



**Università
degli Studi
di Ferrara**

DOTTORATO DI RICERCA IN
"FILOSOFIA TRASCENDENTALE. STORIA E FORME "

CICLO XXXV

COORDINATRICE/COORDINATORE Prof. Matteo Vincenzo d'Alfonso

**ECOS DO TRASCENDENTAL: A CONFRONTAÇÃO ENTRE HEIDEGGER E O
IDEALISMO ALEMÃO**

Settore Scientifico Disciplinare ____/____

Dottorando

Dott. Thiago Ehrenfried Nogueira

Tutore

Prof. Matteo d'Alfonso/Alexandre Sá

(firma)

(firma)

Anni 2024



**Università
degli Studi
di Ferrara**

DOTTORATO DI RICERCA IN
" FILOSOFIA TRASCENDENTALE. STORIA E FORME "

CICLO XXXV

COORDINATRICE/COORDINATORE Prof. Matteo Vincenzo d'Alfonso

**ECOS DO TRASCENDENTAL: A CONFRONTAÇÃO ENTRE HEIDEGGER E O
IDEALISMO ALEMÃO**

Settore Scientifico Disciplinare ____/____

Dottorando

Dott. Thiago Ehrenfried Nogueira

Tutore

Prof. Matteo d'Alfonso/Alexandre Sá

(firma)

(firma)

Anni 2024

*Dedico este texto à memória de meus avós,
João Paulo Ehrenfried e Deyse da Costa Nogueira,
que se foram no período de produção deste trabalho.
Que sua finitude, e a das vítimas que partiram neste período conturbado,
nos lembre da nossa.*

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, onde tive acolhimento para desenvolver-me academicamente desde o mestrado, ambiente no qual amadureci não apenas como pesquisador, mas também como pessoa. Tenho orgulho de ter feito parte deste programa que se consolidou como um dos melhores do país. Estendo esse agradecimento a CAPES, pela bolsa de estudos concedida, sem a qual a dedicação necessária para a escrita deste texto não teria sido possível, e novamente ao PPGF por ter confiado em mim ao me agraciar com a bolsa. Um agradecimento especial a Antonia Poletini, pelo excelente trabalho sem o qual o PPGF não teria a mesma eficiência. Estendo esse agradecimento a todo o corpo docente e discente do PPGF, pelo convívio e pela troca.

Obrigado, Professor Doutor Alexandre Franco de Sá, por ter aceitado me orientar desde o mestrado até o doutorado. Por ter encontrado na orientação o equilíbrio certo entre a seriedade do rigor sem perder o estímulo da criatividade. Por saber dosar corretamente a distância e a proximidade necessárias à orientação, dando ensejo para a liberdade do orientando com o cuidado para que ele não se perca em especulações vazias. Por ter me incentivado e guiado no que foi necessário durante o percurso da tese. E, sobretudo, pela amizade construída. Este texto tem um enorme débito em relação à sua dedicação.

Agradeço aos Professores Doutores Federico Ferraguto, Marco Antonio Casanova e Eder Soares Santos pelas indispensáveis contribuições na qualificação da tese, bem como a Professora Doutora Irene Borges Duarte pela troca de e-mails, por ter lido e contribuído de forma crucial com o desenvolvimento da tese. Também o agradeço aos Professores Doutores Benedetta Bisol e Diogo Ferrer, pelo feedback e avaliação da tese.

Por terem sido professores essenciais no caminho de desenvolvimento da tese e na minha formação como pesquisador, pelo excelente e inspirador trabalho que desempenham nas aulas ou em grupos de estudos, agradeço aos Professores Doutores Eládio Craia, Federico Ferraguto, Jelson Oliveira, Ericson Falabretti e Marco Rampazzo.

Para a realização desta tese alguns amigos foram essenciais no processo. Um afetuoso agradecimento ao Julio Fachini, Carlos Tiago da Silva, Arion Keller, Thiago Vasconcelos, Luga Thierry, Flávia Neves, Rafaela Zerbini, Ray Renan, Benedito Sullivan, Lucas Lazaretti, principalmente pelas valiosas amizades construídas, que vão além do interesse

conjunto pela filosofia, pelos bons momentos que passamos juntos e pelas contribuições diretas e indiretas à tese.

Agradeço à *Università degli studi di Ferrara* por ter me acolhido em seu programa como parte do Joint PhD, e ao Prof. Doutor Matteo d'Alfonso por ter aceitado me orientar e por ter providenciado tudo na minha estadia em Ferrara. Também agradeço ao Prof. Doutor Roberto Formisano pelas indicações de leitura e pelas conversas sobre a tese. Estendo esse agradecimento aos alunos da UNIFE, principalmente à Beatrice Beccari e Bill Molyneux, por terem me ajudado com o necessário na estadia, pela amizade e pelos bons momentos que passamos juntos.

Agradeço à *Katholische Privat-Universität Linz* pelo período de estágio pesquisa que passei lá, principalmente às professoras do seminário Derrida and art, Doutoras Monika Leisch-Kiesel e Zeynep Direk pelas aulas, pela viagem à Kassel, e pelos insights para a tese, e ao Doutor Christian Rößner pela conversa sobre pesquisa e pelo ótimo café. Não poderia deixar de agradecer também à Angelina Kratschanova e a Ruzica Romic pela generosidade, acolhida e planejamento das nossas atividades em Linz. Não menos importantes foram os colegas que realizaram junto este estágio, os Kulis 21, a quem agradeço a companhia e amizade. E ao Programa ERASMUS+ (European Region Action Scheme for the Mobility of University Students) pela bolsa, sem a qual o estágio de pesquisa na Áustria não seria possível.

Agradeço aos amigos de fora da universidade, por sempre acreditarem em mim.

Agradeço à minha família por todo estímulo e carinho.

O “agora” que está diante de nós se tornará passado antes mesmo de terminarmos de pronunciar o “a” da primeira sílaba (...) O primeiro segundo do futuro que está por vir, é o agora. Somente antevendo esse segundo podemos estar presentes no agora. Pensei firmemente em viver o agora.

Takehiko Inoue

É por isso que a repetição é o pensamento do futuro: ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria do habitus. É na repetição, é pela repetição que o Esquecimento se torna uma potência positiva (...). Tudo se resume à potência.

Gilles Deleuze

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim” (...) para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”.

Friedrich Nietzsche

Se eu pudesse desejar algo para mim, não desejaria riqueza nem poder, mas a paixão da possibilidade; desejaria apenas um olho que, eternamente jovem, ardesse de desejo de ver a possibilidade.

Søren Kierkegaard

Resumo

Este texto tem como objetivo abordar a apropriação do pensamento transcendental no interior da filosofia de Martin Heidegger. Para tal, visa-se a confrontação (*Auseinandersetzung*) que Heidegger estabelece com o idealismo alemão, mais especificamente com Kant e Hegel. Esta confrontação tem como objetivo maior tornar mais clara a originalidade da posição-de-fundo (*Grundstellung*) heideggeriana que se mostrará como uma posição transcendentalista em contraposição a posição imanentista do idealismo alemão. E o menor objetivo de demonstrar a irredutibilidade das duas posições-de-fundo. A tese é dividida em dois capítulos em que são estabelecidas as respectivas confrontações com Kant e depois com Hegel. No primeiro capítulo se visa uma confrontação apropriativa com Kant a partir dos textos do período intermediário da produção de Heidegger, mais especificamente com *Kant e o problema da metafísica* (1929), *Fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz* (1928) e o texto mais tardio *O que é uma coisa? A doutrina kantiana dos princípios transcendentais* (1935/36). A partir da interpretação heideggeriana de Kant com o aprofundamento no fenômeno da transcendência buscamos clarificar o desenvolvimento da posição-de-fundo transcendentalista de Heidegger. Esta investigação visa clarificar três facetas do fenômeno da transcendência: *a)* a temporalidade enquanto temporalidade ek-stático-horizontal; *b)* uma determinação positiva da finitude; *c)* a primazia do possível perante o efetivo. Também buscamos explicitar como o aprofundamento no pensamento da transcendência, nestes textos intermediários, irá se mostrar como um motivo da virada (*Kehre*) no pensamento heideggeriano. No segundo capítulo visa-se uma confrontação opositiva com o idealismo alemão. Primeiramente busca-se desenvolver como a interpretação da filosofia de Kant, no interior do idealismo alemão, se desenvolve de maneira totalmente distinta da heideggeriana. Interpretação essa que desencadeará numa imanentização do transcendental desenvolvendo-se na posição-de-fundo imanentista do idealismo alemão, que em termos de história do ser tem seu maior expoente em Hegel. A partir disto, estabelece-se uma confrontação das duas posições-de-fundo, confrontação essa que Heidegger via como necessária para a filosofia futura, a saber, a confrontação entre a pergunta-diretriz (*Leitfrage*) e a pergunta-fundamental (*Grundfrage*). Aqui também focaremos nos textos do período intermediário em que Heidegger estabelece sua interpretação da *Fenomenologia do Espírito*, são eles: *Hegel e o problema da metafísica* (1930), *A Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1930/31) e o texto tardio *O conceito de experiência em Hegel* (1942/43). Esta confrontação irá ocorrer entre as mesmas facetas enumeradas anteriormente mas em seu oposto, a saber: *a)* com a temporalidade circular hegeliana; *b)* com a infinitude; *c)* com a primazia da realidade-efetiva (*Wirklichkeit*) sobre a possibilidade. Tal confrontação entre as modalidades do possível e do efetivo em sede de temporalidade se mostrarão como uma confrontação entre lembrança (*Erinnerung*) e esquecimento (*Vergessenheit*). Em sede de conclusão pretende-se estabelecer uma diferença entre a compreensão de presença (*Anwesenheit*) hegeliana e heideggeriana a partir da conferência tardia *Tempo e ser* (1962). Como fio condutor de todo o texto reside o debate sobre a topologia do ser, entendido enquanto lugar do transcendental.

Palavras-chave: Transcendência; Imanência; Temporalidade; Finitude; Possibilidade.

Abstract

This text aims to address the appropriation of transcendental thought within Martin Heidegger's philosophy. To this end, the aim is the confrontation (*Auseinandersetzung*) that Heidegger establishes with German idealism, more specifically with Kant and Hegel. This confrontation has the main objective of making clearer the originality of Heidegger's background position (*Grundstellung*), which will prove to be a transcendentalist position in opposition to the immanentist position of German idealism. And the secondary objective is to demonstrate the irreducibility of the two background positions. This thesis is divided into two chapters in which the respective confrontations with Kant and then with Hegel are established. The first chapter aims at an appropriative confrontation with Kant based on texts from the intermediate period of Heidegger's production, more specifically with *Kant and the problem of metaphysics* (1929), *The metaphysical foundations of logic* (1928) and the later text *What is a thing? On Kant's doctrine of transcendental principles* (1935/36). Based on the Heideggerian interpretation of Kant with the deepening of the phenomenon of transcendence, we seek to clarify the development of Heidegger's transcendentalist background position. This investigation aims to clarify three facets of the phenomenon of transcendence: *a*) temporality as ek-static-horizontal temporality; *b*) a positive determination of finiteness; *c*) the primacy of the possible over the effective. We also seek to explain how the deepening of the thought of transcendence, in these intermediate texts, will prove to be a reason for the turn (*Kehre*) in Heideggerian thought. The second chapter aims at an oppositional confrontation with German idealism. Firstly, we seek to develop how the interpretation of Kant's philosophy, within German idealism, develops in a totally different way from Heidegger's. This interpretation will trigger an immanentization of the transcendental, developing in the immanentist background position of German idealism, which in terms of the history of being has its greatest exponent in Hegel. From this, a confrontation between the two basic positions is established, a confrontation that Heidegger saw as necessary for future philosophy, namely, the confrontation between the guiding question (*Leitfrage*) and the fundamental question (*Grundfrage*). Here we will also focus on the texts from the intermediate period in which Heidegger establishes his interpretation of the *Phenomenology of Spirit*, which are: *Hegel and the problem of metaphysics* (1930), *Hegel's Phenomenology of Spirit* (1930/31) and the later text *The concept of experience in Hegel* (1942/43). This confrontation will occur between the same facets listed above but in opposite way, namely: *a*) with Hegelian circular temporality; *b*) with infinity; *c*) with the primacy of effective (*Wirklichkeit*) over possibility. Such a confrontation between the modalities of the possible and the actual in terms of temporality will appear as a confrontation between memory (*Erinnerung*) and forgetfulness (*Vergessenheit*). In the conclusion, we intend to establish a difference between the Hegelian and Heideggerian understanding of presence (*Anwesenheit*) from the later conference *Time and Being* (1962). As a guiding thread throughout the text lies the debate on the topology of being, understood as a place of the transcendental.

Keywords: Transcendence; Immanence; Temporality; Finitude; Possibility.

Riassunto

L'obiettivo di questo testo è quello di esaminare l'appropriazione del pensiero trascendentale all'interno della filosofia di Martin Heidegger. A tal fine, ci si concentrerà sul confronto (*Auseinandersetzung*) che Heidegger instaura con l'idealismo tedesco, più specificamente con Kant e Hegel. Lo scopo principale di questo confronto è quello di rendere più chiara l'originalità della posizione-di-fondo (*Grundstellung*) di Heidegger, che sarà mostrata come una posizione trascendentalista in opposizione a quella immanentista dell'idealismo tedesco. L'obiettivo secondario è quello di dimostrare l'irriducibilità delle due *Grundstellungen*. La tesi è divisa in due capitoli nei quali si stabiliscono i confronti, rispettivamente con Kant e con Hegel. Il primo capitolo si occupa del confronto di tipo appropriativo con Kant a partire dai testi del periodo centrale della produzione di Heidegger, più precisamente *Kant e il problema della metafisica* (1929), *Principi metafisici della logica* (1928) e il successivo scritto *La questione della cosa: la dottrina kantiana dei principi trascendentali* (1935/36). Iniziando dall'interpretazione heideggeriana di Kant e approfondendo il fenomeno della trascendenza, si cercherà di chiarire lo sviluppo della *Grundstellung* trascendentalista di Heidegger. Questa indagine intende specificare tre aspetti del fenomeno della trascendenza: a) la temporalità come temporalità ek-statica-orizzontale; b) una determinazione positiva della finitudine; c) il primato del possibile sull'attuale effettivo. Si cercherà anche di spiegare come l'approfondimento sulla questione della trascendenza condotta in questi testi intermedi diventi motivo di svolta (*Kehre*) per il pensiero heideggeriano. Il secondo capitolo svolge un confronto di tipo oppositivo con l'idealismo tedesco. In primo luogo, si intende mostrare che l'interpretazione della filosofia di Kant all'interno dell'idealismo tedesco si sviluppa in modo totalmente diverso da quella di Heidegger. Questa interpretazione porterà a un'immanentizzazione del trascendentale che si concretizza nella *Grundlage* immanentista dell'idealismo tedesco, che, in termini di storia dell'essere, ha il suo massimo esponente in Hegel. Da qui si instaura un confronto tra due posizioni, ovvero tra la domanda guida (*Leitfrage*) e la domanda fondamentale (*Grundfrage*), un confronto che Heidegger considerava necessario per la filosofia futura. Qui ci concentreremo sui testi del periodo intermedio in cui Heidegger espone la sua interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*: *Hegel e il problema della metafisica* (1930), *La fenomenologia dello spirito di Hegel* (1930/31) e il testo più tardo *Il concetto hegeliano di esperienza* (1942/43). Questo confronto avverrà seguendo i medesimi aspetti sopra elencati, ma saranno considerati nel loro opposto, ovvero: a) la temporalità circolare hegeliana; b) l'infinito; c) il primato della realtà effettiva sulla possibilità. Il confronto tra le modalità del possibile e dell'effettivo in termini di temporalità si presenterà come raffronto tra ricordare (*Erinnerung*) e dimenticare (*Vergessenheit*). Infine, l'intento sarà quello di stabilire la differenza tra la comprensione hegeliana e quella heideggeriana della presenza (*Anwesenheit*) a partire dalla più tarda conferenza *Tempo ed essere* (1962). Il filo conduttore dell'intero testo è il dibattito sulla topologia dell'essere inteso come luogo del trascendentale.

Parole chiave: Trascendenza; Immanenza; Temporalità; Finitudine; Possibilità.

Abstrakt

Diese Arbeit untersucht die Aneignung des transzendentalen Denkens in der Philosophie Martin Heideggers. Zu diesem Zweck wird die Auseinandersetzung thematisiert, die Heidegger mit dem deutschen Idealismus, insbesondere mit Kant und Hegel, etabliert hat. Diese Auseinandersetzung hat das Hauptziel, die Originalität von Heideggers Grundstellung zu verdeutlichen, die sich als transzendentalistische Position im Gegensatz zur immanentistischen Position des deutschen Idealismus erweist. Ein sekundäres Ziel ist es, die Irreduzibilität der beiden Grundstellungen zu demonstrieren. Diese These ist in zwei Kapitel unterteilt, in denen die jeweiligen Auseinandersetzungen zuerst mit Kant und dann mit Hegel dargestellt werden. Das erste Kapitel zielt auf eine aneignende Auseinandersetzung mit Kant ab, basierend auf Texten aus der mittleren Periode von Heideggers Schaffen, insbesondere *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928) und dem späteren Text *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935/36). Durch die Analyse der heideggerianischen Interpretation von Kant und der Vertiefung des Phänomens der Transzendenz wird die Entwicklung von Heideggers transzendentalistischer Grundstellung untersucht. Diese Untersuchung zielt darauf ab, drei Facetten des Phänomens der Transzendenz zu klären: a) Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit; b) eine positive Bestimmung der Endlichkeit; c) das Primat des Möglichen über das Wirkliche. Außerdem versuchen wir zu erklären, wie die Vertiefung des Gedankens der Transzendenz in diesen mittleren Texten als ein Grund für die Kehre in Heideggers Denken erscheint. Das zweite Kapitel zielt auf eine oppositionelle Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus ab. Zunächst wird untersucht, wie die Interpretation von Kants Philosophie innerhalb des deutschen Idealismus sich völlig anders entwickelt als bei Heidegger. Diese Interpretation wird eine Immanenzierung des Transzendentalen auslösen, die sich in der immanentistischen Grundstellung des deutschen Idealismus entwickelt, deren größter Exponent in der Geschichte des Seins Hegel ist. Daraus ergibt sich eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Grundstellungen, die Heidegger als notwendig für die zukünftige Philosophie ansah, nämlich die Auseinandersetzung zwischen der Leitfrage und der Grundfrage. In der Arbeit werden auch die Texte aus der mittleren Periode berücksichtigt, in denen Heidegger seine Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* etabliert hat, nämlich: *Hegel und das Problem der Metaphysik* (1930), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31) und der spätere Text *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43). Diese Auseinandersetzung wird anhand der gleichen oben genannten Facetten, aber auf entgegengesetzte Weise, erfolgen: a) mit der Hegelschen zirkulären Zeitlichkeit; b) mit der Unendlichkeit; c) mit dem Primat des Wirklichen über das Mögliche. Eine solche Auseinandersetzung zwischen den Modalitäten des Möglichen und des Wirklichen in Bezug auf die Zeitlichkeit wird als eine Auseinandersetzung zwischen Erinnerung und Vergessenheit erscheinen. In der Schlussfolgerung beabsichtigen wir, einen Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem Heideggerschen Verständnis von Anwesenheit anhand der späteren Konferenz "Zeit und Sein" (1962) herauszuarbeiten. Als roter Faden durch den gesamten Text zieht sich die Debatte über die Topologie des Seins, verstanden als Ort des Transzendentalen.

