as discussões conduzem a uma problemática que, do ponto de vista ontológico, é quase indeslindável". (SZ, p.203 ST, p.269).

## 3.6 A constituição ontológica da referência

Considerando que entes intramundanos não se configuram como coisas dadas no mundo, e o *Dasein* não consiste numa estrutura subjetiva que seria afetada pelos aparecimentos, então as ocupações cotidianas constituem um *modo* primário e fundamental de acesso ao mundo. O estar-junto do ente intramundano é a condição de possibilidade de acesso aos múltiplos modos da ocupação, dentre as quais o manuseio ocupado. Contudo, Heidegger chama a tenção para o fato de que desde os primórdios, o ente sempre esteve atrelado à questão do ser, mas chama a atenção para o fato da análise ontológica do mundo constituir, propriamente, uma abertura explicativa do ser e não uma tematização do ente.

Na interpretação fenomenológica o ente aqui tratado é antes de tudo pré-temático, não se constituindo assim, como objeto de conhecimento, uma vez que não se trata de estabelecer um conhecimento seguro das propriedades entitativas dos entes, mas tão somente de interpretar a estrutura de seu ser. Ao deparar-se com a análise do mundo, a primeira dificuldade que ocorre é justamente aquela de perguntar previamente qual é

o ente pré-temático e encontrar uma resposta, comum e aparentemente evidente que o nomeia, de forma tendenciosa e encobridora, não permitindo que apareça o ente tal como este é em si mesmo.

Heidegger considera que já os gregos, quanto pretendiam falar acerca das "coisas", utilizavam o termo πραγματα. Mas, uma vez que faltara uma justificação ontológica do caráter "pragmático" dos πραγματα, estes foram, em conseqüência disso, determinados imediatamente como "coisas". É importante observarmos que a tradução do termo grego πραγματα por coisa, é já um "costume consagrado" e isto se observa porque quase sempre as traduções vem acompanhadas de uma nota que tenta dizer o que é a "coisa" [148]. "Ao se interpelar o ente como "coisa" (res), já se recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia. A análise que estende a questão dos entes para o ser já se depara com coisalidade e realidade" (SZ, p.68 ST, p.109).

Assim considerada tradicionalmente, a interpretação do ente como coisa, permite que permaneça velado o significado mesmo de "coisa", além

---

[148] A questão acerca da coisa, na medida que encobre a tematização do ser, permanece evocada por Heidegger como tema central, mesmo após *Ser e Tempo.* No curso ministrado em 1935/56, titulado *Die Frage nach dem Ding,* Heidegger faz a seguinte observação acerca da pergunta pela coisa: " Coisa em sentido *lato* significa qualquer assunto, qualquer coisa que aconteça, de um *modo* ou de outro, as coisas que se passam "no mundo", acontecimentos, eventos. Finalmente há um emprego da palavra em sentido *ainda mais lato;* Foi preparado há muito tempo e generalizou-se, sobretudo, na filosofia do século XVIII. Assim, Kant fala por exemplo, "de coisa em si" e distinguindo-a de fato da "coisa para nós", quer dizer, de fenômeno. Uma coisa em si é aquela que não é acessível para nós homens, através da experiência, tal como uma pedra, uma planta ou animal. Qualquer coisa para nós é também, enquanto coisa, uma coisa em si, quer dizer, torna-se conhecida de *modo* absoluto no conhecimento divino absoluto; mas nem toda a coisa em si é uma coisa para nós. Uma coisa em si é, por exemplo, Deus, tomada a palavra tal como Kant a entende, no sentido da teologia Cristã. Quando Kant chama a Deus uma coisa, não quer dizer que Deus seja uma gigantesca formação gazeiforme, que oculta algures a sua essência. Coisa significa aqui, apenas, segundo um rigoroso uso da linguagem, o mesmo que "qualquer coisa", aquilo que é contrário do nada. Podemos, com a palavra e o conceito "Deus", pensar *qualquer coisa,* mas não podemos experimentar o próprio Deus, do *modo* que experimentamos este giz, acerca do qual exprimimos em comum e verificamos informações, tais como: "se o deixarmos cair ele cai a uma determinada velocidade". [...] "Que é uma coisa?" Vê-se imediatamente que a questão está mal colocada, pois que aquilo que deve ser posto em questão, a "coisa", oscila no seu significado; com efeito, aquilo que deve ser questionado, deve ser determinado em si mesmo de *modo* suficiente, para poder ser apropriadamente questionado (*Die Frage nach dem Ding,* pp.3-5, trad. pp.16-18).

de suscitar a problemática entre coisalidade e realidade (*Dinglichkeit und Realität*), questões com as quais sabemos que Kant também se ocupara, uma vez que destas também resulta os caracteres ontológicos da substancialidade, materialidade e extensão.

Do ponto de vista fenomenológico, o estatuto categorial encobre o *modo* primário e mais próximo de acessibilidade do ente. Este vem ao encontro na ocupação como instrumento (*Zeug*). Uma vez que o instrumento é algo para... (*etwas, um zu...*) na estrutura do seu ser para (*Um-zu*) encontra-se uma referência de algo para algo (von etwas auf etwas). Assim, instrumentos são para, quando relacionados num todo instrumental porque no mostrar-se da instrumentalidade, reside o *modo* genuíno de ser do instrumento. Uma vez que o modo primário de acesso, não se constitui primeiramente como uma visão teórica, no sentido tradicional do termo, o ente se mostra, primeiramente, na descoberta do manual. Nessa direção, a compreensão que caracteriza o manuseio, é ontologicamente uma circunvisão (*Umsicht*), temporalizada e espacializante.

Contudo, no manuseio, o que vem imediatamente à visão, é aquilo que será produto, a obra produzida que caracteriza o *para que* (*Wozu*) se usa determinado instrumento. A obra sustenta a totalidade das referências, por isso a visão prévia compreensiva, não pode ser concebida como uma atitude *ateórica*. "A atitude "prática" não é "ateórica" no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma age e a outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto contemplar é ocupação como agir possui sua visão." (SZ, p.69 ST, p.111).

Disponível para o manuseio, o instrumento se mostra na manualidade, no *modo* de lidar que guia o manuseio. Esses referentes utilitários apontam para a totalidade referencial aberta na *circunvisão*, e formam a significação. Aqui fica acentuada, mais uma vez, a diferença entre

a estrutura existencial do *Dasein,* frente à estrutura categorial do sujeito. O ente que se mostra na ocupação é antes de tudo pré-temático. Então, o mostrar-se dos entes no manuseio *como* instrumentos, acontece antes da sua visualização como entes simplesmente dados à visão. Heidegger enfatiza que "Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual, mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso".(SZ, p.71 ST, p.113). Assim, a cotidianidade não comporta somente o mundo doméstico, mas também o mundo público no qual se descobre a natureza do mundo circundante.

Sendo assim, quando assinalamos para a diferença entre a significância ontologicamente compreendida e a significação produzida pelo entendimento do sujeito, esta mesma diferenciação acontece quando se trata da referência. No âmbito da ontologia fundamental, a referência não se constitui enquanto determinação ôntica de um manual, a medida em que é a constituição ontológica primordial do instrumento, uma vez que mundo já se descobre antecipadamente. A caracterização da constituição instrumental como referência, em nada se assemelha à teoria da coisa, mas tão somente a um específico ser pra isso (*Dazu*), uma vez que, no conjunto instrumental, anuncia-se o mundo.

No modo de ser para, (*Um zu*), os entes vêm ao encontro na serventia, no dano, na possibilidade de emprego, mas sempre como referências determinadas. Nesse sentido, o ser do manual tem a estrutura de referência, porque possui o caráter de estar referido, o que significa dizer que o ente tem com o ser que ele é, algo junto. Esta é a remissão conjuntural que Heidegger indica com o termo referência e uma vez que esta constitui a manualidade não deve, por isso, ser considerada uma determinação ôntica do manual. Nessa direção, a abertura prévia da perspectiva a parir da qual os entes vêm ao encontro, acontece porque a compreensão se deixa

referenciar nessas e para essas remissões, uma vez que o *Dasein* já esta sempre em relação e é a instância originária do significado, ou seja: o semântico por excelência.

## ÀGUISA DE CONCLUSÃO

A decisão de empreender a tarefa, de investigar a possibilidade de extrair uma interpretação semântica na analítica da existência, certamente comporta riscos, como toda decisão, mas considerando o risco eminente ao próprio filosofar, nos decidimos a favor dessa tarefa. Certamente não incorreríamos o duplo risco de propor uma conclusão, uma vez que o percurso por nós delineado pode ser considerado somente uma via possível, quando se trata de alcançar a delimitação heideggeriana da significância do mundo enquanto um *a priori* do *Dasein*.

Nessa direção, o propósito de aproximarmos as interpretações semântica e fenomenológica de Kant mostrou-se fecundo, uma vez que a via aberta pela herança kantiana na Semântica Transcendental e na Ontologia fundamental, nos conduziu, à retomada da filosofia transcendental, notadamente, a doutrina kantiana do esquematismo, uma vez que nas referidas interpretações, os esquemas temporais traduzem, guardadas as diferenças, relações de sentido e de significado.