Schlüsselwörter: Transzendenz; Immanenz; Zeitlichkeit; Endlichkeit; Möglichkeit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. O LUGAR DO TRANSCENDENTAL.....	29
1.1 Apresentação do problema	29
1.2 Topologia do ser: Kant e a metafísica	42
1.3 Lógica transcendental e finitude.....	72
1.4 A co-originalidade unitária das faculdades.....	95
1.5 A temporalidade das faculdades: A imaginação como fundamento da subjetividade..	129
2 ECOS DO TRANSCENDENTAL	156
2.1 A infinita <i>παρουσία</i> do Absoluto: A má finitude.....	168
2.2 O tempo da eternidade: Possibilidade e rememoração	232
2.3 O transcendental em Heidegger: O esquecimento originário do possível.....	286
CONCLUSÃO.....	300
Referências bibliográficas:	322
APÊNDICE – Tradução de <i>Hegel e o problema da metafísica</i> (GA80.1) ¹	332

¹ Tradução nossa, inédita

INTRODUÇÃO

Esse texto é uma investigação sobre a apropriação da transcendência no interior do pensamento de Martin Heidegger. A apropriação dessa problemática atravessa toda a produção de Heidegger desde os anos antes da virada até depois dela. Os grandes filósofos com quem Heidegger se confronta, para estabelecer a sua apropriação da transcendência, são, naturalmente, os filósofos do idealismo alemão. Uma confrontação total da obra de Heidegger com esses filósofos - se possível tal empreendimento - ultrapassaria muito as pretensões deste trabalho, de modo que o que pretendemos explicitar aqui é como a partir da confrontação de Heidegger com o idealismo, a posição-de-fundo (*Grundstellung*) da filosofia heideggeriana se torna clara. Por posição-de-fundo temos em mente a própria posição que a filosofia heideggeriana estabelece para si através do debate e do diálogo com a tradição. Sendo que, a apropriação da transcendência, como pretendemos demonstrar, é o que determina essa sua posição, mesmo que no período após a virada Heidegger acuse todo transcendentalismo, inclusive o seu, de estar preso numa posição metafísica. Veremos que só com a apropriação da transcendência à sua maneira, foi possibilitada a virada para Heidegger, a partir da qual a confrontação com o Idealismo Alemão se torna mais acentuada. Esse tema traz consigo uma quantidade grande de temas secundários que devem ser abordados a fim de clarificar o tema principal. Procuraremos antecipar e motivar a problemática geral, assim como os problemas dela derivados, nessa introdução.

No interior de sua obra, Heidegger não usa o termo fenomenologia genética, embora exista no interior de seu projeto, parcialmente, uma intenção parecida, isso é, uma investigação da origem. No curso de 1923 *Ontologia – Hermenêutica da facticidade* ele denomina a filosofia da constituição como uma das tarefas da fenomenologia: “Fenomenologia em sentido estrito é fenomenologia da constituição” (HEIDEGGER, 2013, p.8). Constituição são “as conexões da gênese e a estrutura da consciência de objetualidades de um ou outro gênero” (HEIDEGGER, 2013, p.8) Porém, a “fenomenologia em sentido amplo inclui também a ontologia” (HEIDEGGER, 2013, p.8). Com isso, Heidegger indica que a amplitude do seu projeto fenomenológico hermenêutico vai além da fenomenologia genética husserliana. Isso quer dizer que, em igualdade com Husserl, existe também, dentro do projeto heideggeriano, uma tentativa de expor as estruturas fundamentais – condições de possibilidade – dentro das quais o objeto se mostra; traduzindo em vocabulário heideggeriano, o ser do ente em seus múltiplos sentidos. A amplificação da fenomenologia – a denominada

fenomenologia em sentido amplo – também é uma investigação sobre a origem² da qual se deriva ou emana a totalidade do ente, ou melhor, na qual a totalidade do ente se realiza. Sendo assim, a fenomenologia não pode se furtar de realizar uma investigação sobre o sentido do ser em geral, isso é, a fenomenologia tem que se realizar como autêntica ontologia. Assim, ambas as filosofias – de Husserl e de Heidegger - se preocupam com o problema da origem, da gênese, da sua realização e emanação. Mas, qual a diferença, se existe uma, entre a ciência da origem e a fenomenologia genética proposta por Husserl?

De modo breve, a fenomenologia genética é apresentada por Husserl como a tentativa de investigar a origem da consciência intencional – a gênese passiva – no sentido das condições nos quais a própria consciência intencional opera. Assim, além da gênese ativa, a partir da qual a consciência intencional constitui objetos intencionais ideais como correlatos, a gênese passiva se trata de uma instância passiva pré-doadora a partir da qual o objeto correlato “é dado na originariedade do *ele próprio* na síntese da experiência passiva” (HUSSERL, 2013, p.117). Essa síntese passiva tem uma certa independência do ego ativo, e se pode dizer que em certa medida constitui esse ego, pois em toda atividade deste já reside subjacentemente essa instância pré-doadora que fornece a matéria para o ego funcionar.³ Essa instância passiva constitui o próprio ego. Como afirma Husserl, ela é um título “para uma legalidade intencional de essência da constituição do *ego* puro, um domínio de *a priori inato* sem o qual, portanto, um *ego* enquanto tal é impensável.” (HUSSERL, 2013, p. 119) Porém, essas duas gêneses de atividade do ego têm que ter uma forma comum, a partir da qual as duas se relacionam e que possibilita a unidade do ego, diz Husserl: “Ao mesmo tempo, estes sistemas ficam com isso vinculados à forma genética universal, que torna possível o ego concreto (a mônada) enquanto unidade, enquanto compossível no seu teor particular de ser” (HUSSERL, 2013, p. 114) Como o § 37 das *Meditações Cartesianas* já denomina em seu título, a forma universal dessas duas gêneses no ego é o tempo.⁴ Portanto, a gênese última a partir da qual tudo é tornado possível, o fundamento de possibilitação⁵ procurado por Husserl, é, como para Heidegger, a temporalidade. Como toda fenomenologia, para Husserl, deve ser iniciada – pois, para ele, não teria como ser de outra forma - e, em certo sentido, constituída pela investigação do ego transcendental, a fenomenologia genética, que seria uma

² Importante salientar que Heidegger nos primeiros seminários dados em Freiburg denomina fenomenologia como ciência da origem (*Ursprungswissenschaft*) da vida em si. Cf. *Grundprobleme der Phänomenologie* (HEIDEGGER, 1992, §1 GA 58, p. 1-5)

³ Inclusive Husserl chega a mencionar que a síntese passiva tem a sua própria história.

⁴ Cf. §37. O tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica (HUSSERL, 2013, p. 113)

⁵ Aqui, obviamente, não se está falando de fundamento como uma mera causa ôntica, estática, mas a instância processual originária doadora de sentido a partir do qual algo como uma “causa” pode surgir e ser investigada.

investigação que almeja investigar o que possibilita o próprio ego, chega ao que é anterior à atividade do filosofar, mas dependente dela como possibilidade de sua investigação. Nesse sentido essas questões são ditas serem de ordem superior pois é “muito difícil o acesso à generalidade última da problemática fenomenológica eidética e, com isso, também à de uma *gênese última*. O fenomenólogo incipiente está involuntariamente vinculado ao seu ponto de partida exemplar consigo mesmo” (HUSSERL, 2013, p. 115) Mas essa investigação seria a meta última da fenomenologia, a explicitação completa do ego. Para resumir, diz Husserl:

Só a partir da Fenomenologia da gênese se tornou o *ego* compreensível como uma conexão infinita, enlaçada na unidade da gênese universal, de operações que se pertencem mutuamente de um modo sintético - em graus que se devem conjugar por completo com a forma universal e persistente da temporalidade, porque esta se edifica, ela mesma, numa gênese constantemente passiva e completamente universal que, por essência, abarca tudo o que surge como novo. (HUSSERL, 2013, p. 119)

Heidegger também denomina a fenomenologia como uma ciência da origem. No entanto, o tratamento da origem, assim como a sua formulação, é diferente da de Husserl. Como mencionado acima, Heidegger compartilha com Husserl que a origem seja a temporalidade, assim a investigação em direção à resposta do sentido do ser em geral só pode ser dada no horizonte do tempo. Porém, existem duas distinções essenciais na elaboração dessa origem que gostaríamos brevemente de salientar.

A primeira distinção entre as duas investigações se dá no modo como a origem é apresentada nos dois autores, e por conseguinte nas pretensões de suas investigações. Em Husserl existe uma pretensão de clarificação da gênese última. Essa, apesar de não ser um fundamento ôntico e ter uma complexidade própria, não tem nela mesma nenhum impedimento a sua apreensão – desde que essa apreensão seja apropriadamente realizada pela investigação fenomenológica, livre de toda orientação natural.⁶ Para o pensamento heideggeriano, a origem carrega nela mesma uma inapreensibilidade, impedindo assim a sua clarificação completa. Nesse sentido, a própria origem carrega consigo um movimento de degeneração, como diz Barroso:⁷ “Se a fenomenologia é um esclarecimento da gênese, ela precisa igualmente reconhecer o movimento de afastamento da origem ou de degeneração, e isso conduz à necessidade de abranger origem e degeneração como dimensões positivas do

⁶ Essa que seria, para Husserl, o preconceito que carrega a experiência vulgar de mundo, qual seja, a separação entre a manifestação – fenômeno – e a realidade efetiva deste.

⁷ “Essa mudança (da origem) reside no fato de Heidegger compreender a origem ou a gênese fenomenológica conjuntamente com uma tendência contrária, isto é, juntamente com um movimento de degeneração.” (BARROSO, 2018, p. 160) Parênteses nossos.

próprio fenômeno.” (BARROSO, 2018, p. 160) No §7 de *Ser e Tempo*⁸, Heidegger apresenta a ocultação - e a aparência - como uma característica positiva do fenômeno, ou seja, o retraimento da manifestação é cooriginário da própria manifestação de algo. Isso significa que no próprio manifestar tem algo que resiste à manifestação e permanece oculto, impedindo captação e explicitação completa da origem. Assim, podemos tirar duas consequências dessa formulação de origem fenomenológica. 1) Os fenômenos originários decaem em ocultação, esquecimento da origem, de modo que “cada um dos conceitos fenomenológicos, originariamente obtidos, pelo fato mesmo de serem enunciações comunicadas, expõe-se à possibilidade de degeneração.” (HEIDEGGER, 2014, p. 125). Nisso reside uma problemática muito peculiar da fenomenologia hermenêutica, de como o conceito fenomenológico tem de ser para que ele não se perca em degeneração. Ou seja, os conceitos têm que ser conceitos que não apresentam ou tentam subsumir em si os conteúdos vividos nos fenômenos – pois dessa maneira eles passariam a encobrir a manifestação do fenômeno e impedi-lo de se dar de maneira originária, sendo antes conceitos que de antemão posicionam os fenômenos – mas têm de ser conceitos puramente formais, indicativo-formais, a partir dos quais se possibilita uma orientação do olhar para que a atenção seja direcionada à dação do fenômeno, para que este conceito seja preenchido pela vivência do fenômeno em questão, sem que sua dação seja obstruída.⁹ A tarefa da destruição (*Destruktion*) ou desconstrução (*Abbau*) que é apresentada no § 6 de *Ser e Tempo* é uma decorrência direta dessa ocultação da origem, de modo que, na tradição, os fenômenos originários se perdem em uma sedimentação – ou encurtamento - que oculta e impede seu acesso. Assim, a desconstrução é uma tarefa de apropriação da tradição com vistas aos fenômenos originários, e perdidos, que essa nos delegou – apropriação que permite que “*a força das palavras mais elementares*” (HEIDEGGER, 2014, p. 609), os conceitos da tradição, não se percam. 2) A ocultação da origem não apenas desemboca nos preconceitos da tradição, como se o fato de a origem se ocultar tivesse como efeito único que com o passar do tempo a tradição perdesse o vigor dos fenômenos que a um tempo – arqueológico, mitológico, próximo a *arché* - anterior ela detinha, mas ela é uma ocultação essencial. Isso quer dizer que mesmo os fenômenos desvelados de forma originária pela fenomenologia têm opacidade – como mencionado, a ocultação é um caráter positivo do fenômeno – e que, portanto, a apreensão originária dos fenômenos está justamente em deixar

⁸ (HEIDEGGER, 2014, p. 99 – 131)

⁹ Será falado mais sobre a indicação-formal no decorrer do texto, mas ela não sera objeto isolado de nenhuma parte específica do texto, por esse motivo, indico alguns bons artigos sobre o tema na obra de Heidegger. Sobre a indicação-formal ver: (IMDAHL, 1994), (REIS, 2011), (SENA, 2012).

que essa opacidade se mostre, ou seja, deixar que o fenômeno não seja simplesmente aquilo que se manifesta – ente (*Seiende*) – mas aquilo que se desvela como não do ente: o ser do ente (*Sein des Seiendes*) como aquilo que na própria manifestação do ente se manifesta como subtração à própria manifestação. A invocação do ser como movimento de subtração à manifestação, que se dá na própria manifestação, levará Heidegger a abordar o ser como seer (*Seyn*), como jogo em que manifestação e ocultação, verdade e não-verdade, se copertencem e remetem reciprocamente uma à outra¹⁰. Portanto existe dois tipos de esquecimento do ser apresentados aqui. Um se daria pela banalidade da tradição que nos foi dada em herança, e no modo como ela foi herdada por nós, que resultaria em um ocultamento da originalidade dos fenômenos tratados por ela – o impessoal (*Das Man*) e a sua desconstrução - e um que seria mais originário e essencial, o ocultamento do próprio ser em sua inefabilidade – esse esquecimento resulta na História do seer (*Die Geschichte des Seyns*). Nesse sentido, Heidegger opera com pares de conceitos ocultadores e desveladores; não o faz de modo que o conceito esconda o fenômeno, mas de modo que o ocultamento seja apreendido de maneira apropriada na manifestação do fenômeno em cada âmbito da investigação. Por exemplo o par velamento/desvelamento, ao se tratar da verdade; abismo/fundamento (*Abgrund/Grund*) ao se tratar da transcendência; mundo/terra; destinamento/errância, etc.

A segunda distinção reside na própria caracterização da temporalidade. Como forma universal da gênese, ou horizonte de sentido da manifestação do ser, e como o ser é sempre ser de um ente – sem se confundir com esse - a temporalidade é o modo como os entes se manifestam. Como a fenomenologia husserliana toma como fundamento o ego transcendental, a temporalidade se dá como forma universal da gênese desse ego; ou seja, por mais que haja uma história própria das sínteses passivas pré-doadoras, essa história é constituída e realizada pelo ego, mesmo que ela também o constitua.¹¹ Na fenomenologia heideggeriana se tem uma dupla temporalidade, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade (*Temporalität*). De modo breve, a primeira designa a temporalidade do *Dasein* e a segunda a temporalidade do ser. Essa noção de temporalidade é chave para a formulação, compreensão e desenvolvimento da noção de tempo autêntico (*eigentliche Zeit*), que aparece na obra madura – por exemplo, na conferência *Tempo e Ser* - como a temporalidade do seer (*Seyn*), ou seja, o tempo da história do seer – queremos dizer que é só a partir da formulação da temporalidade

¹⁰ Claro que, o seer não se oculta completamente, sendo ele o que destina o *Dasein* a partir das apropriações que esse faz do seer no acontecimento – apropriador (*Ereignis*) levando as diferentes épocas do ser, porém o seer também é o que se retrai, e cada apropriação deste, pelo seu caráter de retração, invariavelmente cai em errância.

¹¹ As minúcias dessa diferença entre Husserl e Heidegger será mais bem explorada no primeiro tópico do primeiro capítulo.

que Heidegger chega ao pensamento do acontecimento-apropriador (*Ereignis*). O motivo de Heidegger ter de separar a temporalidade em duas será um dos temas do primeiro capítulo.¹² A questão é que Heidegger opera com uma origem dupla, mas unívoca,¹³ são dois tempos que estão em jogo a cada vez, de forma que a relação entre essas duas temporalidades é um dos problemas centrais de sua filosofia. Essa relação, da qual estamos falando, não é a relação cotidiana, onde o tempo do seer já nos alcançou e nos abarcou, permanecendo esquecido, mas é a relação apropriadora do acontecimento-apropriador (*Ereignis*), onde o *Dasein*, de certa forma, alcança o seer, isso é, se relaciona com a sua origem, a apropriando, deixando que ela se dê, e deixando-se apropriar por ela.