Assim, consideramos primeiramente, que a interpretação semântica de Kant, empreendida por Loparic, se configura numa interpretação que carrega consigo a possibilidade de alargar-se, e ser retomada, mesmo onde a transcendentalidade não mais se traduz logicamente, mas guarda a possibilidade de na sua transcendência, esquematizar sem conceitos e sem aparecimentos, ou seja, no âmbito ontológico constitutivo do *Dasein.* Num primeiro momento, tem-se a impressão que nos pomos diante de um abismo. De um lado, a semântica transcendental, que possibilita uma teoria da referência e do significado, demonstrando as condições de "preenchibilidade" de juízos sintéticos em geral, no domínio das experiências possíveis, considerada por isso como uma teoria construtiva, uma vez que exige que os casos possíveis, que podem tornar uma proposição verdadeira ou falsa, sejam dados na intuição sensível, pura ou empírica, mas submetidos às exigências categoriais. De outro, a ontologia fundamental, cujas condições primárias de compreensão da referência e significância são interpretados à luz da cura (*Sorge*), enquanto esta traduz a temporalidade concreta que *ilumina* e regula todas as estruturas existenciais.

No âmbito lógico categorial, a semântica transcendental atém-se ao *que* e *como* intuições e conceitos esquematizam, ou seja, como esses procedimentos são possíveis unicamente *a priori.* Considerando então que a semântica transcendental guarda sua peculiaridade, uma vez que Loparic demonstra que não se atém ao uso do termo semântica tal como se aplica a expressões lingüísticas, ou como é usado na lógica e na filosofia da linguagem contemporâneas, para nomear a teoria do sentido e referência (*meaning and reference*) dos termos das linguagens formais ou naturais, ele considera sim, a problemática da referência e do significado, a qual precede o uso do termo semântica cunhado no século passado pela lingüística.

A peculiaridade reside então, na precedência que a semântica transcendental comporta. Loparic considera que pelo menos desde Locke é possível falar na doutrina de signos, que trata de signos e representações

mentais, mas sobretudo porque Kant fez considerações acerca da semelhança entre gramática universal e a analítica do entendimento, uma vez que "as formas da linguagem" refletem as "formas do pensamento". A propósito, nas *Lições de Metafísica* Kant diz que "Se decompuséssemos os conceitos transcendentais [...] teríamos uma *gramática transcendental,* contendo o princípio da linguagem humana; por exemplo, como o presente, o pretérito perfeito, o mais-que-perfeito, se encontram em nosso intelecto o que são os advérbios, etc. Se se refletisse sobre isto, ter-se-ia uma gramática transcendental. A lógica conteria o uso formal do intelecto. Então poderia seguir-se a filosofia transcendental, a doutrina dos conceitos universais *a priori.*" (AK XXVII, trad. *Lições de Metafísica,* p.86).

Consideramos ainda que Loparic atenta para o fato do termo *sémantique,* ter sido cunhado no fim do século passado por M. Breal, para designar a "ciência do significado das palavras" o que não implica, nem que Kant desconhecesse o sentido do significado e da referência, nem que a Semântica transcendental possa ser nivelada à designação de significados de palavras. Nesse sentido, poderíamos dizer que a semântica transcendental, uma vez que traduz o sentido construcional do conhecimento, seria anterior à semântica, compreendida em seu uso no interior de uma teoria da linguagem. A anterioridade, referendada pelo estatuto transcendental, consiste no alargamento e no sentido peculiar que a semântica transcendental comporta.

Seguimos essa direção, e pudemos constatar que a possibilidade de aproximarmos a semântica transcendental, da ontologia fundamental seria assegurada pela via transcendental, aberta pelo esquematismo, compreendido enquanto teoria da referência e do significado, na semântica transcendental, e como o âmbito da finitude da transcendência, na ontologia fundamental. Examinando o diálogo que Heidegger mantém com Kant, pudemos constatar que a presença de Kant em *Ser e Tempo,* torna-se mais

expressiva quando essa obra é lida à luz do livro sobre Kant publicado em 1929, intitulado *Kant e o Problema da Metafísica*.

Assim, à luz da semântica transcendental, tentamos encontrar, nos esquemas ekstáticos da temporalidade, a condição de possibilidade de uma interpretação semântica das temporalizações da temporalidade, em sua dimensão ekstática e horizontal. Consideramos a temporalidade como via de acesso à totalidade significativa, uma vez que a ela estão atrelados o conceito ontológico de mundo, e o sentido referencial das remissões. De forma ontológica e não lógico-categorial, consideramos que a possibilidade de uma semântica existencial estaria conectada, à estrutura prévia constitutiva do *Dasein,* esquematizada pela temporalidade. Uma vez destituída a relação sujeito objeto e a estrutura categorial a esta atrelada, na unidade estrutural da cura (*Sorge*) residiria a instância originária do problema do significado e da referência, sem que a temporalidade finita implique num abandono da via transcendental e horizontal, porque a produção de esquemas, não resulta mais da produtividade do sujeito que conhece, mas da produtividade interna da temporalidade que constitui ontologicamente a estrutura modal do *Dasein.*

Finalmente, consideramos a referência (*Verweisung*) e a significância (*Bedeutsamkeit*) no modo como são concebidas na ontologia fundamental, e vislumbramos a possibilidade de uma compreensão do sentido dos esquemas ekstáticos da temporalidade, enquanto um procedimento semântico. Uma vez que a semântica existencial é possibilitada pela estrutura previa, que antecede uma interpretação temática dos entes pode, por isso, legitimar a estrutura proposicional e nessa direção pode ser considerada de um modo peculiar, como uma semântica originária, cuja possibilidade deve haurir-se e ancorar-se ontologicamente no *a priori* da compreensão.