Para que essa relação entre as temporalidades seja articulada de maneira apropriada, nós temos de levar em conta também a primeira distinção da origem sobre a qual nós falamos, ou seja, temos que levar em conta que a abordagem dos problemas filosóficos deve considerar que sempre nos encontramos em uma situação hermenêutica na qual há o processo de degeneração da origem. Isso significa que os problemas filosóficos, para serem abordados de maneira apropriada pela fenomenologia hermenêutica, devem levar em conta a história da filosofia e realizar uma desconstrução desses problemas. Os problemas filosóficos têm uma característica histórica intrínseca que não se deixam abordar de maneira isolada, em abstrato – isso é, os problemas sempre são problemas herdados da tradição, e qualquer abordagem destes deve levar em conta que se está dialogando com esta, quer queira, quer não - quando se faz uma tentativa de algo assim, ou se leva em conta conscientemente que se está perdendo algo no processo de análise do problema, ou então se recai numa ilusão solipsista de neutralidade em relação ao que se está analisando.¹⁴

¹² Já em *Ser e Tempo* aparece essa separação, no §8 quando Heidegger traça o plano do tratado ele menciona a *Temporalität*. Embora ela pertencesse a parte não publicada do texto, pode-se dizer que, quando Heidegger utiliza o termo tempo do mundo (*Weltzeit*), no final da parte publicada, ele já tem em vista a *Temporalität* como a temporalidade horizontal do modo de ser da manualidade (*Zuhandenheit*) - pode se dizer que o tempo do mundo é a forma vulgar da *Temporalität*, pois trata-se do correlato da *Zeitlichkeit* mas de forma decaída da sua originalidade. Ou que também se está em jogo a *Temporalität* como temporalidade do ser quando *Ser e Tempo* trata de historicidade (*Geschichtlichkeit*). O que estamos falando aqui de separação em dois tempos, também vale para quando Heidegger fala, no final de sua vida, de tempo autêntico (*eigentliche Zeit*), pois o *Dasein* e a sua temporalidade (*Zeitlichkeit*), assim como a relação dessa com o tempo do seer, continua sendo parte essencial do projeto heideggeriano, mas que alcança com a formulação da história do seer um outro escopo de problemas. Mas é importante ter em mente que, diferente de Husserl, para quem o tempo como gênese originária é um só, o tempo do ego transcendental, Heidegger trata de uma origem dupla, correlata e co-originária, embora unívoca, pois ela explicita o fenômeno do ser-no-mundo.

¹³ Unívocas no sentido de que as duas temporalidades são do ser, e a relação entre elas explicita o fenômeno do ser-no-mundo, sendo esse um fenômeno só, embora a sua unidade seja uma unidade complexa que detém vários elementos. Como diz Françoise Dastur: “Não são dois fenômenos distintos, mas *um único fenômeno* visto de dois pontos de vista diferentes. (DASTUR, 1997, p. 130)

¹⁴ Heidegger indica no curso *Ontologia - Hermenêutica da facticidade* como um dos preconceitos centrais da tradição a neutralidade: “Refiro-me à *pretensão de uma observação livre de perspectiva*.” Preconceito este que

Uma abordagem completa do problema da temporalidade em Heidegger vai muito além do escopo deste trabalho. Além de muito complexa e profunda, as diversas perspectivas e problemas derivados que uma abordagem dessa levaria seria de um espoco descomunal. O próprio Heidegger, pode-se dizer, passou sua vida inteira abordando esse mesmo problema das mais diversas maneiras. Assim, temos que fazer um recorte dentro da problemática geral da temporalidade, seu problema central, a fim de retermos sua posição filosófica fundamental. Acreditamos que esse recorte deve ser realizado visando a problemática da transcendência, e como ela impacta a formulação da temporalidade na filosofia heideggeriana. Dada a sua importância, consideramos que toda investigação propriamente heideggeriana deve levar em conta a problemática da temporalidade, nesse sentido, a transcendência deve ser visada em relação à essa problemática a fim de trazer à luz a sua posição filosófica que se manterá mesmo após a virada (*Kehre*). Levando em conta a opacidade da situação hermenêutica que o problema traz consigo, devemos, então, escolher a maneira apropriada de abordá-lo considerando a historicidade do problema, ou seja, os autores apropriados para que a lida com o problema aconteça de maneira devida. Heidegger levava isso em conta e sempre que um problema é abordado por ele, nos seus seminários e escritos, ele trazia um ou mais autores para dialogar com ele, para que o problema aparecesse e tivesse um fio condutor adequado historicamente. Pois bem, para isso teremos que, em conjunto com o problema abordado por Heidegger, observar os autores que ele desconstrói para lidar com esse problema. A temporalidade é o problema fundamental de Heidegger e é posta em questão por vários autores fundamentais da tradição. Como expoentes da questão, Heidegger aponta Aristóteles, Santo Agostinho¹⁵ e Kant. Estes três são os destaques, pelo menos os autores que Heidegger nomeia explicitamente como fundamentais para a questão – de certa forma, Heidegger via que a tradição toda repetiu as posições fundamentais de Aristóteles e Santo Agostinho sobre o tema, e Kant seria o autor que de forma não consciente trouxe a problemática para outro patamar, questionando o *status quo* da tradição em relação à questão. Mas a problemática não

“é ainda mais desastroso para a pesquisa porque, com a sua palavra de ordem expressa para a ideia aparentemente mais elevada de cientificidade e objetividade, que na verdade leva a tomar uma atitude acrítica num primeiro momento, acaba promulgando assim uma cegueira fundamental. Alimenta uma sobriedade um tanto suspeita e, valendo-se do óbvio de sua pretensão, concede dispensa geral de qualquer questão crítica. (...) Estar livre de perspectiva - ser sujeito viciado. A configuração da perspectiva é o primeiro no ser. O adequado, o conhecer os preconceitos, e não só pelo que implica ao conteúdo, mas ao ser. (...) *Liberdade de perspectiva*, se esta expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita *apropriação da posição do olhar*. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí (a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo, responde por si mesmo), *ninguém é em-si químérico e fora do tempo*.” (HEIDEGGER, 2013, p. 88 – 89)

¹⁵ Cf. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* – 2 parte. (HEIDEGGER, 2012, p. 327 – 478)

se limita apenas a estes¹⁶. Por isso, devemos nós fazer um recorte e escolhermos qual autor iremos usar para, junto com Heidegger, abordarmos a questão da transcendência e da temporalidade.

A questão da transcendência é uma questão que circula todo período de produção de Heidegger, desde o começo de sua carreira, de um modo mais amigável, até o período tardio, onde a questão aparecerá de forma mais combativa. Mas especialmente ela aparece mais diretamente quando Heidegger se confronta com o Idealismo Alemão, e por autores do idealismo temos em mente a sua relação com Fichte, Schelling e Hegel, mas também com Kant, a quem Heidegger viu como um autor que metafisicamente superou a posição dos posteriores. Neste sentido, a figura que mais se mostra adequada a mediação do problema junto com Heidegger é Kant. Porém a problemática do transcendental e sua relação com o tempo – e por conseguinte, da relação das duas temporalidades – não se limita à relação de Heidegger com Kant, e, também, não temos a intenção de fazer aqui uma exposição exaustiva desta relação, mas investigar e nos deixar guiar pelo problema. Isso significa que a escolha de apenas um autor de diálogo não bastaria, pois o problema demanda, assim como demandou de Heidegger, uma relação com diversos autores. Mas pensamos que podemos fazer a escolha de mais um autor central, que Heidegger durante todos os períodos de sua obra não deixou de confrontar - e que via essa confrontação como necessária - a partir do qual o problema pode ser realçado e manuseado de maneira mais apropriada. Acreditamos que este autor seja Hegel. À primeira vista essa escolha pode parecer no mínimo estranha para o leitor, pois Hegel não

¹⁶ No curso *Fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz* de 1928 Heidegger indica os autores que são relevantes e trabalharam sobre a questão do tempo: “ A literatura clássica sobre o problema do tempo é: A *Física* de Aristóteles Δ 10 – 14; *Eneida* de Plotino, III, 7; *Confissões* de Agostinho, Livro 11; *Crítica da Razão Pura* de Kant, a Estética Transcendental, a Dedução Transcendental e o capítulo sobre o Esquematismo, a Analítica dos Princípios e a Doutrina das Antinomias; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Um precursor da Lógica de Jena) e a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; todos os escritos de Bergson; *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, Livro um, apenas observações curtas; ver as *Contribuições para uma Fundamentação Fenomenológica da Geometria* de Oskar Becker e suas *Aplicações Físicas*: (...); e agora as *Lições para uma Fenomenologia da Consciência interna do tempo* de Husserl (...) (As investigações sobre o tempo de Aristóteles e Agostinho são as essenciais e paradigmáticas para o tempo posterior. Kant, mais inconscientemente que claramente, impulsionou o problema longe para a dimensão da autêntica problemática filosófica. (HEIDEGGER, GA26, p. 256 -257)

No original: Die klassische Literatur zum Zeitproblem ist: Aristoteles, »Physik« Δ 10 -14; Plotin, »Enneade« III , 7; Augustinus, »Confessiones«, lib. XI; Kant, »Kritik der reinen Vernunft«: transzendente Ästhetik, transzendente Deduktion und Schematismuskapitel, Analytik der Grundsätze, Antinomienlehre Hegel, »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (eine Vorstufe in der »Jenenser Logik«) und »Phänomenologie des Geistes«; Bergson, alle Schriften; Husserl, in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, 1. Buch, nur kurze Bemerkungen; vgl. O. Becker, »Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen« (...) und jetzt Husserls »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins« (...) (Die Zeituntersuchungen von Aristoteles und Augustinus sind die wesentlichen und für die Folgezeit maßgebenden. Kant hat dann, mehr unbewußt zwar als ganz deutlich, das Problem am weitesten vorgetrieben in die Dimension der eigentlichen philosophischen Problematik.)

se encontra nem entre os autores paradigmáticos que, segundo Heidegger, trataram sobre a questão do tempo¹⁷, nem também é um autor expoente na problemática da transcendência. Procuraremos, agora, justificar os motivos do porquê acreditamos que nosso texto deve circular primariamente em torno da relação – esta mais conciliadora, embora ainda confrontante - de Heidegger com Kant, e da confrontação – mais opositiva - com Hegel.

Primeiramente, como dito, Hegel viveu na época do chamado Idealismo Alemão, momento estratégico para nós e muito frutífero para a história da filosofia. Não só os mencionados autores Schelling e Fichte viveram esse período como também Hölderlin, que para Heidegger é muito importante. Além disso, podemos dizer que este período é inaugurado por Kant, ou por uma leitura específica e espirituosa de sua obra, que influenciou de maneira direta todos esses autores. Assim, podemos dizer que, ao colocar Hegel como opositor, Heidegger se coloca numa situação de diálogo, mesmo que indireto, com todos estes autores. E, de fato, Heidegger não cansa de salientar estas relações, ora indicando que sua interpretação de Kant é totalmente contrária a interpretação deste pelo Idealismo Alemão, ora dizendo que Schelling é o ponto mais alto de todo o Idealismo Alemão, ora também dizendo que Hölderlin o superou, sendo o mais genial dos três colegas de *Tübingen*. A filosofia de Hegel se mostra então como um bom centro no qual orbitam vários autores importantes para nós neste texto.

Além do contexto em que Hegel se insere, nos aproximando mais diretamente do problema que vamos investigar, Hegel é visto por Heidegger como o ponto mais alto da metafísica ocidental.¹⁸ Isso significa que a confrontação de Heidegger com Hegel é uma confrontação indireta com toda a tradição ocidental, que Hegel suprassume (*Aufhebung*) em seu sistema filosófico. Mas, para nosso problema, o que isso traz de vantagem? Parece que uma confrontação indireta com toda a tradição é infrutífera, já que estávamos justamente buscando fazer um recorte na tradição para melhor abordar o problema. Mas é justamente o fato de Hegel ser indiretamente a posição de toda a tradição aos olhos de Heidegger que a posição heideggeriana se tornará mais realçada para nós, ou seja, é justamente porque Hegel é o pensador do esquecimento do ser – ou melhor, do esquecimento do esquecimento do ser¹⁹ - por excelência que poderemos ver a novidade da posição heideggeriana em relação a tradição.

¹⁷ Como visto acima, esses seriam: Aristóteles, Santo Agostinho e Kant.

¹⁸ “No título “Hegel e os gregos”, nos acena a totalidade da filosofia em sua história” (HEIDEGGER, 2008, p. 436)

¹⁹ Como vimos, o esquecimento do ser é um dado positivo deste. Então o que a tradição metafísica faz, aos olhos de Heidegger, não é apenas esquecer o ser e trocá-lo pelo ente, mas esquecer também que o próprio esquecimento faz parte da história. A história começa com o esquecimento do ser, sendo esse esquecimento mesmo, como sua condição, nunca tematizado por ela.

Dito de outra forma, para Heidegger, a tradição metafísica nunca abordou o tema do esquecimento do ser, portanto, e por conseguinte nunca tratou de maneira adequada o tema do tempo – e isso pode ser demonstrado em uma confrontação com Hegel – problemas que ele procura dar uma resposta conquistando, assim, uma posição ímpar na história do pensamento ocidental.²⁰ Em Hegel não existe esquecimento – enquanto esquecimento do ser – de modo que a temporalidade hegeliana se mostra como uma teleologia temporal cumulativa, onde nada se perde para o espírito absoluto, no seu desenvolvimento nada se esquece, e a história é vista como uma adição de presença em direção à presença absoluta.²¹ Neste sentido, Hegel é, aos olhos de Heidegger, o filósofo a se confrontar e a se “superar” se o pensamento ocidental quiser caminhar na direção de um outro início (*Anderer Anfang*). Apesar de Heidegger ler a filosofia de Hegel desta maneira, a filosofia dele não deixava de ser comparada com a de Hegel. Por exemplo, nos protocolos à conferência *Tempo e Ser*, realizada no final de sua vida, encontramos a seguinte passagem:

Neste seminário, era necessário pressupor o conhecimento e a experiência da história da metafísica, não havendo sido possível estabelecer relações expressas com contextos históricos e posições metafísicas isoladas. Apenas Hegel foi exceção, já que nele se deteve a análise, e isto por causa da estranha realidade.: o pensamento de Heidegger ser sempre novamente comparado e das maneiras mais diversas ao de Hegel. Ainda que Hegel esteja, no que tange à questão central, mais distante das pretensões heideggerianas do que qualquer outra posição metafísica, impõe-se, contudo, a aparência de uma igualdade, e com isto a possibilidade de comparação de ambas as posições, de maneira quase coercitiva. Em que medida? Que significa o desdobramento especulativo do ser (enquanto "objeto") para o ser (enquanto "conceito")? Como consegue manter-se aqui "ser" como presença? Por que corresponde a isto o "pensamento" como dialética especulativa? Assim, é, pois, necessária, numa retrospectiva sobre a análise do "ser" realizada por Hegel, uma clara delimitação em face de Hegel, para a clarificação do próprio caminho de Heidegger e para a compreensão de seu pensamento; esta delimitação não procura simplesmente esconder e negar a similitude, mas clarificar as razões da aparência. (HEIDEGGER, 1996, p. 474)²²

²⁰ Nenhum autor na tradição ocidental antes de Heidegger separou o tempo em dois – o que a tradição fez em termos de divisão de tempo sempre recai na duplicidade infinitude, o tempo da eternidade (aei) e finitude, ou o tempo transcendental e um tempo da empiria dos processos físicos, muitas vezes essas duas separações se coadunam, ou seja, o tempo transcendental, ou ideal, é o tempo infinito e o tempo empírico é finito – queremos dizer com isso que a própria separação entre temporalidade e temporalidade – e depois entre a temporalidade e o tempo autêntico - que Heidegger concebe faz parte da novidade que este produz na filosofia, e que revela e responde muitos problemas dentro de seu pensamento. O que nos leva a perguntar pelo motivo e por como ele realiza essa separação, pergunta essa que será respondida no decorrer no primeiro capítulo deste texto, veremos que a resposta tem a ver com a formulação heideggeriana de transcendental.

²¹ “A história da filosofia é para Hegel o processo em si unitário e, por isto, necessário do avanço do espírito em direção a si mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 437)

²² Ainda, mais à frente no protocolo: “Neste seminário, era necessário pressupor o conhecimento e a experiência da história da metafísica, não havendo sido possível estabelecer relações expressas com contextos históricos e posições metafísicas isoladas. Não se pode negar proximidade e semelhança surpreendentes entre Heidegger e Hegel. Assim, pois, reinaria amplamente, na França, a impressão de que o pensamento de Heidegger seria uma retomada - como aprofundamento e ampliação - da filosofia de Hegel, de maneira semelhante à que Leibniz

De fato, a comparação entre absoluto e acontecimento-apropriador é uma comparação que, aos olhos de leitores menos atentos, ou de hegelianos que, como seu absoluto, em todo lugar só enxergam espelhos, pode parecer de uma proximidade ou igualdade conceitual. O motivo dessa proximidade aparente está na tardia concepção heideggeriana de ser como presença (*Anwesenheit*), que pode parecer uma contradição a quem estuda Heidegger, pois como que justamente o ser no modo temporal da presença – a que Heidegger sempre se contrapôs – viraria agora a sua concepção de ser? Isso pode soar muito próximo ao absoluto da total presença a si, que o espírito busca como ponto final de seu *télos*. Muito bem, procuraremos, durante este texto, discutir essa questão, e demonstrar, se obtivermos êxito, como que o conceito de presença da filosofia tardia de Heidegger em nada tem a ver com o absoluto hegeliano. Esse é talvez o ponto em que a comparação entre as duas filosofias mais se faz ver como necessária pela literatura, para além da comparação, já mencionada, que era feita na França, que tentava igualar as duas posições filosóficas, podemos citar por exemplo Agamben²³ e Gadamer²⁴ que, longe de igualarem as posições, tentam demonstrar que uma confrontação entre Hegel e Heidegger é uma tarefa filosófica essencial para o futuro.²⁵ Heidegger se encontra em relação a Hegel, então, em um lugar a princípio contraditório, ao mesmo tempo o autor da consumação da metafísica é o autor com que é incessantemente comparado, isso mostra como uma confrontação entre esses dois autores, como já dissemos, pode ser muito rica para demonstrar com mais clareza a posição heideggeriana, sendo mais um motivo para que Hegel seja um bom segundo interlocutor de Heidegger nesta tese.

Outra dessas comparações, que se mostra frutífera para nós no que tange a nossa discussão que será travada no primeiro capítulo, é feita em um colóquio sobre dialética que Heidegger participa em 1952 junto com Eugen Fink; Max Müller; Karl-Heinz Volksmann-Schluck; Marly Biemel; Walter Biemel e Henri Birault, publicado no *Hegel-Studien* 25 e republicado na GA 86, onde Müller pergunta para Heidegger “Como fica o absoluto dele com seu conceito de ser? Não são os dois muito próximos?” ao que Heidegger responde “Não se

representa uma retomada de Descartes, e Hegel, uma de Kant. Se o pensamento de Heidegger for basicamente visto dentro desta perspectiva, descobrem-se inevitavelmente claras correspondências entre todos os aspectos do pensamento de Heidegger e os da filosofia de Hegel. Com eles se poderia até construir uma espécie de tábua de concordância e verificar que Heidegger mais ou menos diria o mesmo que Hegel.” (HEIDEGGER, x, p. 486 - 487).