Considerando ainda que o *a priori* compreensivo é constitutivo da existência, neste a referência e a significância da totalidade estrutural, são

originariamente interpretadas na estrutura como (*als Struktur*). Esta estrutura funda-se, essencialmente, na posição previa (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e concepção prévia (*Vorgriff*). Desse modo, consideramos a possibilidade de uma semântica existencial, peculiarmente determinada no âmbito ontológico, enquanto instância mais originária. Esta pode se justificar, a partir do fato da compreensão já possuir previamente a estrutura algo como algo (*Etwas als Etwas*). Nessa direção, "Toda visão pré-predicativa (*vorprädikative*) do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação (*verstehend-auslegend*)" (SZ, p.149 ST, p.205). Nesse sentido, nós consideramos que o caráter prévio constitutivo da estrutura ontológica possibilita, o que denominamos, à luz da semântica transcendental, uma semântica existencial.

Certamente a direção da nossa pesquisa se configurou numa via possível, que não encerra a investigação, mas aponta um horizonte temático fecundo e passível de alargamento. Nesse sentido, consideramos que os esquemas temporais são responsáveis por fornecer os critérios decisivos das duas interpretações referidas, razão pela qual, a partir destes, pudemos vislumbrar a possibilidade de aproximar o estatuto temporal categorial, do estatuto da temporalidade existencial, com o propósito de extrair, à luz da semântica transcendental, uma interpretação semântica da estrutura ontológica do *Dasein.* Talvez a justificativa da tarefa de uma interpretação semântica dos existenciais, a partir da semântica transcendental, esteja implícita na máxima kantiana, posteriormente adotada por Heidegger, que considera como decisivo numa interpretação, expor não o que o autor pode tornar visível, mas poder tornar visível o conteúdo decisivo a partir daquilo que ele "queria ter dito".

# BIBLIOGRAFIA

## Textos citados e consultados

## Obras de Kant

A edição alemã utilizada foi a Weischedel, em dez volumes publicada pela Suhkamp, Frankfurt, 1968.

III, IV- Kritik der reinen Vernunft

VII – Kritik der Urteilskraft

IV – Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik die als Wissenschaften wird auftreten können

## Traduções

KANT, Immanuel 1781: *Kritik der reinen Vernunft,* 2ª ed.1786 (Trad. port.: *Crítica da Razão Pura,* de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994).

_____, 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaften wirde auftreten könenen*, (Trad. port.: , *Prolegómenos a toda a metafísica Futura,* de Artur MorãoLisboa, Edições 70, 1987).

_____, 1788: *Kritik der pratischen Vernunft,* (Trad. port.: *Crítica da razão prática,* de Artur Morão, Lisboa, edições 70, 1989).

_____, 1804: *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Trad. port.: *Quais são os verdadeiros progressos que a metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?,* de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1985).

_____, 1786a: *Was heisst: sich im Denken orientieren?,* (Trad. br.: *Que significa orientar-se no pensamento?,* de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis, Vozes, 1985).

_____, 1772: *Carta a Marcus Herz,* (Trad. port. de Antonio Marques, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985).

_____, 1793: *Kritik der Urteilkraft,* (Trad. br.: *Crítica da faculdade do juízo,* de Valério Rohden e António Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária,1995).

_____, 1800: *Logik,* ed.Jäshe. (Trad. br.: *Manual dos Cursos de lógica geral,* de Fausto Castilho, Uberlândia EDUFU, 1998).

_____, *1770: Dissertatio: de mundis sensibilis atque intelligibilis forma et princípiis, Von der Form der Sinnen-und Verstandeswelt und Ihren Gründen,* (Trad. port.: *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação de 1770),* de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985).

_____, *Lições de Metafísica,* Trad. br. Adaury Fiorotti, São Paulo, Paulus, 2002).

**Obras de Heidegger**

Ocasionalmente foi consultada a *Gesamtausgabe,* Klostermann, Frankfurt a. Main.

HEIDEGGER, Martin: 1993 *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

_____, 1991: *Kant und das Problem der Metaphysik,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

_____, 1987: *Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik der reinen Vernunft,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. GA, Bans 25.