²³ Ver: (AGAMBEN, 2006)

²⁴ Ver: (GADAMER, 2012)

²⁵ Claro que poderíamos citar outras inúmeras referências em que esses dois autores são comparados de várias formas, mas nos restringimos à esses dois pois eles falam sobre a tarefa futura dessa confrontação. Não temos a intenção aqui de fazer uma lista dos autores que confrontam Hegel e Heidegger, mas de mostrar que literatura vê a confrontação como necessária.

tem oposição maior! Para mim o ser não é o absoluto. Não só o ser é pensado de outra maneira e a essência do homem é determinada de outra maneira, mas também a relação (deles) é completamente diferente. Em Hegel é o raio do absoluto que sempre já está conosco” (HEIDEGGER, GA86, p. 760 parênteses nosso)²⁶ Essa oposição que Heidegger esclarece a Müller vemos como um bom ponto de partida, isso é, a oposição entre transcendência e imanência.²⁷ Assim, o autor fundamental e incontornável a partir do qual teremos que nos deter é Kant.

Como mencionado, escolhemos Hegel como um interlocutor de Heidegger, mas não o único interlocutor de nosso texto, de modo que Kant, como influência mútua aos dois autores, será nosso ponto de partida. Assim, no nosso primeiro capítulo iremos tratar da concepção de transcendental na filosofia de Heidegger - assim, por óbvio, a referência a Kant é incontornável - a partir de uma perspectiva sobre o lugar do transcendental, que pode ser lido como uma topologia do ser. O intuito é demonstrar que o modo como Heidegger lê Kant, e como ele vê na filosofia kantiana uma superação adormecida do paradigma de toda filosofia posterior até Hegel, determina o modo como ele vai estabelecer a sua filosofia depois da virada (*Kehre*). Kant se mostrará, então, como a nossa principal mediação, e nosso principal interlocutor, para a demonstração de que a posição filosófica de Heidegger é deficitária de sua apropriação da problemática do transcendental a partir da confrontação com a filosofia kantiana. Nesse sentido, os textos analisados aqui serão do momento intermediário, isso é, depois de *Ser e Tempo* e antes da virada – com algumas poucas exceções temáticas sobre a problemática do transcendental que nos ajudarão a esclarecer certos pontos da relação de Heidegger com Kant. Ao nosso ver, e é o que tentaremos demonstrar nesse capítulo, a superação de Kant em relação à tradição surge em três tópicos: 1) a fundação de sua filosofia crítica que se opõe à dogmática com base em uma ontologia lógica, isso é, o pensamento para Kant não é o real, o ente, mas o ser do ente – a diferença ontológica. 2) a concepção de mundo como jogo e como o transcendental, e tudo que isso traz para a problemática do fundamento, isso é, a problemática do transcendental, do incondicionado, enquanto tal. 3) a radicalização da finitude, a partir do qual a sentença no *Kantbuch*: “Mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele” (HEIDEGGER, 2019, p. 229) será clarificada em toda as suas

²⁶ No original: “Wie steht sein Absoluten zu Ihrem Begriff des Seins? Sind beide nicht sehr nahe? HEIDEGGER: Es gibt keinen größeren Gegensatz! Bei mir ist das Sein nicht das Absolute. Nicht nur, daß das Sein anders gedacht wird und das Wesen des Menschen anders bestimmt wird, sondern auch der Bezug ist ein völlig anderer. Bei Hegel ist es der Strahl, der vom Absoluten immer schon bei uns ist.”

²⁷ A posição transcendental de Heidegger poderia ser resumida, numa oposição direta à imanência hegeliana, que não é o ser que já está sempre conosco, mas nós – enquanto Dasein transcendente - que estamos sempre com o ser – o transcendental.

consequências para a filosofia heideggeriana – estes dois últimos pontos serão tratados não apenas dentro deste primeiro capítulo, pois retornarão durante todo o resto do texto dentro de sua temática apropriada a cada caso também no segundo capítulo. A vastidão desses temas aponta para a sua importância, pois se trata do tema da finitude e de sua transcendência, isso é, da possibilidade existencial e da nulidade estruturante do *Dasein*. Neste capítulo também responderemos à pergunta sobre as duas temporalidades, o motivo de Heidegger separar, no início de seu percurso como pensador, o tempo em temporalidade e temporalidade - que depois se desenvolverá para temporalidade e tempo autêntico - e isso tem a ver com a contraposição de Heidegger a uma filosofia de um tempo só, um tempo imanente, que seria novamente o tempo infinito da eternidade. A questão temporal será abordada no interior deste primeiro capítulo, sempre a interligando a questão transcendental, culminando no conceito de temporalidade como auto-afecção tal qual aparece no *Kant e o problema da metafísica*. Neste conceito, pretendemos demonstrar - que é o ponto alto da apropriação de Kant por Heidegger - trata da plena formulação do transcendental em sua dinâmica temporal – portanto, das duas questões que temos em vista, a questão geral heideggeriana do tempo e a questão específica de nosso trabalho sobre o transcendental. Pretendemos demonstrar que esta formulação da temporalidade como auto-afecção, é a que se manterá na obra de Heidegger mesmo após a virada, e que constitui a sua posição filosófica fundamental em relação ao problema metafísico clássico do fundamento – que aparece durante a história da metafísica através de várias facetas como o incondicionado, *Summum ens*, *theós*, ser, etc. Mas a completa demonstração do impacto da confrontação - mais apropriadora que combativa - com Kant na obra heideggeriana após virada, só acontecerá depois da confrontação – esta mais combativa que apropriadora - de Heidegger com o Idealismo Alemão, mais especificamente com Hegel.

Hegel, como Heidegger, também é o filósofo do tempo, segundo suas próprias palavras a filosofia é “apreender o seu tempo em pensamento” (HEGEL, 2022, p. 142). Em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, Heidegger também o descreve como pensador do ser, porém com uma distinção importante: “Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente.” (HEIDEGGER, 2018, p. 28) Como mencionado, os dois filósofos eram muito comparados, pois os dois tratavam, a sua maneira, das mesmas questões, a questão do ser, e a questão do tempo. E, apesar disso, como disse Heidegger, não se tem oposição maior entre os dois filósofos. Muito bem, o que essa concepção de ser que

Heidegger delega a Hegel tem a ver com a concepção de tempo do filósofo que o tenta apreendê-lo no pensamento? Qual a posição-de-fundo da filosofia hegeliana e a sua relação ao problema do transcendental/fundamento? Esta confrontação será o tema do segundo capítulo com o intuito de, ao fim dele, voltarmos a questão do transcendental reconstituída no primeiro capítulo, a temporalidade auto-afectiva e vermos a concepção propositiva de Heidegger sobre o transcendental, onde a sua posição-de-fundo em relação a metafísica ocidental se tornará mais clara. Partindo do ponto comum estabelecido no primeiro capítulo, Kant, vamos de início ver como a filosofia kantiana foi recepcionada no idealismo alemão, ou seja, como Fichte recepciona a filosofia transcendental, e como ele e Schelling possibilitam uma imanentização do transcendental a partir de pontos levantados pela leitura que Fichte faz de Kant, possibilitando ao pensamento hegeliano seu desenvolvimento. Essa imanência do transcendental – do incondicionado, do absoluto – possibilitada pela leitura de Kant feita pelos idealistas se mostrará como a pedra fundamental do sistema hegeliano, que permitirá sua formulação do tempo – e sua teleologia – como manifestação e realização da eternidade do *logos*, da razão. Por fim, será realizado o retorno à temática do transcendental, e será demonstrada a pertinência do conceito de tempo alcançado no *Kantbuch* para a possibilitação, e ao nosso ver também constituição, da filosofia do acontecimento-apropriador (*Ereignis*).

Esse conceito de tempo auto-afectivo possibilita que a temporalidade em Heidegger seja uma temporalidade sem *télos*, sem avanço (*Fort-gang*) mas antes um passo atrás (*Rück-gang*) – isso só é possível pela concepção, advinda de sua apropriação do problema do transcendental, da dupla temporalidade heideggeriana e sua relação recíproca como auto-afecção. Como se sabe, essa relação entre temporalidades é o que estabelece o acontecimento-apropriador, ou seja, inaugura uma nova época do seer. Isso significa que esse texto também está lidando com o problema de como aparece o novo, da liberdade do *Dasein* e da noção de possibilidade na filosofia heideggeriana – de certa forma, lidar com a noção de poder-ser e de possível é incontornável quando se está tratando da filosofia de Heidegger. Mas, seria uma noção bem específica de possibilidade que está em jogo aqui, a noção de possibilidade como possibilitar (*Ermöglichen/Vermögen*) – consequentemente também será abordada brevemente a noção de possibilidade como poder-ser (*Seinkönnen*)²⁸ - porém só na medida em que esta

²⁸ Aqui, me refiro a sistematização precisa feita por Róbson Ramos dos Reis, seguindo Richard Kearney (Cf. KEARNEY, 1992), sobre a possibilidade na filosofia de Heidegger: Ver (REIS, 2014). Seguindo sua investigação, existem três noções de possibilidade na obra de Heidegger: “A elas correspondem três termos: possibilidade (*Möglichkeit*), poder-ser (*Seinkönnen*) e possibilitar (*Ermöglichen*). (...) ao longo da obra de Heidegger, constata-se um deslocamento progressivo na ênfase dada para cada um desses significados, de tal forma que, na analítica existencial, há uma evidente primazia dos dois sentidos nominais, ao passo que no

esclarece para nós a noção de possível como possibilitar, isso é a noção de possível como ela aparece no pensamento tardio de Heidegger da história do ser, pois é nessa noção em que o novo acontece.²⁹ Na conclusão, pretendemos realizar um breve esclarecimento sobre o conceito de tempo autêntico (*eigentliche Zeit*) como presença (*Anwesenheit*), a partir do alcançado com o texto até este ponto, justamente pela confusão sobre uma aparente proximidade entre este conceito e a noção de absoluto - que se tornará nítida em sua mera aparência para o leitor se o nosso percurso até aqui tiver êxito. Essas questões serão questões que não serão nossas guias no percurso, mas questões secundárias e importantes que, ou são necessárias para o esclarecimento de nossa questão principal – o transcendental – ou são questões em que esta pode se clarificar, mas estamos longe de levá-las no mesmo tom de importância que levaremos a questão principal de nosso texto. Desta forma, não nos deteremos de forma exaustiva nelas e nem na filosofia tardia de Heidegger, focando mais nos textos intermediários que circulam os anos 30, as referências a textos muito posteriores só serão realizadas com vistas as análises mais detidas desses textos intermediários. A conclusão também pretende abrir novas questões e horizontes de pesquisa, indicando como a confrontação de Heidegger com Hölderlin pode seguir a partir das indicações e dos passos realizados por nosso texto.

É importante ressaltar que não pretendemos aqui fazer qualquer comparação ou confrontação totalizante (se é que tal feito é possível) da filosofia de Heidegger em relação às filosofias dos outros autores que apareceram aqui - nem com a filosofia de Hegel e de Kant, que escolhemos como principais interlocutores –, uma tarefa colossal dessa ultrapassaria em muito o escopo desse trabalho. O que pretendemos aqui é fazer uso da confrontação de Heidegger com esses autores para a resolução de nossa questão, isso é, a questão da transcendência, para a partir dela clarificarmos a posição-de-fundo da filosofia desses autores. Apesar de acharmos que uma confrontação futura e mais abrangente entre as filosofias de Heidegger e de Hegel em geral colheria muitos frutos se partisse da mesma discussão que iniciaremos aqui para confrontá-las – a questão entre transcendência e imanência – nós apenas escolhemos desse ponto pois esse parece ser, para nós, o mais adequado para a nossa

modelo da história do ser é o sentido verbal que está em primeiro plano. Essa mudança corresponde a uma transição de um conceito de possibilidade primariamente referido ao modo de ser do ser humano para uma concepção que relaciona a possibilidade com o acontecimento apropriativo (*Ereignis*) na história do ser.” (REIS, 2014, p. 81)

²⁹ Como diz Reis, e é disso que se trata nesse texto: “Na medida em que a teleologia formal admitida por Heidegger é apenas a da diferença entre possibilidades próprias e impróprias, o poder-ser humano não realiza uma potência com um *télos* inscrito. *A existência e a história humanas estão abertas a transformarem-se em uma nova força do possível*, as possibilidades em que o ser-aí está lançado não são fechadas, mas capazes de novos desenvolvimentos.” (REIS, 2014, p. 98) Grifos nossos.

discussão.³⁰ O fato de nosso texto circular primariamente dentro da filosofia de Heidegger não significa que seguiremos a sua leitura de outros autores de maneira cega. Isso significa que levaremos em conta algumas críticas que fizeram as leituras heideggerianas³¹ - também fazendo algumas críticas nossas se for o caso - e veremos até que ponto essas críticas tocam no âmago da confrontação que Heidegger pretende estabelecer entre a sua e as respectivas filosofias. Portanto, não se trata de realizar uma disputa pela “leitura mais verdadeira” de cada filosofia – tal intuito é irrealizável - mas de tensionar as interpretações para que possamos extrair disso respostas - e as respostas que estamos buscando são respostas para problemas no interior da filosofia de Heidegger. Nesse sentido, e acredito que esse seja o sentido que Heidegger queria dar ao termo desconstrução, o diálogo estabelecido entre os filósofos será um confronto e uma homenagem à filosofia destes, no sentido de que só no confronto e na desconstrução pode haver autêntica apropriação da herança deixada por estes, e não em uma repetição concordante de suas respectivas filosofias – por mais que essa repetição possa ser muito frutífera, adequada e erudita.

Para finalizar nossa introdução, poderíamos listar os motivos que acreditamos existir da importância desse texto para a literatura filosófica sobre Heidegger, e da peculiaridade da nossa jornada. Mas preferimos utilizar as palavras de Hegel em seu prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: “A exigência de tais explicações, como também o seu atendimento, dão talvez a aparência de estar lidando com o essencial. Onde se poderia melhor exprimir o âmago de um escrito filosófico que em seus fins e resultados? (...) Todavia essa tarefa, quando pretende ser mais que o início do conhecimento, e valer por conhecimento efetivo, deve ser contada entre as invenções que servem para dar voltas ao redor da Coisa (*Sache*) mesma” (HEGEL, 2014, p. 26) Vamos, então, agora, parar de circular em volta da nossa questão – a coisa do pensamento (*Sache des Denkens*) – pois ela “não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser.” (HEGEL, 2014, p. 26 – 27) Portanto, deixaremos que os resultados de nosso texto sejam demonstrados no seu desenvolvimento, e a importância de tais resultados sejam julgados pelo leitor na medida de seu êxito ou fracasso.

³⁰ Um outro tipo de confrontação possível que traria muitos frutos ao debate das filosofias entre Hegel e Heidegger seria, a nosso ver, por exemplo, uma confrontação da noção de linguagem nas duas filosofias – como a dialética do logos hegeliano se confrontaria com a noção de linguagem expressa como *sage* (*Sage*) na filosofia tardia de Heidegger. Algo que não faremos aqui.

³¹ Obviamente que não pretendemos fazer um estado da arte sobre essas críticas

Sobre as referências e traduções

As obras de Heidegger quando disponíveis em português foram usadas na tradução disponível, com algumas alterações para manter a coesão de termos durante todo o texto. Quando não disponíveis em português são citadas no original seguindo a publicação da *Gesamtausgabe*, como GA, e traduzidas por mim, sendo corrigidas pelo Professor Doutor Alexandre Franco de Sá. Nesses casos, e em casos de comentadores em língua estrangeira, a citação constará no idioma original na nota de rodapé para comodidade do leitor.

1. O LUGAR DO TRANSCENDENTAL

*Procuramos por toda parte o incondicionado
e encontramos sempre apenas coisas.*

Novalis

O tempo é uma criança brincando, jogando: reinado da criança.

Heráclito

Procuramos aqui fazer uma reconstrução do problema do transcendental tal qual Heidegger elabora em sua filosofia. Esse problema se mostrará central para a confrontação de Heidegger com Hegel. A partir da elaboração do transcendental, se mostrará, também, o motivo da chamada virada (*Kehre*) no pensamento de Heidegger. Para uma melhor colocação desse problema, faremos um preâmbulo abordando uma confrontação de Heidegger com Husserl, que mais à frente se mostrará um problema análogo ao que Heidegger tem com o idealismo alemão. Essa confrontação diz respeito a exposição do transcendental em ambas as filosofias. Este preâmbulo visa a apresentar o problema, que julgamos ser melhor visualizado se partirmos da discussão dentro do movimento fenomenológico, por isso estamos começando com a confrontação que Heidegger estabelece com Husserl. Não visamos aqui fazer uma exposição da “melhor versão” da filosofia husserliana, mas apenas apresentar o debate para que através dele a posição de Heidegger se torne visualizável – portanto, se trata de vermos como Heidegger encarava a filosofia de Husserl, para a partir disso vermos a problemática e os motivos do distanciamento filosófico entre os dois.

1.1 Apresentação do problema

Em uma carta do dia 22 de outubro de 1927 endereçada a Husserl, Heidegger delimita suas diferenças em relação ao seu mestre. A questão levantada por Heidegger é o estatuto ontológico do mundo, nas duas filosofias. Diz Heidegger: “Há um consenso a respeito de que os entes no sentido daquilo que você denomina “mundo” não poderiam ser elucidados em sua constituição transcendental mediante um retorno a um ente cujo modo de ser fosse o mesmo.”

(HEIDEGGER, GA14, p. 131)³² O consenso expresso já introduz, além da impossível explicitação transcendental dos entes intramundanos a partir deles mesmos, o assunto sobre o qual se tratará em seguida, a saber, a disputa sobre aquilo que mundo significa para ambas as filosofias. Assim, continua Heidegger:

“Com isso não é dito que *o que constitui lugar do transcendental seja de modo nenhum ente* – em vez disso, surge o problema: *qual é o modo de ser do ente no qual o “mundo” é constituído?* Eis o problema central de *Ser e tempo* i. e., uma ontologia fundamental do Dasein. Trata-se de mostrar que o modo de ser do Dasein humano é completamente diferente daquele de todos os outros entes, e que tal modo de ser, sendo o que é, traz consigo a *possibilidade* da constituição transcendental.” (HEIDEGGER, GA14, p. 131)³³ Grifos nossos

Essa citação expressa todos os elementos de confronto dos dois autores naquele momento. Confronto esse que está no coração do projeto de *Ser e Tempo*, a ontologia fundamental. É conhecido que, em *Ser e Tempo*, no terceiro capítulo que trata da mundidade do mundo, a parte que Heidegger desconstrói Descartes (§ 18 - §21 HEIDEGGER, 2014, p. 249 - 299) é, na realidade, mirado também em direção a Husserl.³⁴ O cartesianismo autodeclarado de Husserl é um problema para a fenomenologia de Heidegger, pois, para Heidegger, ele ainda carregaria preconceitos da tradição que se mostrariam irrefletidos em seu projeto de fenomenologia transcendental, quais sejam; 1) O não questionamento do ser do ente que tem mundo; em termos husserlianos, deixa-se impensado o ser da consciência intencional; 2) Essa falta de análise do ser da consciência resulta numa apreensão não apropriada do problema do transcendental, da mundidade do mundo; 3) Essa apreensão errada do problema deixa impensado a possibilidade de constituição do transcendental, o ente que possibilita o transcendental na sua constituição é o *Dasein*.

Esses preconceitos são aqueles da tradição moderna, que posiciona a consciência como certeza indubitável de si, portanto, fundante de mundo. Assim, a consciência seria o

³² No original: “Übereinstimmung besteht darüber, daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie "Welt" nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann, durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart.”

³³ No original : “Damit aber ist nicht gesagt, das, was den Ort des Transzendenten ausmacht, sei überhaupt nichts Seiendes- sondern es ent springt gerade das Problem: welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich »Welt« konstituiert? Das ist das zentrale Problem von »Sein und Zeit - d. h. eine Fundamentalontologie des Daseins. Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der aller anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt.”

³⁴ Por exemplo, Guter Figal diz, sobre as influências de *Ser e Tempo*: No entanto, em meio a tudo o que Heidegger aprendeu de Kierkegaard, continua sendo questionável se ele também compartilhava em sua filosofia dos pensamentos fundamentais de Kierkegaard. *O mesmo vale para a filosofia de Husserl, que aparece frequentemente representado sob o pseudônimo de Descartes*” (FIGAL, 2005, p. 18) Grifos nossos. Não apenas nessa parte Heidegger se confronta com Husserl, mas por todo o texto esse confronto permanece implícito, ele aparece, por exemplo, também na parte da disposição e da compreensão de ser.

lugar do transcendental. Em Husserl é exatamente isso que ocorre, a consciência determina a partir de sua visada – de seus atos intencionais – a aparição dos objetos intencionais no interior do mundo.³⁵ À junção dos atos intencionais - enquanto forma ideal do ato na consciência - e seus objetos intencionais – a matéria do ato como correlato fenomênico aparente para cada ato – é dada o nome de vivência. Assim, a consciência seria “a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências” (HUSSERL, 2012, p. 295). O que Husserl busca é um acesso ao mundo que seja rigorosamente seguro:

O desenvolvimento tende à seguinte ideia. O conhecimento filosófico do mundo dado requer, primeiramente, um conhecimento a priori universal do mundo, nós poderíamos dizer: uma ontologia universal, não somente abstratamente geral, mas concretamente regional. Assim, compreende-se a forma invariável essencial, a pura ratio do mundo em todas as suas esferas regionais de ser. Ou, o que é o mesmo: o conhecimento do mundo factual é precedido pelo conhecimento universal das possibilidades essenciais, sem as quais o único mundo em geral, que é também o mundo factual, não poderia ser imaginado como existente. (HUSSERL, 2019, p. 654)³⁶

O modo como Husserl faz para alcançar o que ele chama de conhecimento universal das possibilidades essenciais é realizando uma *epoché* – redução à consciência enquanto suspensão do juízo - em relação ao mundo, pois apenas acreditar na experiência mundana como base da formação dos juízos não garantiria o alcance da verdade apodítica dos atos de consciência.³⁷ “Assim, a nós, a mim, ao eu que está meditando e filosofando é imposta uma *epoché* universal relativa ao ser do mundo, inclusive todas as realidades singulares que a

³⁵ Um dos exemplos possíveis disso aparece de forma bem clara na 2 investigação lógica, quando Husserl trata do que a lógica chama de representações universais, que são todas visadas intencionais: “O intuído individualmente não é mais visado pura e simplesmente tal como aí aparece; mas ora é visada a espécie na sua unidade ideal (por exemplo, a nota musical dó, o número 3), ora a classe como totalidade das singularidades que tomam parte no universal (todos os tons dessa nota musical; formalmente: todos os A), ora o singular indeterminado desse tipo (um A), ou dessa classe (um qualquer dentre os A), ora esse singular intuído, mas pensado como suporte do atributo (esse A aqui) etc. *Cada uma dessas modificações altera o ‘conteúdo’ ou o ‘sentido’ da intenção; por outras palavras, com cada passo modifica-se o que, no sentido da lógica, se chama representação: o representado, como tal, é captado e visado logicamente.* Quer a intuição individual, que acompanha em cada caso, permaneça a mesma, quer ela continuamente se modifique, é indiferente: *a representação lógica modifica-se quando a visada (o sentido da expressão) se modifica, e permanece a mesma de forma idêntica enquanto a sua visada permanecer a mesma. Não precisamos de, mais uma vez, atribuir importância ao fato de o fenômeno fundador poder faltar totalmente.*” (HUSSERL, 2012, p. 145) Grifos nossos.

³⁶ Essa citação foi tirada do texto que Husserl se confronta com Heidegger, de maneira mais direta, pela primeira vez, o texto leva o nome de Fenomenologia e Antropologia. Esse texto será usado de forma mais recorrente nesse preâmbulo por conter de forma resumida as posições fundamentais de Husserl no que se trata de suas diferenças com Heidegger.

³⁷ “Assim, como este eu apodítico, em relação ao ser do mundo, sou “o em si primeiro” [das an sich Frühere], na medida em que meu ser, enquanto este eu, não é afetado — independentemente de como estejam as coisas com respeito à validade do mundo e sua justificação. Evidentemente só enquanto este eu, eu posso, em última análise, justificar o ser do mundo e realizar uma ciência justificada radicalmente.” (HUSSERL, 2019, p. 658)

experiência, coerente e unívoca, oferece-me como realidades.” (HUSSERL, 2019, p. 657)³⁸ O mundo seria fundado e fundamentado pelo ego transcendental e a partir da *epoché*, o caráter fundador de experiência do mundo se mostraria vazio, e ele seria posto “em parênteses” como mero fenômeno: “Mas o mundo agora é mundo “entre parênteses”, mero fenômeno, fenômeno de validade [Geltungsphänomen] do fluxo da experiência, da consciência em geral, que agora é consciência reduzida transcendentalmente.” (HUSSERL, 2019, p. 658)³⁹ É assim que, para Husserl, a fenomenologia abre um campo totalmente novo de investigação, que ele denomina campo transcendental:

Assim descrevemos aquilo que na fenomenologia transcendental chama-se de redução fenomenológica. (...) Aliás, ela é o meio necessário para a atividade reflexiva, sobre a experiência e sobre o julgar teórico, que abre um campo fundamentalmente novo de experiência e de conhecimento, precisamente o campo transcendental. O que agora se torna o meu tema, e só pode tornar-se temático através desta *epoché*, é o meu ego transcendental, as suas cogitações transcendentais, ou seja, as vivências de consciência [Bewußtseinserlebnisse] reduzidas transcendentalmente em todas as suas formas típicas, mas também as respectivas cogitata qua cogitata; tudo aquilo do que sou consciente em cada momento, e nos modos em que estou consciente dele — sempre permanecendo na *epoché*. Assim, tudo isto forma o reino — que permanece unitário na mudança — da consciência transcendental do ego. (HUSSERL, 2019, p. 658 – 659)

Essa operação é análoga a realizada por Descartes nas suas meditações⁴⁰, tanto é que Husserl tem um texto inspirado por ele, as *Meditações Cartesianas*. E Husserl mesmo não esconde que exista uma “tendência transcendental dos tempos modernos” (HUSSERL, 2019, p. 655), tendência essa de fundar rigorosamente todo o conhecimento em ciência. Nesse sentido, ele diz que essa tendência moderna é totalmente resolvida em seu máximo rigor pela fenomenologia transcendental,⁴¹ sendo, assim, essa fenomenologia uma ciência rigorosa.

³⁸ Essa *epoché* se mostra como o exercício metódico primordial da fenomenologia husserliana desde o ideias 1. Para uma formulação breve e rigorosa dessa operação ver a primeira meditação cartesiana: (HUSSERL, 2013, p.45 - 62)

³⁹ Para deixar mais explícito o caráter fundador de mundo do ego transcendental: “Em vez de termos o mundo ingenuamente, e de fazer perguntas do sentido comum sobre a verdade, estamos agora a fazer novas perguntas sobre o mundo, perguntas ao mundo puramente como mundo da experiência e das outras formas da consciência do mundo — *portanto, ao mundo que nasceu puramente em nós e que, antes de mais nada, ganhou significado e validade em mim e a partir puramente de mim. Em mim, nota bene, enquanto ego transcendental.*” (HUSSERL, 2019, p. 661) Grifos nossos.

⁴⁰ “Nós respondemos com alguma semelhança com Descartes [e ainda não completamente como ele]: embora a existência do mundo, enquanto deve ser primeiramente fundamentada, esteja agora para mim em questão e tenha sido entregue à *epoché*, eu, o questionador, aquele que exercita a *epoché*, sou, e sou aquele, eu tenho consciência disso e posso imediatamente constatá-lo apoditicamente. Enquanto este praticante da *epoché*, tenho uma experiência da qual posso dar razão [verantworten] ativamente e imediatamente. (HUSSERL, 2019, p. 657)

⁴¹ Assim, diz Husserl, com toda certeza também visando a Heidegger e seu retorno às questões fundamentais da filosofia na antiguidade: “Assim também o retorno a uma metafísica de estilo antigo é, em vez de progresso, apenas um fracasso contra a grande e imperdível tarefa do presente: levar finalmente o significado da filosofia moderna à sua clareza e verdade.” (HUSSERL, 2019, p. 666)

Ciência que explicitaria o fundamento último a partir do qual todas as demais ciências se constituiriam, fundando-as sobre si mesma. Inclusive, Husserl, fazendo uma alusão que pode ser para Fichte ou Bolzano – aqui não importa muito para quem especificamente, mas importa a postura filosofia fundante que aparece em ambos, o saber sobre o saber – diz que a fenomenologia transcendental “deveria designar-se, da maneira mais expressiva, doutrina da ciência” (HUSSERL, 2014, p. 9), embora ele não a chame mais por esse nome, a não ser nesse período das *Investigações Lógicas*.

O regresso cartesiano ao mundo e a subjetividade que experiencia o mundo é o mesmo método utilizado pela fenomenologia, mas com algumas distinções. A subjetividade que Husserl procura fundar sua filosofia não é a subjetividade psíquica, a que muitas vezes a filosofia cartesiana levou, mas uma subjetividade de tipo transcendental. “Assim, ‘o subjetivismo’ só pode ser superado pelo mais universal e conseqüente subjetivismo (o transcendental). Dessa forma, ele é simultaneamente ‘objetivismo’.” (ONATE, 2007, p. 134) A fenomenologia transcendental buscaria sair do solipsismo de tipo cartesiano a partir do fenômeno da empatia. Então, a redução deve ser ampliada “para incluir os outros eus mediante a descrição das relações empáticas, transformando-o assim em redução intersubjetiva.” (ONATE, 2007, p. 135) Ao mesmo tempo, essa intersubjetividade alcançada pela empatia permanece ainda fundada sobre o sujeito constituinte, aquele que primeiramente realizou a *epoché*. Portanto, a intersubjetividade e a constituição dos outros sujeitos enquanto sujeitos autônomos não ocorre, pois eles ainda ganham sentido somente enquanto cópias de mim mesmo, enquanto co-sujeitos constituídos pela empatia – fenômeno esse que é caracterizado pela identificação de igualdade entre sujeitos. Assim, os outros não são exatamente outros na fenomenologia husserliana, não existe uma alteridade radical na intersubjetividade, o que deixa a questão do solipsismo ainda remanescente nessa filosofia, sobre uma máscara intersubjetiva que não dá conta do problema de forma definitiva. Neste sentido, nas palavras do próprio Husserl:

Embora eu deva muito, talvez a maior parte, aos outros, em primeiro lugar *eles são outros para mim, outros que recebem sentido e validade a partir de mim*. E só depois que eu tenho, a partir de mim mesmo, o sentido e validade deles, eles podem me ajudar enquanto co-sujeitos [Mitsubjekte]. Enquanto ego transcendental *sou então o sujeito absoluto e responsável de todas as minhas validades de ser* [Seinsgeltungen, de tudo aquilo que, para mim, é]. Através da redução transcendental do meu ser imanente como este ego, eu tenho um ponto acima de todo ser mundano, acima da minha própria humanidade [Menschsein] e da minha vida humana. E esta posição absoluta acima de tudo o que vale para mim — e que em geral pode valer para mim com um determinado conteúdo — deve ser a posição filosófica; é a posição que me dá a redução fenomenológica. (...) *A partir de mim*

mesmo, enquanto aquele que constitui o sentido do ser, no conteúdo do eu próprio e privado ganho os outros transcendentais como meus iguais, e assim ganho toda a intersubjetividade transcendental infinita aberta, em cuja vida transcendental comunitarizada [vergemeinschaftet] o mundo é primeiramente constituído como objetivo, como mundo idêntico para todos. (HUSSERL, 2019, p. 661 - 665) Grifos nossos.

Husserl vê toda e qualquer pretensão de fundar a filosofia que não seja a partir da redução à consciência transcendental como ingenuidade. Só a partir do retorno ao ego transcendental como fundamento certo de si se poderia retornar de modo seguro ao mundo. Isso significa que toda posição filosófica que coloca qualquer ente como fundamento⁴² - e isso quer dizer, para Husserl, fazer uma ontologia - é na verdade uma posição filosófica que não alcançou o fundamento último da filosofia, o ego. “Se o sentido de redução, que é a única porta de entrada para o novo reino, é perdido, então tudo é perdido.” (HUSSERL, 2019, p. 659) Assim, todo tipo de ontologia estaria fundado sobre uma epistemologia, não é à toa que Husserl repetidamente se refere às suas investigações como epistemológicas. Daí também a importância da lógica transcendental e formal para Husserl, que recebem seu fundamento a partir da fenomenologia transcendental.

Nesse sentido, toda tentativa de fundamentação que colocasse o ente humano no centro, Husserl não a veria como a filosofia autêntica, a ciência rigorosa, pois ainda seria devedora de uma posição ingênua anterior a *epoché*. Todo o seu enfrentamento com o psicologismo, no começo de sua carreira, vai nesse sentido: a consciência pura estaria além de todo enraizamento psíquico e por suas leis apodíticas fundaria o mesmo, e não o contrário. Assim também a antropologia, que busca fundamentar a filosofia a partir da investigação baseada na pergunta “o que é o homem?”, começaria de forma errada, tentando alcançar um fundamento que é ôntico para toda a filosofia. E, ao buscar um fundamento ôntico, se pressuporia um mundo onde esse ente está, não colocando o mundo entre parênteses: “Pois é imediatamente claro: toda teoria sobre o ser humano, seja ela empírica ou a priori, pressupõe já o mundo existente ou possivelmente existente.” (HUSSERL, 2019, p. 666) É dessa maneira que Husserl enxerga a filosofia heideggeriana como uma antropologia filosófica. Para o autor, a “filosofia a partir da existência humana cai assim de volta naquela ingenuidade que, pensamos, toda época moderna quis superar.”⁴³ (HUSSERL, 2019, p. 666)

⁴² Como ser no sentido heideggeriano.

⁴³ E continua: “Depois que esta ingenuidade é finalmente revelada, depois que o verdadeiro problema transcendental é alcançado na sua necessidade apodítica, não há retorno. Não posso evitar de considerar esta decisão como uma decisão definitiva, e também [não posso evitar] de considerar todas [aquelas outras] filosofias que se chamam de fenomenológicas como aberrações, as quais nunca podem alcançar a dimensão filosófica real.” (HUSSERL, 2019, p. 666) Grifos nossos

A confrontação com a filosofia de Heidegger, e a grande inovação da filosofia heideggeriana para a fenomenologia, se dá no lugar onde esses dois pensadores pensam o transcendental. Até a implementação de um princípio hermenêutico na fenomenologia, a saber, a compreensão de ser, na fenomenologia de Heidegger, só faz sentido à luz do problema do transcendental.⁴⁴ Para Husserl, o transcendental está na consciência, é ela que posiciona o mundo a partir de si, e, assim, a redução é o método de alcançá-lo. Já para Heidegger o transcendental está no mundo; ou, melhor dizendo, no ser-no-mundo enquanto estrutura fundamental do *Dasein*. Dessa forma, o problema do ente em que o mundo se constitui, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, torna-se para ele um problema fundamental.

Ao contrário de Husserl, o que constitui o mundo para Heidegger é um ente, mas um ente ôntico-ontológico.⁴⁵ A redução não levaria para uma zona neutra de posições, onde se posicionaria tudo a partir dessa zona, mas levaria ao ser na sua temporalidade própria, a temporalidade, por cuja referência a temporalidade do ser-no-mundo se abre como época. Esse é o sentido que Heidegger dá a palavra *epoché* de Husserl que não seria “um método da suspensão dos actos téticos em que a consciência põe um objeto diante de si. *A Época (Epoché) do ser pertence-lhe a si mesmo*. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2014b, p. 391 Grifos nossos). O ser enquanto transcendental destinaria o *Dasein*, apropriando-o e tornando-se, mais tarde, acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Assim, o ser é pensado, na sua historicidade, como seer, sendo aquilo que, subtraindo-se à manifestação e retraindo-se, se dá como medida do sentido de ser em geral. Medida essa que é o desvelamento do seer, tornado possível pelo *Dasein*. A história – pensada como *Geschichte*⁴⁶ – é a história desse desvelamento do seer, que a partir de si funda as épocas históricas. A redução levaria ao fundamento último dessa época, o próprio desvelamento que estava esquecido.