_____, 1980: *Holzwege,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

_____, 1987: *Einführung in die Metaphysik,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

**Traduções**

HEIDEGGER, Martin 1927: *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976. (Trad. bras: *Ser e Tempo* de Márcia de Sá Cavalcanti, São Paulo, Vozes, 1988a)

_____, 1949*: Der Begriff der Zeit.* (Trad. bras., *O conceito de tempo,* de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Cadernos de Tradução, USP, 1997).

_____, 1929*: Kant und das Problem der Metaphysik* (Trad. cast. , *Kant y el problema de la metafísica*, de Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

_____, 1955*: Was ist das – die Philosophie? .* (Trad. bras. *Que é isto – a Filosofia?*, de Ernildo Stein, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973).

_____, 1928*: Von Wesen des Grundes .* (Trad. bras. *Sobre a essência do fundamento*, de Ernildo Stein, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973).

_____, 1983: *Einführung in die Metaphysik,* Klostermann, Frankfurt am Main, (Trad. bras. *Introdução à Metafísica,* de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1987).

_____, 1963*: Kants These über das Sein.* (Trad. bras. *A tese de Kant sobre e ser*, de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades, 1970).

_____,1949*: Bief über den Humanismus.* (Trad. bras. *Carta sobre o Humanismo*, de Ernildo Stein, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973).

_____, 1962*:Die Frage nach dem Ding,* (Trad. port. *Que é uma Coisa?,*. de Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1992).

_____, 1944 : *Heraklit* (Trad. bras. : *Heráclito,* de Márcia de Sá C. Schuback, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.

_____, 1963: *Mein Weg in die Phänomenologie. Max* Niemeyer Verlag, Tübingen. (Trad. *Meu caminho para a fenomenologia,* de Ernildo Stein, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973).

_____, 1976 : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* (Trad. it.: *Logica. Il problema della verità,* de Ugo Maria Ugazio, Milano, U. Mursia editore, 1986.

_____, 1977: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft.* Grakfurt am Main, Vittorio Klostermann, (Trad. *Interpétation Phénoménologique de la 'Critique de pla rasion pure" de Kant.* de Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982).

_____, 1954: *Unterwegs zur Sprache,* Verlag Günther Neske, Pfullingen. (Trad.cast. *De camino al habla,* de Yves Zimmermann, Barcelona, Editiones del Serbal-Guitard, 1987).

_____, 1999: *Metaphysik und Nihilismus,* Vittorio Klostermann, Frankfurt-am Main. Trad. bras. *Metafísica e Niilismo* de Marco Antonio Casa Nova, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

**Referências bibliográficas de textos citados e consultados**

AGOSTINHO, S.1987: *Confissões,* (Trad. bras. de Angelo Ricci,Saõ Paulo, Vona Cultural, 1987.)

ALLISON, Henry E. 1983: *Kant´s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.* N. Haven: Yale University Press. (Trad. cast: *El Idealismo transcendental de Kant,* de Dulce Maria G.Castro, Barcelona, Anthropos, 1992).

ALMEIDA, Guido Antonio, 1997: Kant e o "Escândalo da Filosofia", *Kriterion,* n.95, pp. 49-72.

ARENT, Hannah, 1978: *The life of the Mind,* H.B. Jovanovich, (Trad. bras. *A vida do espírito,* de Antonio Abranches, Cesar A.R. de Almeida e Helena Martins Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995).

BAY, T. Aguilar-Álvarez 1998 : *El lenguaje em el primer Heidegger,* México, Fondo de Cultura Económica.

BEAUFRET, Jean 1993: *Kant e la nocion de Darstellung,* in: *Dialogue avec Heidegger,* Vol. II, Philosophie Moderne, Paris.

BECK, Lewis W. 1960: *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason*, Chicago, Phoenix Books.

BLEICHER, Josef 1980: *Contemporary Hermeneutics,* (Trad. port. *Hermenêutica Contemporânea,* de Maria Georgina Segurado, Lisboa, Edições 70, 1992).

BENNETT, Jonathan 1974: *Kant's Dialectic,* Cambridge University Press, (Trad. cast. *La Crítica de la Razón Pura de la Razón Pura de Kant,* de Júlio César Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1981).

CAPUTO, John D. 1993: *Demythologizing Heidegger.* (Trad. port. *Desmitificando Heidegger,* de Leonor Aguiar, Lisboa, Instituto Piaget, 1993).

CAYGILL, Howard 1995: *A Kant Dictionary,* Blackwell Publishers de Oxford, Inglaterra. (Trad. bras. *Dicionário Kant,* de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar, 2000)

CASSIRER, Ernst 1907:. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II.* Bruno Cassirer Berlin, Verlag. (Trad. cast. *El problema del conocimiento II.*. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

_____,1977:. .*An Essay on Man,* New Haven, Connecticut, U.S.A..(Trad. bras. *Antropologia Filosófica-ensaio sobre o homem,* de Vicente Felix de Queiroz, São Paulo, Editora Mestre Jou, 1977).