A “tese transcendente” parece consistir simplesmente no encobrimento do ser, ou seja, no encobrimento do ente “em si mesmo”, em seu ser. Desse ponto de vista, a redução fenomenológica não franquearia o acesso a uma dimensão ontologicamente neutra, na qual toda e qualquer tese de ser estaria posta em suspenso; pelo contrário, ela constituiria a via para a consideração do ente em seu ser. (VALENTIM, 2009, p. 222)

⁴⁴ A implementação da hermenêutica na fenomenologia não pode ser uma simples adição de perspectiva, mas tem que ter sentido no interior da própria problemática aberta pela fenomenologia. O que dá sentido ao princípio compreensivo é o transcendental.

⁴⁵ “O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante todo outro ente. A primeira precedência é ontica – esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é ontológica – sobre o fundamento de sua determinação de existência o *Dasein* é em si mesmo ontológico” (HEIDEGGER, 2014, p. 63)

⁴⁶ Atentando para a distinção entre *Geschichte* e *Historie*, onde a primeira é o destinamento do seer e a segunda a história cronológica dos fatos.

Podemos observar que não é mais na consciência, ou no *Dasein*, que reside o fundamento último, mas no ser que o propicia – no ser pensado como medida, o seer. O *Dasein* não posiciona nada a partir de si, como a consciência husserliana faz, mas deixa o seer se posicionar ele mesmo. O verbo deixar (*lassen*), tem uma grande importância para Heidegger, que o prefere em lugar do posicionar (*stellen*)⁴⁷. O motivo disso está em que o *Dasein*, não sendo ele o transcendental, é o que torna possível o transcendental se atualizar. Sendo possibilidade⁴⁸, o *Dasein* deixa o seer ser ou ser como sua essência (Heidegger usa o termo alemão *Wesen*, essência, como um infinitivo verbal, o modo essencial de o ser ser).

Para Heidegger, também uma diferença importante é que a filosofia, a arte e a política, como os três âmbitos onde o seer se deixa manifestar, são sempre oriundos de um agir autêntico (*eigentlich*)⁴⁹ do *Dasein*. Ou seja, longe daquela posição neutra que a redução pretende alcançar, Heidegger afirma que toda filosofia é enraizada na situação⁵⁰ histórica hermenêutica do *Dasein* que filosofa, que ao filosofar decide sobre sua situação se apropriando de si mesmo enquanto possibilidade e do ser como o possível indeterminado. Porém, isso não significa que o *Dasein* se aproprie do ser e ponha o ser do modo como sua autonomia almeja, – como faz a consciência husserliana que põe o ser a partir de dela, os atos intencionais sendo enraizados no *eu posso* – antes, essa apropriação é uma dupla apropriação, o *Dasein* se apropria do ser, para se apropriar de si mesmo, e é apropriado por ele, deixando ele ser, sendo veículo de sua posição de si, de seu desvelamento. Essa dupla apropriação seria “a apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto ser-aí e a conseqüente apropriação do ser-aí pelo seer na historicidade de seus envios.” (CASANOVA, 2002, p. 337).⁵¹

⁴⁷ Isso sera aprofundado no decorrer do capítulo, mas é importante frisar aqui que o *stellen* é um verbo importante também para o idealismo alemão. Para Heidegger, a filosofia do idealismo alemão que pensa através da subjetividade posicionadora uma medida última – cálculo - a partir do qual o ente surge, leva a *Ge-stell* da técnica.

⁴⁸ O *Dasein* torna o ser possível pois ele próprio é a possibilidade, por ser ele mesmo poder-ser.

⁴⁹ Outro verbo importante para Heidegger é o *eigen*, próprio, que aparece no acontecimento-apropriador (*Ereignis*) e na autenticidade (*Eigentlichkeit*).

⁵⁰ Situação que é também um importante conceito heideggeriano, análogo ao aí, mas longe de sua formalidade conceitual como mundo a situação une aí e facticidade, ganhando um conceito mais concreto ao *Dasein* existente a cada vez.

⁵¹ Importante frisar que essa dupla apropriação mostra a co-originaridade de seer e *Dasein* na filosofia heideggeriana, mostrando que o transcendental está nessa relação, ou seja, no ser-no-mundo. Assim diz Heidegger, por exemplo, no fragmento 135 das Contribuições: “A ligação do ser-aí com o seer pertence à essencialização do seer mesmo, o que também pode ser dito da seguinte forma: o seer precisa do ser-aí, não se essencializa absolutamente sem o acontecimento desta apropriação.” (HEIDEGGER, 2015, p. 250) Nessa dupla apropriação há também uma origem do *Dasein* humano, pois não há *Dasein* sem ser e vice-versa, ambos são originados no mesmo instante, o instante do *Ereignis*: “Se o homem não preexiste ao ser, nem o ser ao homem, isso significa que no acontecimento apropriador está em questão, por assim dizer, o acontecimento dos acontecimentos, isto é, o tornar-se humano do homem. O vivente se torna humano – se torna um *Dasein*- no

Essa posição filosófica só poderia ser encarada por Husserl como uma descrição empírica, psicológica, e antropológica do homem, que fica no âmbito empírico das ciências regionais, não alcançando a pureza da fenomenologia transcendental - só alcançável pela *epoché*. Assim, diz Husserl que essa filosofia apenas “fornece verdades relativas, meras verdades situacionais. Filosofia, ciência verdadeira, refere-se a verdades absolutas e definitivas que transcendem todas as relatividades.” (HUSSERL, 2019, p. 653)⁵² Nesse sentido, por ser enraizada na facticidade da existência, a filosofia heideggeriana investiga o *Dasein* e o *seer* na sua intrínseca finitude, sendo impossível sair de sua situação⁵³ histórica. Qualquer tentativa de sair da finitude pela filosofia seria um preconceito irrefletido herdado da tradição grego-cristã que domina o ocidente. Já para Husserl, como para o idealismo alemão, a característica essencial da filosofia é sair da finitude: “A ciência positiva separa-se da filosofia apenas enquanto aquele que conhece [der Erkennender] fica preso na finitude.” (HUSSERL, 2019, p. 667)

A partir dessas diferenças podemos retornar a carta de Heidegger a Husserl. Heidegger pergunta a Husserl: “qual é o modo de ser do ente no qual o “mundo” é constituído?”⁵⁴ Isso quer dizer que falta à filosofia de Husserl essa descrição fática do *Dasein*, de como ele existe, pois para Heidegger o “humano concreto enquanto tal – como ente, nunca é ‘fato real

instante e na medida em que o ser lhe advém: o acontecimento é, ao mesmo tempo, antropogênico e ontogênico, coincide com o se tornar falante do homem e com o advir do ser à palavra e da palavra ao ser. Por isso, Heidegger pode escrever que a linguagem é coessencial ao acontecimento apropriador: Nós abitamos no acontecimento apropriador somente enquanto a nossa essência é apropriada pela linguagem” (AGAMBEN, 2018, p. 57) Podemos dizer que essa co-originariedade expressa no *Ereignis* já se mostrava, numa forma menos radicalizada, na relação essencial entre ontologia fundamental, como pergunta pelo sentido de ser em geral, e analítica existencial, como investigação e descrição do ente que pergunta, do projeto heideggeriano de *Ser e Tempo*.

⁵² Importante lembrar que Heidegger também rechaça a investigação regional do *Dasein*, que pertencem às ciências, antes o investigando em seu ser como cuidado (*Sorge*). Isso fica bem claro no § 10 de *Ser e Tempo* (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 149 – 162), quando Heidegger delimita a investigação da analítica existencial em relação à biologia, psicologia e antropologia. O importante aqui é entender o porquê de Husserl não compreender a posição de Heidegger, e dizer que sua filosofia é antropologia. O motivo disso ao nosso ver é a compreensão diferente dos autores em relação ao transcendental que faz com que Husserl aceite a tradição moderna sem refletir sobre seus pressupostos, tais como a verdade indubitável da consciência como incondicionado a partir do qual tudo se funda.

⁵³ Uma boa explicação dessas diferenças está na introdução à tradução do artigo aqui usado de Husserl, em que os tradutores dizem: “Se em Husserl a transição da atitude natural à fenomenológico-filosófica é produzida através da *epoché*, para Heidegger, por outro lado, o questionamento filosófico se origina de uma espécie de conversão que *não é produzida pelo homem através de um ato intelectual deliberado tal como na epoché, mas acontece em meio à própria existência*, ao ser capaz de tocá-la em sua profunda constituição afetiva e levando-a ao questionamento do sentido do ente em sua totalidade, ou seja, sobre “o que é?” do seu ser. Essa experiência fundamental [Grunderfahrung], portanto, não se origina *in primis* na dimensão teórica em virtude de uma observação neutra e destacada, mas surge de uma profunda perturbação e envolvimento da e na existência que se manifesta na forma de tonalidades afetivas fundamentais [Grundstimmungen] ontologicamente relevantes, cuja peculiaridade reside em emergir sem aviso, “quando menos se espera”. (HUSSERL, 2019, p. 643 – 644 Grifos nossos)

⁵⁴ Já citado acima.

mundano’, pois o humano nunca apenas é subsistente; mas existe. E o estranho nisso é que a constituição existencial do *Dasein* possibilite a constituição transcendental de tudo que é positivo.” (HEIDEGGER, GA14, p. 131)⁵⁵ Nesse sentido, Heidegger expõe o que no seu entender não é apenas uma fragilidade da filosofia de Husserl, mas uma fragilidade de toda filosofia moderna anterior a ele, a constituição da consciência como o fundamento incondicionado a partir do qual tudo se origina. Essa modernidade não investiga como a consciência existe, o modo em que ela existe, pois a considera não como existente, mas como pura, considerando existência e pureza duas coisas não compatíveis. Assim, a consciência pura seria ela mesma algo de atemporal e infinito, com suas verdades apodíticas, sendo ela de uma hierarquia além de toda contingência mundana. Essa filosofia não explica como a gênese da filosofia se dá, isso é, como que, existindo, surge a pergunta pelo ser, mas apenas parte do fato de que a filosofia existe.⁵⁶ Por isso Heidegger questiona: “Qual é o modo de ser desse Ego absoluto – em que sentido ele coincide com o Eu desde já fáctico? Em que sentido ele difere?” (HEIDEGGER, GA14, p. 132)⁵⁷ Fica claro que não existe conexão da facticidade com a pureza na filosofia husserliana, deixando impensado a relação de determinação que ocorre da consciência pura com a fática.

Heidegger procura, com a analítica existencial, descrever a pureza fenomenológica do existir em sua situação fática, como ser-no-mundo, partindo da incontestável evidência de que o homem existe.⁵⁸ A existência, como *Dasein*, é um novo modo de ser que não aparece como problema para Husserl por causa de sua posição moderna. Para ele, existência seria o mesmo que subsistência (*Vorhandenheit*), sendo do mesmo estatuto ontológico do objeto, que é

⁵⁵ No original: “Der konkrete Mensch ist als solcher- als Seiendes nie eine »weltlich reale Tatsache, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. Und das Wundersame« liegt darin, daß die Existenzverfassung des *Daseins* die transzendente Konstitution alles Positiven ermöglicht.”

⁵⁶ *Existe pois, para Husserl, ela é um ato deliberativo e autônomo de pensamento, do filósofo que se esforça para pensar, e quer pensar. Como vimos, para Husserl a consciência não é a gênese originária do mundo e dos entes, tal coisa é o tempo, o ego tem constituições anteriores a ele que o constituem a partir da síntese passiva, mas, o que importa salientar aqui é que a consciência husserliana põe o ser dos entes, ela é vista como a origem do ser dos entes, do sentido intencional, o que faz com que o ato de pensamento e reflexão – que inclusive descobre a origem - seja o que baste para a filosofia surgir.* Para Heidegger ela tem que ser despertada como uma pergunta orientada por sua própria existência, essa pergunta é despertada de modo próprio por uma tonalidade afetiva, o afetador dessa tonalidade, o ser, não reside no *Dasein*, mas o provoca a respondê-lo, e este, o *Dasein*, compreendendo seu chamado, o deixa-ser.

⁵⁷ No original: “Welches ist die Seinsart dieses absoluten ego-in welchem Sinn ist es dasselbe wie das je faktische Ich; in welchem Sinn nicht das selbe?”

⁵⁸ Essa incontestável evidência não é a mesma evidência da dúvida cartesiana, que suprime o mundo a partir de si, mas a mais incontestável evidência de que se é no mundo junto aos entes, existindo. Na própria carta, Heidegger tenta esclarecer isso: “O constituinte não é um nada; é algo que é – embora não no sentido do positivo.” (HEIDEGGER, GA14, p. 131) Nesse sentido, pôr em dúvida o mundo, para Heidegger, é um ato absurdo, pois só o ente que tem mundo e é em um mundo, tem a possibilidade de colocá-lo em dúvida, a dúvida seria derivada dessa verdade mais originária do *Dasein*, de que ele é em um mundo.

No original: “Das Konstituierende ist nicht Nichts, also etwas und seiend -obzwar nicht im Sinne des Positiven.”

constituído pela consciência. Na sua visão, reduzir a consciência a algo objetual é o erro da posição natural e ingênua do senso comum. Mas o que Heidegger procura com o *Dasein* não é o mero objeto, não é também o sujeito, mas o *entre* esses dois, o ser-no-mundo. O que possibilita a investigação do existente enquanto ser-no-mundo é que Heidegger compreende o transcendental como o ser, e seu lugar o mundo. Então, não é a consciência que divide o ente na totalidade (o ser) em suas regiões a partir de sua visada intencional⁵⁹, mas o próprio ser que se divide em regiões que são captadas e compreendidas pelo ente que pergunta pelo ser, e que perguntando o compreende, e o compreende, pois, existindo, colocando em jogo o ser, o seu próprio ser.⁶⁰ Essas diferentes regiões são os modos de ser (*Seinsweise*), tais como a subsistência (*Vorhandenheit*) e a manualidade (*Zurhandenheit*), que são desvelados pelo *Dasein* por meio da compreensão de ser. A intencionalidade fenomenológica aqui é apreendida como uma intencionalidade compreensiva⁶¹ e não posicionadora a partir de si, sendo toda a posição do ser uma compreensão de ser desvelada dos seus envios epocais. Nesse sentido, não tem como não se fazer ontologia, querendo ou não, a ontologia é inevitável, pois sempre se está numa compreensão de ser.⁶² Ou seja, não existe uma posição de ser apenas posterior a verdade dos atos intencionais, sendo a epistemologia anterior a ontologia - como diz Husserl - mas a verdade, o desvelamento, já é posicionamento e compreensão do ser (ato intencional), fazendo a ontologia inevitável.

Então Husserl, ao colocar a consciência como fundamento, está compreendendo ser como consciência⁶³, repetindo uma posição da ontologia moderna de que a consciência seria sujeito, sujeito como *subjectum* que subsiste a tudo.⁶⁴ O motivo de Husserl não investigar o ser da consciência indica a sua aceitação da compreensão de ser moderna, sendo para ele absurdas as questões que Heidegger o direciona na carta. Colocando em termos heideggerianos, Husserl, apropriando-se irrefletidamente da compreensão de ser pensada na

⁵⁹ “Além de prescindir da realidade dada, a redução husserliana abdica ainda à individuação correspondente dos atos em que aquela se dá. Os atos são considerados estritamente em suas estruturas e em suas relações estruturais, desconsiderando-se a investigação sobre o ser dos atos, sobre sua existência. *Lacuna decorrente do interesse primeiro de Husserl na elaboração de uma teoria da razão, na qual se privilegiam os modos de constituição na consciência pura das diferentes regiões de ser, determinando se suas respectivas realidades de acordo as visadas desta consciência.*” (ONATE, 2007, p. 143) Grifos nossos.

⁶⁰ “E, por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma maneira. O ente, cujo ser está em jogo ele mesmo se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade.” (HEIDEGGER, 2014, p. 141)

⁶¹ Intencionalidade é compreensão de ser.

⁶² Por isso a história da filosofia é a história das mudanças dessa compreensão de ser, que no seu envio epocal é sempre apreendido como um ente, por exemplo, em Platão como *ideia*, em Aristóteles como *ousia*, em Descartes como *sujeito*, etc.

⁶³ O transcendental como consciência.

⁶⁴ Por isso, para Husserl, todo e qualquer ente seria subsistente (*Vorhandenheit*) como objeto para um sujeito

modernidade, não percebe o envio epocal do seer que se apropriou dele, repetindo a posição moderna. Compreendendo o ser como consciência Husserl permanece na separação moderna de sujeito-objeto, sendo todo ente, inclusive o existente, objeto para a consciência. Nessa perspectiva podemos entender o motivo de Husserl acusar a filosofia de Heidegger de antropologia filosófica. Na separação sujeito-objeto não existe pergunta sobre o existente - que é visto apenas como objeto empírico - esse modo de ser que é o *Dasein* é incompreensível para a posição husserliana. Apenas uma filosofia que investiga como o transcendental se constitui - não se confundindo com ele - e o ente que torna possível essa constituição⁶⁵, é que abre a investigação do modo de ser do existente, o *Dasein*.⁶⁶ Por isso, diz Heidegger na carta: “A questão do modo de ser do constituinte não pode ser evitada.” (HEIDEGGER, GA14, p. 131)⁶⁷

Contudo, se o ente em si mesmo é relativo ao *Dasein*, ele o é apenas na medida em que o *Dasein* consiste, por sua vez, tão-somente em “pura expressão de ser”. O ente em si mesmo é relativo ao *Dasein* somente porque o *Dasein* é pura relação ao ser dos entes em geral. Por isso, o ente que atua como fundamento da ontologia não é nem uma realidade “em si mesma” nem simplesmente uma consciência subjetiva “não-real” da realidade reduzida à objetividade. O que, então, justifica que se lhe atribua a condição de ente? O fato de que ele é determinado pelo ser de maneira especial, sendo nisso diferente de todos os demais entes que padecem essa determinação: trata-se do ente no qual se dá (*es gibt*) ser (VALENTIM, 2009, p. 233)

A investigação da mudança da compreensão de seer nas suas diferentes épocas, de seus envios e destinamentos epocais, farão parte da investigação heideggeriana, a história do seer. Essa história busca revelar a compreensão de ser, enquanto medida total, tida como fundamento em cada posição filosófica, o inquestionado em cada filosofia.⁶⁸ Fica claro pela nossa exposição que Husserl não questiona a própria posição moderna, o sentido de ser moderno da consciência como certeza é para ele auto evidente,⁶⁹ sendo também o ponto de sustento e fundamento de sua filosofia. Por conseguinte, a filosofia de Husserl se direciona teleologicamente para um esclarecimento e para uma exposição conceitual e precisa da origem, sendo essa origem a consciência intencional. Já para Heidegger, ao mesmo tempo que existe uma tentativa de deixar clara a dinâmica pela qual a origem se realiza desvelando-a,

⁶⁵ Sendo interpelado pelo ser o *Dasein* o possibilita, deixando ele se atualizar no ente.