_____, 1994:. *Die Philosophie der Aufklärung,* (Trad. port. *A filosofia do Iluminismo,* de Álvaro Cabral. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1994).

_____, 1993:. *Kants Leben und Lehre.* (Trad esp. *Kant, Vida y Doctrina,* de Wenceslao Rocs México, Editora Fondo de Cultura Económica, 1993).

CHIURAZZI, Gaetano 1996: *Hegel, Heidegger e la grammatica dell essere,* Roma-Bari, Laterza.

_____, *Modalità ed esistenza,* Torino, Trauben Edizioni, 2001.

COLOMER, Eusebi 1986: *EL pensamiento Alemán de Kant a Heidegger,* Barcelona, Editorial Herder.

COURTINE, Jean-François 1990: *Heidegger et la Phénoménologie,* Paris, J. Vrin.

CHÂTELET, François: 1992 *Une Historie de la rason (entretiens avec Émile Noel),* editions du Seuil, de Paris, França, (trad. bras. *Uma história da Razão* de Lucy Magalhães Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

DALBOSCO, CLAUDIO A. 1997: *O idealismo transcendental de Kant,* Passo Fundo, Ediupf.

DASTRUR, Françoise 1990: *Heidegger et la question du temps,* Paris, Presses Universitaires de France, (Trad. port. *Heidegger e a questão do tempo,* de João Paz, Lisboa, Instituto Piaget, 1997).

EISLER, R.1964: *Kant-Lexikon*. Hildesheim: Olms.

FÉDIER, Fraçois 1988: *Heidegger: anatomie d'um scandale.*Paris, Èdicions Robert Laffont. (Trad. *Heidegger: anatomia de um escândalo* de Orlando dos Reis, Petrópolis, Vozes, 1989).

FERNÁNDEZ, Lópes Alvaro 1992:. *La doctrina kantiana de la triple sistesis. Algunos problemas, Revista Latinoamericana de Filosofía,* Vol. XVIII, n.2, pp. 287-306.

FERRY, Luc e RENAUT, Alain :1988 *Heidegger et les Modernes,* Paris, bernard Grasset, 1988. (Trad. port. *Heidegger e os Modernos* de Alexandra C. e Silva, Lisboa, Editorial Teorema, 1989).

FILHO, Raul Landim 1998: "Do *eu penso* cartesiano ao *eu penso* kantiano", *Studia Kantiana,* 1 (1): 263-289.

_____, 2000: "Juízos predicativos e juízos de existência", *Analytica,* vol. V, n.1,2000.

FRANGIOTTI, Marco A. 1989: *Kant e a análise geométrica grega.* Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, UNICAMP.

GADAMER, H. G. 1983:. *Heideggers Weg Studien Zum Spátwerk.* Tübingen. (Trad. it. *I Sentieri di Heidegger* de Renato Cristin, Genova, Marietti, 1987).

_____, 1986:. *Wahreit und Method,* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck, Tübingen. (Trad. bras. *Verdade e Método,* de Flávio P. Meurer, 2ª edição, Petrópolis, Vozes, 1998).

GIL, F. (Coord.) 1992: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant* (1786-1844), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992

GONÇALVES, Nelci N.1994: *L'antepredicativo: Husserl e Heidegger,* Tese de Doutorado, Torino.

GUZONI, Alfredo 1962: *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"in; Sache des Denkens,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (Trad. bras. *Protocolo do Seminário sobre Tempo e Ser,* de Ernildo Stein, Col. *Os Pensadores,* Nova Cultural, São Paulo, 1991).

GRANEL, Gérard 1970: *L'equivoque Ontologique de la pensée kantienne.* Paris, Éditions Gallimard.

HAAR, Michel 1982: La métaphysique dans Sein und Zeit. in: *Exercices de la patience,* Paris, Obsidiane, nº 3/4 pp. 97-112.

HABERMAS, Jürgen 1985: *Der Philosophische Diskurs der Moderne,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, (Trad. bras. *O discurso filosófico da Modernidade,* de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HENRICH, Dieter 1994: *On the Unity of Subjectivity,* in, *The unity of Reason,* trad. Guenter Zoeller, London, England, Harvard University Press.

HINTIKKA, Jaakko and REMES, Unto 1974: *The Method of Analisis.* Dordrecht: Reidel.

HÖFFE, O 1983: *Immanuel Kant,* (Tra. cast *Immanuel Kant*, de Diorki, Barcelona, Editorial Herder, 1986).

HUME, David 2001: *Tratado da Natureza Humana,* (Trad. br. de Dóborah Danowski, São Paulo, Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado)

_____ 1996 *Investigação Acerca do Entendimento Humano,* (Trad. port. de Artur Mourão, Lisboa, Edições 70)

KAUFMANN, 1999: "A problemática da consciência e a lacuna explicativa", *Princípiod,* vol. 6, n, 7, 1999, pp.87-120.