⁶⁶ O *Dasein* é, como ser-no-mundo, anterior a qualquer separação entre sujeito e objeto, por ser ele mesmo esse entre ôntico-ontológico, o ek-sistente que configura essa relação com os entes, que é anterior e mostra supérflua a separação em sujeitos e objetos.

⁶⁷ No original: “Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen.”

⁶⁸ A história do seer traria fundamento ao projeto de destruição da história da ontologia de *Ser e Tempo*.

⁶⁹ § 1 de *Ser e Tempo* cf. (HEIDEGGER, 2014, p. 33 – 39) explicita a auto evidência como preconceito da tradição com o conceito de ser.

existe uma impossibilidade fundamental de explicitação dessa origem, já que ela é originariamente velamento, sendo esse uma positividade,⁷⁰ que constitui o esquecimento do ser. A filosofia husserliana se mostra, então, como uma filosofia metafísica, no sentido herdado de Aristóteles, filosofia enquanto pensamento de pensamento⁷¹, isso é, uma doutrina da ciência.⁷² A filosofia heideggeriana não busca mais investigar o próprio pensamento em si mesmo, mas aquilo que faz pensar – o ser, e, nesse sentido, aquilo que também permanece impensado em cada filosofia, o não pensado, o não querido⁷³. E justamente por ser o não pensado é o que é digno de ser questionado⁷⁴, o que move o pensamento. E o pensamento, ao tentar apreender o que o move, inevitavelmente erra, a errância é a característica fundamental da história da filosofia e do *Dasein*.⁷⁵

A partir deste preâmbulo, que traça de maneira breve algumas das diferenças das fenomenologias de Husserl e Heidegger, a partir da carta de Heidegger de 1927, buscamos introduzir a problemática do transcendental. O apropriado desenvolvimento problema será interpretado como um possível fio condutor da virada (*Kehre*) no pensamento de Heidegger. Portanto, temos que lidar com a interpretação de Heidegger da filosofia de Kant, onde a problemática contemporânea do transcendental nasce. E, também, será esse problema o nosso fio condutor para um confronto de Heidegger com o idealismo alemão em geral e com Hegel em particular. Pois, tanto o idealismo alemão, como também a filosofia heideggeriana, se desenvolvem a partir de uma interpretação distinta da filosofia de Kant. Vários dos problemas que Heidegger tem com a filosofia de Husserl, se mostrarão análogos aos problemas que ele terá com o idealismo alemão.⁷⁶

⁷⁰ Assim, Heidegger seria o precursor da fenomenologia do invisível, daquilo que resiste a aparecer no fenômeno, que aparece, por exemplo em Emmanuel Levinas nas suas investigações sobre a alteridade ou em Maurice Merleau Ponty no *Visível e o Invisível*. A questão da positividade do velamento será explicada de forma mais precisa no decorrer do texto.

⁷¹ Cf. Livro Λ capítulo 9 da Metafísica de Aristóteles (ARISTÓTELES, 2002, p. 575 – 579)

⁷² Como já mencionado acima, na alusão a Fichte e Bardili.

⁷³ Herdado dos gregos, e explicitado de forma sistemática por Aristóteles no livro Λ da metafísica (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 541 - 587), é possível perceber que Husserl permanece devedor dessa metafísica que se define como pensamento de pensamento, o pensar que quer revelar-se a si mesmo. A filosofia de Heidegger rompe com essa formulação de metafísica, para ele a essência do pensamento reside na não essência, no velamento do ser, e não no pensamento que quer a si mesmo. Assim, diz Heidegger no livro tardio sobre a serenidade: “À questão sobre o que eu na realidade pretendia com a nossa meditação sobre a essência do pensamento, lhe respondo o seguinte: quero o não-querer.” (HEIDEGGER, 2000, p. 32)

⁷⁴ Cf. O que quer dizer pensar? (HEIDEGGER, 2008, p. 111-124)

⁷⁵ Cf. A essência da verdade. (HEIDEGGER, 2008, p 189 – 214)

⁷⁶ Não atoa Husserl denomina a sua filosofia um idealismo transcendental, como já mencionado na introdução.

1.2 Topologia do ser: Kant e a metafísica

Observando o debate anterior, o principal tema do debate entre Husserl e Heidegger gira em torno do chamado lugar do transcendental. Já em 1927 Heidegger o denomina desse modo, o que nos dá uma pista para a chave de leitura que pretendemos estabelecer no presente texto. Pretendemos defender que o lugar do transcendental, da carta de 1927, já é um aceno para a problemática tardia que Heidegger denominará a topologia do ser. Numa outra carta que Heidegger direciona a Ernst Jünger, que mais tarde é ampliada e publicada em um volume comemorativo de sessenta anos do autor, Heidegger e Jünger discutem o lugar do niilismo na tradição ocidental. Num texto anterior, que Ernst Jünger havia dedicado a Heidegger, a designação de lugar do niilismo europeu se dava por uma “linha”, um meridiano zero, meridiano de nada, em que a história europeia se encontrava. Nesse sentido, sob inspiração nietzscheana⁷⁷, o autor estabelece uma reflexão sobre a superação do niilismo, a passagem sobre a linha, que a Europa deveria realizar. Heidegger questiona a linha de modo diferente de Jünger. Para ele, não se trata de pensar a realização de uma ultrapassagem da linha, mas de pôr a linha em questão - o lugar do niilismo – trazendo a sua fundamentação essencial. Assim, sobre a linha ganha um outro significado para Heidegger: se trata de permanecer sobre a linha, em cima da linha.

Para Heidegger, não existe uma superação do niilismo – assim como não existe superação da metafísica enquanto onto-teologia - a não ser pelo aprofundamento nessa condição histórica. Heidegger cita várias vezes o início do poema *Patmos* de Hölderlin, “mas onde está o perigo, cresce também a salvação” (HÖLDERLIN, 2020, p.350)⁷⁸. A repetição desta citação, e sua importância, se dá pela sua indicação do modo como Heidegger orienta seu pensamento em relação à historicidade da tradição. Assim como já em *Ser e Tempo* §6 a tarefa da destruição da história da ontologia se realiza como um aprofundamento e repetição dessa tradição, no sentido de herdar seus problemas fundamentais, a superação da metafísica também só poderá ser realizada através dela. O outro início só pode ser pensado imergindo no

⁷⁷ A influência de Nietzsche sobre o pensamento de Junger é explícita e forte. Já a influência de Junger sobre o pensamento de Heidegger é ainda latente embora também seja forte. Nos estudos sobre o pensamento heideggeriano, não se dá o devido valor a essa relação, colocando Junger, quando mencionado, à um lugar secundário nas influências de Heidegger. Na realidade, toda a interpretação e confrontação de Heidegger com Nietzsche tardiamente se dá por influência e encontro com a obra de Junger. Nesse sentido, de certa forma, Heidegger lê Nietzsche com lentes jungerianas. Sobre isso ver o artigo: (SÁ, 2003) e minha dissertação de mestrado: (NOGUEIRA, 2019)

⁷⁸ No original: “Wo aber Gefahrt ist, wächst/ Das Rettende auch.” Uma investigação profunda da relação de Heidegger com Hölderlin não será realizada no decorrer deste texto, agora será feita apenas uma indicação provisória desta relação de pensamento.

primeiro início do pensamento, isso é, *colocando em questão as condições históricas de nosso pensamento, ou melhor, as condições de pensamento de nossa história*, tornando assim a própria história livre para realizar seu porvir outro em relação ao seu destino metafísico e niilista.⁷⁹

Lugar, neste texto/carta em questão, tem uma designação análoga à problemática anterior. Ou seja, *não se trata apenas de pensar o lugar ontológico de certas determinações históricas*,⁸⁰ *mas de pôr o lugar das determinações históricas em geral em questão*. Desta forma, Heidegger diz: “Certamente, é necessário uma topografia do niilismo, de seu processo e de sua superação. Mas a topografia deve ser precedida por uma topologia: a discussão daquele lugar que reúne o ser e o nada em sua essência, que determina a essência do niilismo.” (HEIDEGGER, 2008, p.422) A topografia do niilismo, realizada por Jünger e Nietzsche, tem como sua condição de realização e clareza uma topologia do ser. Somente fundada em uma topologia, conseguimos realizar uma investigação que “permite que se reconheçam os caminhos nos quais se esboçam as maneiras de uma possível superação do niilismo” (HEIDEGGER, 2008, p.422) que a topografia promete.

O pensamento topológico é designado pelo próprio Heidegger como a terceira fase de seu pensamento. Nos *seminários de Le Thor* de 1959, Heidegger diz sobre a questão do ser: “Ela torna-se temática em *Ser e Tempo* sobre o nome da pergunta sobre o sentido de ser. Mais tarde essa formulação é abandonada em favor da “questão sobre a verdade do ser” – e finalmente em favor da ‘questão do lugar ou localidade do ser’ – de onde o nome topologia do ser surgiu” (HEIDEGGER, GA15, p. 344)^{81, 82} A questão topológica é um salto em direção ao

⁷⁹ Não é à toa que esse aprofundamento na leitura de Nietzsche e na questão histórica do niilismo também é um dos fatores que trouxe clareza à Heidegger sobre o caráter positivo do esquecimento do ser – sua inefabilidade – que se mostra como o elemento crucial da virada. Assim, o niilismo como o momento no qual todas as consistências e valores se esvaem em detrimento do movimento da vontade de poder como vontade de vontade, aponta para Heidegger que justamente esse esvaziamento tem que ser pensado como “parte” constituinte do ser na sua escatologia histórica. Como aponta Otto Pöggeler: “Se se demonstra no niilismo o desvanecer-se do ser, então o pensamento poderá ser recordado de que o retirar-se e o manter-se afastado fazem parte do ser. Se a retirada e o ocultamento também forem pensados, o ser pode ser pensado na sua verdade.” (PÖGgeler, 2001, p. 176)

⁸⁰ Que no caso em questão, se tratava do niilismo europeu.

⁸¹ No original: “Sie wird in » Sein und Zeit« unter dem Namen »Frage nach dem Sinn von Sein« thematisch. Später wird diese Formulierung aufgegeben zugunsten jener der »Frage nach der Wahrheit des Seins«, - und schließlich zugunsten jener der » Frage nach dem Ort oder der Ortschaft des Seins«, - woraus der Name »Topologie des Seins« entsprang.”

⁸² Sobre isso, Otto Pöggeler diz: “Num seminário em Le Thor, em setembro de 1969, Heidegger estabeleceu, por conseguinte, uma distinção entre três fases de seu pensamento: a questão pelo sentido do ser na órbita de *Ser e Tempo*, a subsequente questão pela verdade do próprio ser enquanto história, ou pela onto-história, a ‘topologia do ser’ enquanto indagação pela clareira ou localidade. A caracterização presente ainda não acompanha essa nova visão, pela qual Heidegger tentou fazer sair a referência ao percurso do seu pensamento do esquema da divisão em duas partes por intermédio de uma ‘viragem’”. (PÖGgeler, 2001, p. 379) Mas, segundo o autor, em conversas privadas que teve com Heidegger, este disse que ele mesmo considerava difícil ter uma visão clara

local onde a decisão histórica é tomada, um salto do pensamento em direção ao seer (Seyn). “Este local – o aí de uma respectiva abertura do ente no todo com fundamento no desvelamento – nunca é para ser comprovado como meramente necessário, mas para *ser deixado* sempre ao critério do arrojo do *salto*. A confrontação é decisão pelo próprio local.” (PÖGGELER, 2001, p. 272 Grifos nossos). Heidegger pensa a topologia como o lugar da contingência do movimento histórico, isso é, o lugar da temporalidade ontológica transcendental enquanto tempo autêntico do seer (*eigentliche Zeit*), onde o salto ao acontecimento apropriador o deixa realizar-se. Quem realiza o salto é o *Dasein* historicamente situado, apropriando-se de sua historicidade deixando-se destinar por ela. No início das *Contribuições*, Heidegger diz sobre o salto: “O salto projeta o abismo do esfacelamento e assim pela primeira vez a necessidade da fundação do ser-aí destinado a partir do seer. A fundação da verdade como fundação da verdade do seer. (ser-aí).” (HEIDEGGER, 2015, p.13)

Como já apresentado na apresentação do problema anteriormente, na topologia, estamos no mesmo âmbito de discussão do transcendental, pois o salto se trata de deixar-ser (*Seinlassen*) a fundação enquanto destino histórico do *Dasein*. O salto se realiza em direção ao abismo (*Ab-grund*) no qual todo fundamento histórico pode ser estabelecido. Portanto a discussão topológica, também discute o lugar a que pertence o fundamento, o transcendental, e como a sua realização acontece. Otto Pöggeler resume a topologia do ser como um debate do impensado com o pensado que permite que o seer se realize em acontecimento, fundando assim uma nova época do seer:

Debate quer dizer: interrogar o pensado em relação ao seu impensado, deixar que se exprima o impensado como seu prometido. O debate recoloca o já pensado no seu *local* dentro da história já pensada diferentemente e o desenvolve no falar a partir desse *local* um mandamento da verdade nas palavras fundamentais do seu dizer. Nesse sentido plural, o debate é *topologia* e segundo a sua mais elevada possibilidade, uma ‘topologia do ser (Seyn)’ – ou seja, *topologia* do ser que, como ela mesma, é experimentada na sua essência como acontecimento de desvelamento de mundo. A *topologia* é o dizer (*λόγος*) do local (*τόπος*), no qual a verdade se reúne enquanto desvelamento acontecente. A *topologia* do ser é caracterizada por apresentar, antes de mais, o pensamento na sua essência debatente, topológica: esta topologia conduz o pensamento até o local do desvelamento, ela permite que o próprio ser devesse acontecimento como desvelamento e assim, como a via que produz locais e exige um debate. (PÖGGELER, 2001, p. 278 Grifos nossos.)

sobre seu caminho de pensamento. (Ver posfácios PÖGGELER, 2001, p.282 e ss.) O que pretendemos não é negar que o pensamento de Heidegger tenha rupturas, nem afirmar sua completa e homogênea continuidade, mas defender que o que está em jogo na problemática topológica já era uma preocupação de Heidegger desde 1927 e a radicalização de seus aspectos trará luz ao que está em questão na virada. Como pretendemos demonstrar no decorrer do capítulo, o problema do lugar do transcendental traz uma radicalização da finitude, e nisso está intrínseco a prioridade da estase temporal do futuro.

Essa discussão levanta vários conceitos para serem explicitados em sua relação, todos eles se referindo a investigação topológica do ser como investigação pelo lugar do transcendental. O transcendental – fundamento - deve ser explicitado em sua dinâmica, na relação do *Dasein* com seu mundo – assim, a necessidade da divisão de dois tempos, num primeiro momento entre temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade (*Temporalität*), que depois é desenvolvida como tempo autêntico (*eigentliche Zeit*) do ser, ficará clara⁸³. A apresentação dessa problemática também trará luz a outros temas que o são intrínsecos em suas relações, como a finitude do *Dasein*, seu ser-possível (*Möglichsein*) e a dinâmica do deixar-ser (*Seinlassen*) – todos temas já tocados de maneira provisória no tópico anterior. Pensar o lugar do transcendental é, concomitantemente, uma investigação sobre o local onde nós habitamos, o mundo. Ainda, não é por acaso que a investigação pelo transcendental sempre girou em torno de discussões sobre a lógica, enquanto natureza do logos filosófico, isso é, uma discussão sobre a linguagem. Mundo e linguagem são *o topos* do *Dasein* humano, o seu *habitat*.⁸⁴ Nesse sentido, reside um fundamento ético em toda essa discussão, no fundo, se trata de uma discussão sobre o local e o cuidado de nossa morada, o nosso *ethos* (ἔθος).

Como os problemas filosóficos devem ser apropriados de maneira histórica, para que possam ser desconstruídos e novamente levados a produzir o novo, a problemática do transcendental deve ter como ponto privilegiado de desenvolvimento, como já antecipado, a relação de Heidegger com Kant. É a partir de sua interpretação de Kant que Heidegger desenvolve e explicita muitos temas de sua filosofia em sua força de originalidade, originalidade essa que ele enxergava no próprio filosofar kantiano.

Em uma palestra que data de três anos antes da publicação de *Ser e Tempo* - e que antecipa muito de sua problemática, denominada *O conceito de tempo* (1924) - Heidegger diz que a filosofia deve parar de indagar o tempo a partir da eternidade, para que se abra a problemática do tempo em sua originalidade, deve haver uma radicalização do ponto de vista finito. A metafísica em geral enquanto onto-teo-logia é a tentativa de alcançar do ponto de

⁸³ Preparando o terreno para a explicitação da relação entre esses dois tempos com a memória no terceiro capítulo deste texto.

⁸⁴ Como diz Heidegger no texto *A tese de Kant sobre o ser* – texto que, como veremos, entre outras questões, diz respeito a questão do lugar do ser e da sua topologia: “Na língua espanhola, a palavra que expressa o ser é: ser. Ela se deriva de *sedere*, *estar sentado*. Nós falamos de “*residência*”. Assim se denomina o lugar onde se demora o habitar. Demorar-se é estar presente junto a... Hölderlin quereria “cantar as sedes dos príncipes e de seus antepassados”. Seria, porém, insensato pensar que a questão do ser poderia ser formulada por meio de uma análise de significações de palavras. Entretanto, a escuta do dizer da linguagem pode dar-nos, tomadas as precauções necessárias e quando atentos ao contexto do dizer, acenos que apontam para a tarefa do pensamento.” (HEIDEGGER, 2008, p. 483) Grifos nossos.

vista infinito da totalidade em uma eterna presença, análoga à divindade. Contrário ao questionamento do tempo pelos olhos da eternidade de Deus, Heidegger diz que: “O filósofo não crê. Se o filósofo questiona o tempo, ele está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo* relacionado ao *aeí*, o que parece ser a eternidade, mas se mostra como um mero derivado do ser temporal.” (HEIDEGGER, 1997, p. 9 Grifos nossos) A radicalização da finitude é mais bem visualizada no *Kantbuch* e pode ser exemplificada na passagem: “Mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele.” (HEIDEGGER, 2019, p.229) Essa radicalização é a expressão do Dasein em seu poder-ser próprio enquanto ser-para-a-morte.