KÖRNER S. 1987: *Kant,* Penguin Books, Ltd., Harmondswort, Middlesex, Inglaterra, (Trad esp.*Kant,* de Ignacio Z. Tellechea, Madrid, Alianza Editorial ).

KULENKAMPFF, Jens "A estética kantiana entre antropologia e filosofia transcendental", " in, DUARTE (org.) 1998, pp. 36-53.

LEBRUN, Gèrard 1970: *Kant et la fin de la métaphysique,* (Trad. br.: *Kant e o fim da metafísica,* de Carlos Alberto R. de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993).

LÉVINAS, E. 1967: *Em Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, J.Vrin. (Trad. port. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger,* de Fernanda Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 1997).

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS 1991: *Leçons sur l'analytique du sublime,* (Trad. br. *Lições sobre a analítica do sublime,* de Constança M. Cesari e Lucy R. M. Cesar, São Paulo, Papirus, 1993).

LONGUENESSE, B. 1993: *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discoursivité dans L'analytique transcendentale de la Critique de la rason pure.* Paris: PUF.

LOPARIC, Zeljko 1982: A fenomenologiado agir em *Sein und Zeit. Manuscrito,* vol. 6, n.2,pp. 149-80.

_____, 1983: "Sobre o conceito de Pesquisa em Filosofia". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência,* n.5, pp.135-37.

_____, 1983: Heurística kantiana, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência,* n.5, 1983, pp. 73-89.

_____, 1985: Descartes Desconstruído, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência,* n.5, pp. 183-203.

_____, 1988: "Kant e o Ceticismo". *Manuscrito,* vol. 11, n. 2, pp. 67-83.

_____, 1990a: *Heidegger Réu. Um ensaio sobre a periculosidade da Filosofia.* Campinas, Papirus.

_____, 1990b: " Kant e a filosofia analítica" *Cadernos de História e Filosofia da Ciência,* Série 2, vol.II, n. 1, 1990, pp.27-32.

_____, 1992: "A finitude da razão : observações sobre o logocentrismo kantiano", in, ROHDEN (org.) 1992, pp. 50-64.

_____, 1995: *Ética e Finitude,* São Paulo, Educ.

_____, 1996: "Heidegger e a pergunta pela Técnica". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência,* série 3, vol. 6, pp. 107-138.

_____, 1997: *Descartes heurístico.* Campinas: IFCH, Col. Trajetória, n.5. (Reedição de LOPARIC 1975, 1988a, 1989, 1991a).

_____, 1999a: "O Fato da Razão – Uma interpretação Semântica", *Analytica,* vol. IV, n.1,1999.

_____, 1999b: "Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger", *Veritas,* vol. 44, n,1999.

_____, 1999c: "É dizível o inconsciente?". *Natureza Humana,* vol. 1, n.2, pp.232-85.

_____, 2000: "Sobre a Ética em Heidegger e Wittgenstein". *Natureza Humana,* vol. 2, n.1, pp.129-44.

_____, 2000: *A Semântica Transcendental de Kant,* Campinas, UNICAMP Col. CLE.

_____, 2003: *Sobre a Responsabilidade,* Porto Alegre, EDIPUCRS.

MARQUES, Jordino 2003: "Heidegger e os Fundamentos da Fenomenologia". *Concepções sobre Fenomenologia,* pp. 117-128.

MÁSMELA, CARLOS 1996: *Pressupostos metafísicos de la crítica de la razón pura,* Colombia, Editorial Universidad de Antioquia.

MEYER, Michel 1988: *Science et Méthaphysique chez Kant.* Paris, Quadrige, PUF.

NUNES, Benedito 1991: *A filosofia contemporânea,* Trajetos iniciais, São Paulo, Ed. Ática.

_____, 1986: *Passagem para o poético. Filosofia e Poesia em Heidegger.* São Paulo, Ática.

_____, 1996: *Experiências do Tempo,* in, *Tempo e História,* São Paulo, Companhia das Letras, pp. 131-140.

PAISANA, João 1992: *Fenomenologia e Hermenêutica.* Lisboa, Editorial Presença.

PARRA, Mercedes Torrevejano 1998: "La mera idea de uma ciencia que no esta em ninguna parte" *Studia Kantiana,* 1 (1): 163-181.

PEREGO, Vittorio 2001: *Finitezza e liberta.Heidegger interprete di Kant,* Milano, Vita e Pensiero.

PEREZ, Daniel Omar 1998: *Kant pré-crítico: A desventura filosófica.* Cascavel, Edunioeste.

_____, 2001: *Dos problemas da metafísica à metafísica como problema: Uma aproximação ao problema do significado dos conceitos em Kant,* in, *Ensaios de Filosofia contemporânea,* pp.81-137, Cascavel, EDUNIOESTE.

PALMER, Richard 1969: *Hermeneutics-Interpretation Theory in Schleiemacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* Northwestern university Press. (Trad. port. *Hermenêutica* de Maria Luísa R. Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1997).

PHILONENKO, A. 1993: *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique.* Tome I Paris, J. Vrin.

PÖGGLER, Otto 1973: *Der Denkweg Martin Heideggers,* Verlag Günther Neske Pfullingen, (Trad. esp. *El camino del pensar de Martin Heidegger,*de Félix Duque Pajuelo, Madrid, Alianza Universidad, 1986).

ROHDEM, Valério 1993: "O sentido do termo "*Gemüt"* em Kant", *Analytica,* vol. I, n.1,.

ROVATTI, P. Aldo 1987: *La posta in gioco, Heidegger, Husserl, il sogetto,* Bompiani.

_____, 1987: *La posta in gioco, Heidegger, Husserl, il sogetto.*

SAFRANSKI, Rüdiger: 2000 *Heidegger um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.* (Trad. bras. de Lya Luft, São Paulo, Geração Editorial, 2000).

SEMERARI, G. 1992: *Confronti com Heidegger* Dedalo, Bari.

SOUZA, T. R. e OLIVEIRA, N.F. (orgs.) 2001: *Fenomenologia Hoje,* Porto Alegre, EDIPUCRS.

STEIN, Ernildo 1976:. *Melancolia.* Porto Alegre, Ed. Movimento.

_____,1988:. *Seis estudos sobre Ser e Tempo.* São Paulo, Vozes.

_____.,1987:. *Algumas considerações sobre as origens do conceito de mundo no pensamento de Heidegger.* Porto Alegre, Conjectura, I, 1992, pp. 99-112.

_____, 1993:. *Seminário sobre a verdade.* Petrópolis, Vozes.

_____, 1997: *A caminho de uma Fundamentação pós-metafísica.* Porto Alegre, EDIPUCRS.

_____, 2000: *Diferença e Metafísica-ensaios sobre a desconstrução.* Porto Alegre, EDIPUCRS.

_____, 2002: *Pensar é pensar a Diferença.* Ijuí, Editora Unijuí.

STRAWSON, P. F. 1985: *The Bounds of Sense. Na Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* (Trad. esp. *Los limites del Sentido,* de Carlos Thiebaut Luis-André, Madrid, Ediciones de la *Revista de Ocidente,* S.A, 1975

_____, 1992: *Analysis and metaphysics: an introduction to philosophi.* (Trad. bras. *Análise e Metafísica: uma introdução à Filosofia,* de ArmandoM. de Oliveira, São Paulo, Discurso Editorial, 2002).

Milano, Bompiani.

TAMINIAUX, J. 1985: "Heidegger et les Grecs à l'époque del'ontologie fondamentale", in, *Études Phénoménologiques* , I, 1985, pp. 95-112.

TUGENDHART, Ernst 1983: *Logisch-semantische Propädeutik.* (Trad. bras. *Propedêutica Lógico-Semântica* de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues, Petrópolis, Vozes, 1997).

VANDEVELDE, Pol. 1991: " Aristote et Heidegger à propos du logos. L' enjeau de la discursivité d' une traduction". in: *Revue de Philosophie Ancienne,* Tomo IX, Nº 2, Paris, J. Vrin, pp. 169-198.

VATTIMO, Gianni. 1963: *Essere, storia e linguaggio.* Genova, Editrice Marietti.

_____. 1971: *Introduzione a Heidegger,* Roma-Bari, Gius, Laterza & Figli Ppa. (Trad. port. *Introdução a Heidegger,* de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1989).

_____,. 1980: *Le avventure della differenza. Che significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger.* Milano, Bompiani.

_____, 1981:. *Al di lá del soggeto -Niatzsche, Heidegger e 'lérmeneutica.* Milano, Feltrinelli.

_____, 1985: *La fine dellla Modernitá,* Garzanti Editore. (Trad. bras. *O fim da Modernidade,* São Paulo, Martins Fontes, 1985).

VINCI, Paolo 1988: *Sogetto e Tempo. Heidegger interprete di Kant,* Roma, Bargatto Libri.

VOLPI, Franco 1992: *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di "Esere e Tempo".* in: Filosofia 91, Roma-Bari, Laterza, pp. 215-252.

WEIL, Eric 1970: *Problèmes kantiens,* 2 ed. Revista. Paris, Vrin.

ZARADER, M. 1998: *Heidegger et les paroles de lorigene.* Paris, J.Vrian.(Trad. port. *Heidegger e as palavras da origem,* de João Duarte, Lisboa, Instituto Piaget 1990).

_____, 1990: *La Dette Impensée,* Paris, Èditions du Seul. (Trad. port. *A Dívida Impensada,* de Silvia Meneses, Lisboa, Instituto Piaget 1999).

ZINGANO, M. Antonio 1989: *Razão e história em Kant,* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989.