A abordagem heideggeriana do transcendental perpassa por sua análise da problemática do fundamento, que na realidade tratam do mesmo problema. O princípio do fundamento é formulado explicitamente por Leibniz, embora implicitamente perpassasse toda constituição da lógica ocidental. Apesar desse problema aparecer como problema lógico, Heidegger sustenta que no fundo ele se suporta a partir de uma problemática metafísica. Heidegger pretende demonstrar que, contrário à tradição lógica anterior, Kant rompe com a noção de fundamento anteriormente apreendida, e, buscando fundamentar a lógica formal em uma lógica transcendental, ele acaba reformulando a problemática do fundamento e com isso traz uma nova fundação à metafísica ocidental. Para terminar esse tópico vamos realizar uma explicação da relação de Kant com Heidegger no que se refere ao pensamento da topologia do ser. Heidegger relaciona seu pensamento com o de Kant explicitamente no interior do pensamento da topologia do ser; no texto tardio *A tese de Kant sobre o ser* (1963), Heidegger, recapitulando sua interpretação de Kant, indica expressamente em uma nota de rodapé que o sentido do ser na obra de Kant deve ser refletido a partir de uma topologia do ser. Nesse sentido, Kant se torna para nós o autor paradigma por excelência de análise, da análise que vai do transcendental à análise topológica, pois ela é uma análise do seu lugar. Diz Heidegger:

Portanto, a tese de Kant só provoca estranheza, parecendo abstrata e pobre, se já desistimos de meditar sobre aquilo que Kant diz para sua elucidação e sobre o modo como o diz. Devemos seguir o caminho de sua elucidação da tese. Devemos representar-nos claramente o âmbito em que seu caminho se desdobra. Devemos refletir sobre o *lugar* a que pertence aquilo que Kant analisa sob o nome de “ser”¹.
Nota de rodapé: 1 a edição de 1963: topologia do ser. (HEIDEGGER, 2008, p. 456)
 Grifos nossos

É notório que Kant em suas investigações sempre esteve preocupado também com noções espaciais de pensamento. Com isso entende-se que a delimitação dos limites da razão também é uma delimitação de território, o lugar que a razão ocupa, o terreno em que ela reina

e até onde ela pode ir. Como o próprio Kant diz no tópico em que ele distingue *phenomena* de *noumena* na *Crítica da Razão Pura*: “Nós agora não apenas percorremos a terra do entendimento puro e inspecionamos cuidadosamente cada parte dela, mas também a medimos e a cada coisa determinamos nela o seu lugar. Esta terra, no entanto, é uma ilha (...). Ela é a terra da verdade (um nome instigante)” (KANT, 2015, B294 - 295). Interessante que o pensador que pensava a constituição da razão em termos de território também é um pensador fundamental para a constituição da geografia como ciência na universidade moderna. Em seus escritos sobre geografia, assim como nos *Prolegômenos*⁸⁵, Kant se utiliza de dois conceitos espaciais fundamentais, o conceito de fronteira (*Grenze*) e o conceito de limite (*Schranke*). A diferença entre esses dois conceitos está que a fronteira é apenas uma delimitação negativa e o limite é positivo. Nesse sentido, na operação de demarcação do território, um deles serve para delimitar negativamente até onde a razão pura pode alcançar – isso é, o conhecimento *a priori* puro tendo como seu limite o conhecimento empírico *a posteriori* – o outro serve para determinar positivamente a natureza da razão – e, com isso, demonstrar sua essência finita, posicionando o *noumenon* como o limite do fenômeno. O modo positivo de determinação, além de demarcar os limites da razão, a borda da “ilha da verdade”, também unifica aquilo que é limitado, isso é, descreve a razão em seus momentos estruturais e determina a sua articulação – o projeto da *Crítica da Razão Pura* é a demarcação positiva deste território.⁸⁶ Para a delimitação da razão, da experiência e do seu conhecimento, não podemos nos ater a uma causa ou fundamento além deles, mas mapear e descrever o local onde eles se realizam.⁸⁷

⁸⁵ Cf. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, principalmente nos §57 e §59 (KANT, 2014, p. 133 - 141 e p. 144 - 146)

⁸⁶ Nesse sentido, o conceito de limite como uma delimitação positiva da razão, dá o fundamento do conceito de fronteira como a delimitação negativa – o limite fenomênico da razão é o fundamento do seu limite enquanto conhecimento puro. Nesse sentido o numeno é para ser entendido não como uma causa a partir da qual tudo se deriva, mas como mais um dos elementos dentro dessa demarcação topológica da razão.

⁸⁷ Como afirma Jeff Malpas: “Conhecimento e razão não devem ser fundamentados em nada que esteja fora do conhecimento e da experiência; ao contrário, a tarefa é o próprio território em questão – o território que ele refere na passagem acima como ‘terra da verdade (nome charmoso)’. Embora a ideia de *noumenon* desempenhe um papel nesse mapeamento, não é por aparecer no próprio mapa, mas através do seu papel em marcar o vazio no qual nenhum mapa nunca pode nos levar – um vazio deve ser posto, baseado no que nós sabemos do próprio território, para que possamos realmente tornar explícitos os limites apropriados dos territórios em questão. (...) *O projeto transcendental é, então, aquele que pode ser caracterizado como uma tentativa de descrever e delinear um lugar particular: o lugar da razão, do conhecimento, da experiência. E como acontece com todas as tentativas de tal topografia ou ‘topologia’, o lugar a ser descrito não pode ser outro senão o lugar em que o próprio topógrafo está situado.* Aqui nós podemos ver na própria obra de Kant a sugestão de uma ‘topologia’ que mais tarde se torna tão importante em Heidegger.” (MALPAS, 2003, p. 86 Grifos nossos)

No original: “Knowledge and reason are not to be grounded in anything that lies outside knowledge and experience; instead, the task is one of mapping out the very territory at issue – the territory that he refers to in the above passage as ‘the land of truth (charming name)’. While the idea of the noumenon plays a role in that mapping, it is not through appearing on the map itself, but rather through its role in marking out the void into which no such map can ever take us – a void that must be posited, on the basis of what we know of the territory itself, in order that we can indeed make explicit the proper boundaries of the territory in question. (...) The

Portanto, a pesquisa topológica busca não apenas delimitar esse lugar onde o transcendental se dá, mas também descrevê-lo em sua realização, ou melhor, só a partir dessa realização de um mapeamento descritivo da realização do transcendental poderemos delimitá-lo e determiná-lo. Segundo Heidegger, o próprio Kant foi ganhando clareza quanto a essa característica topológica de seu pensamento, que aparece de forma mais madura no apêndice à lógica transcendental na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, em meio à discussão com Leibniz:

Ora, no fim da parte positiva de sua interpretação da experiência humana do ente e de seu objeto, isto é, no fim de sua ontologia crítica, Kant acrescentou um apêndice com o título: ‘Sobre a anfibologia dos conceitos da reflexão’. É de se presumir que esse ‘apêndice’ foi intercalado muito mais tarde, somente após a conclusão da *Crítica da razão pura*. Do ponto de vista da história da filosofia, ele introduz o debate de Kant com Leibniz. Considerado do ponto de vista do pensamento do próprio Kant, esse ‘apêndice’ contém uma meditação que volta atrás sobre as etapas realizadas pelo pensamento e sobre a dimensão assim percorrida. A reflexão que se volta para trás é ela mesma um novo passo, *o mais avançado que Kant realizou na interpretação do ser*. Na medida em que essa interpretação consiste na *restrição do uso do entendimento à experiência*, trata-se nela de uma *delimitação do entendimento*. É por isto que Kant diz na ‘Nota’ aposta ao ‘apêndice’ (A 280, B336) que a discussão *(do lugar) dos conceitos da reflexão é ‘de grande proveito, para determinar seguramente os limites do entendimento e garanti-los’*. (...) Se agora a reflexão atenta para *aqueles estados e relações da representação pelos quais se torna possível em geral a delimitação do ser do ente, então a reflexão sobre as ramificações no lugar do ser é uma reflexão transcendental*. (HEIDEGGER, 2008, p. 480-481) Grifos nossos.

Essa circularidade encontrada na topologia kantiana, também encontramos na fenomenologia heideggeriana pelo nome de circularidade hermenêutica, não se pode responder à questão do ser apelando a uma causa fundamental além do ser, mas apenas ao ser mesmo; em outras palavras, a compreensão de ser não pode procurar alicerce em algum princípio ou fundamento supremo - a partir do qual tudo se deriva (*Summum ens*) – além daquilo que já é compreendido por ela - mas de uma forma trivial - o próprio ser. Uma segunda relação que podemos fazer com essa noção de demarcação topológica em que ela se torna explícita é na análise do ser-para-a-morte. A delimitação do ser do *Dasein* como cuidado só pode ser totalmente realizada, isso é, delimitada positivamente, a partir da noção de fim do *Dasein*, de seu limite, daquilo que intrinsecamente demarca seu ser, sua potencialidade, e sua realização. Só a partir do ser-para-a-morte a descrição da totalidade do

transcendental project is thus one that can be characterized as an attempt to describe and delineate a particular place: the place of reason, of knowledge, of experience. And as with all such attempts at such topography or ‘topology’, the place to be described cannot be other than the very place in which the topographer or topologist is herself situated. Here we can see in Kant’s own work a suggestion of the ‘topology’ that later becomes so important in Heidegger.”

Dasein vem a nós completamente, isso é, não apenas em seu modo cotidiano, mas na sua autenticidade do ser-para-a-morte podemos vê-lo como um todo unitário. A morte não é apenas um término do *Dasein*, uma fronteira negativa, mas também é o que torna o *Dasein* possível em sua possibilidade mais própria, nesse sentido é um limite positivo de seu ser.⁸⁸ Como diz Malpas: “A morte é, portanto, entendida ontologicamente como um limite positivo – como ‘fim’ é também origem. À luz da sua morte, à luz de seu não-ser, *Dasein* vem a visão na totalidade de seu ser e, então, a morte, como limite originário, é desveladora do ser próprio do *Dasein*.” (MALPAS, 2003, p. 90)⁸⁹ Como foi explicitado, a própria investigação transcendental se coaduna com a investigação topológica, nesse sentido a descrição do fenômeno do ser-no-mundo é já uma investigação de topologia do ser, da morada do *Dasein* na sua existencial “ilha da verdade”.

A título de clarificação, antes da investigação detida na problemática apresentada, o leitor pode entender que nesse tópico se tentou fazer uma indistinção ou uma tentativa de apagamento da famosa separação que a literatura faz entre Heidegger I e Heidegger II, iniciada por William J. Richardson (1963)⁹⁰. Isso no sentido de se querer demonstrar que já na carta de 1927 Heidegger pensava a topologia do ser, algo que só aparece em sua última fase de pensamento. Não queremos demonstrar que existe essa indistinção, mas temos sim o intuito de demonstrar que existe uma linha de pensamento, uma orientação pelo que deve ser pensado, que liga as duas fases, a topologia do ser. Nesse sentido, concordamos com Jeff Malpas, quando este afirma que:

Ainda, ao caracterizar a mudança dessa maneira, o que permanece constante é a orientação essencialmente topológica do pensamento de Heidegger – uma orientação que é constante desde o período de *Sein und Zeit* e antes, até as *Contribuições*, e depois. O abandono de Heidegger do transcendental é, então, um abandono das preocupações com a transcendência, não um abandono da topologia que é em si um elemento crucial na ideia do transcendental e que é presente, eu sugeriria, até em Kant. (MALPAS, 2007, p. 130)⁹¹

⁸⁸ Sobre isso ver: Cf. (MALPAS, 2003, p. 90)

⁸⁹ No original: “Death is thus understood, ontologically, as a positive limit – as ‘end’, it is also origin. In the light of its death, in the light of its non-being, *Dasein* comes into view in the totality of its being and so death, as originary limit, is disclosive of the proper being of *Dasein*.”

⁹⁰ Cf. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (RICHARDSON, 1963)

⁹¹ No original: “Yet in characterizing the shift in this way, what remains constant is the essentially topological orientation of Heidegger’s thought—an orientation that is constant from the period of *Being and Time* and earlier, through to the *Beiträge*, and after. Heidegger’s abandonment of the transcendental is thus an abandonment of the preoccupation with transcendence, not an abandonment of the topology that is itself a crucial element in the idea of the transcendental and that is even present, I would suggest, in Kant.”

Ler como um dos fios condutores⁹² do pensamento do jovem Heidegger até o Heidegger tardio, a topologia do ser, me parece uma boa chave de leitura, e uma que endossamos aqui. Mas o que me parece não muito apropriado na leitura de Malpas da virada é que ele a interpreta como um afastamento de Heidegger do pensamento transcendental em direção à topologia, mesmo reconhecendo que esta é fundamental na ideia de transcendência. Malpas insiste em relacionar a transcendência com um pensamento do sujeito. Podemos dizer que ele enxerga a transcendência dentro dos limites determinados do pensamento kantiano. Dessa forma, ele lê a transcendência heideggeriana de modo demasiado kantiano. Isso significa, em resumo, que ele vê a transcendência como encapsulada apenas no sujeito, sendo uma capacidade do sujeito de posicionar seus objetos. Como argumentamos no tópico anterior, o transcendental heideggeriano está no mundo, sendo o sujeito apenas o seu receptor. Claro que Malpas não ignora o fato de o ser-no-mundo ser uma inovação na pesquisa transcendental e que, para ele, tenta superar a relação sujeito-objeto. Mas esse é o ponto: para Malpas ela apenas tenta, mas ainda sobraria um resquício de metafísica moderna no pensamento de *Ser e Tempo*. Ele usa como sustento de sua tese o §199 das *Contribuições*, onde se lê: “Pois a transcendência já pressupõe também um embaixo e um aquém e corre o risco de, porém, ser mal interpretada como ação de um “eu” e de um sujeito. E, por fim, mesmo esse conceito de transcendência permanece preso no platonismo (cf. ‘Da essência do fundamento’)” (HEIDEGGER, 2015, p. 315 – 315).⁹³ De fato, esse parágrafo dá a entender que Heidegger abandona a transcendência por esta estar ainda presa a um platonismo, o que coaduna com a famosa passagem na *Carta sobre o humanismo* em que Heidegger diz: “Seguir e acompanhar de maneira suficiente a realização desse modo diferente de pensar, que abandona a subjetividade, fica entrementes dificultado pelo fato de, na publicação de *Ser e tempo*, ter faltado a terceira seção da primeira parte.” (HEIDEGGER, 2008, p. 340) Mas que essa parte teria que de qualquer forma permanecer não publicada pois *Ser e Tempo* ainda estaria preso em uma linguagem metafísica, que o impediria de realizar a viragem: “É aqui que o todo faz uma viragem. A seção problemática ficou de fora porque o pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica.” (HEIDEGGER, 2008, p. 340)

⁹² Obviamente, não se trata aqui de ter a soberba de afirmar que esse é a única ligação possível dos dois períodos de pensamento.

⁹³ Para melhor visualizar esse trecho coloco aqui o trecho logo anterior a este: “Mesmo se a “transcendência” for concebida de maneira diversa daquela como ela foi concebida até aqui, a saber, como ultrapassagem e não como o supra-sensível enquanto algo que é: mesmo então, com a sua determinação, a essência do ser-aí pode ser dissimulada de uma forma muito fácil.” (HEIDEGGER, 2015, p. 314)

Gostaríamos de argumentar que o problema da transcendência nunca deixa o pensamento heideggeriano, mas que, ao contrário, Heidegger vai ganhando cada vez mais clareza quanto ao significado da transcendência e a vai desvinculando do pensamento metafísico tradicional. Apesar das duas passagens mencionadas serem uma boa base argumentativa para argumentar em favor do abandono da transcendência, gostaria de elucidá-las por um outro ponto de vista, já presente na literatura e no qual coaduna na posição, do motivo da virada e do porquê *Ser e Tempo* permanecer no horizonte de pensamento metafísico - apesar de ser um avanço em direção ao outro pensar.⁹⁴ Começando a partir dessa última citação, sobre uma linguagem metafísica intrínseca à *Ser e Tempo*, concordamos com a leitura de Alexandre Franco de Sá, sobre o próprio projeto da obra estar, à revelia e cegueira de Heidegger em relação a isso, fadado ao fracasso. O projeto da ontologia fundamental, como uma explicitação do sentido de ser em geral, e dos diversos sentidos de ser dos entes em geral, tem, intrinsecamente, no horizonte, uma pretensão de clareza. Podemos dizer que toda a tradição filosófica, a metafísica ocidental, tem como meta de seus esforços a cognição, a apreensão, e mais tarde também o domínio do ente supremo, do incondicionado, do ser.

Nesse sentido, a obra magna de Heidegger não foge à regra, buscando a construção de uma ontologia fundamental, isso é, uma filosofia capaz de considerar cada ente em relação ao seu modo de ser em específico, abrindo a possibilidade de uma abordagem do ente na totalidade em relação ao seu ser, e respondendo à pergunta pelo sentido do ser em geral.⁹⁵ O projeto de *Ser e Tempo* é separado em quatro tarefas, sendo essas tarefas separadas em duas partes mais gerais. Podemos separar as duas partes gerais como uma parte de construção fenomenológica e outra de destruição fenomenológica.⁹⁶ Dentro delas se encontram as tarefas de uma ontologia fundamental, a analítica existencial, a hermenêutica da facticidade e a

⁹⁴ Cf. Carta sobre o humanismo: “Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de Ser e tempo, mas nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sítio da dimensão a partir da qual *Ser e tempo* foi experimentado, e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser.” (HEIDEGGER, 2008, p. 340 – 341) Françoise Dastur também comenta sobre o ponto de vista de *Ser e Tempo* ainda valer após a viragem, mas deste se fundamentar após a viragem sobre uma nova luz, a da abertura epocal do ser: “Tal transformação não exige, de fato, que o antigo ponto de vista seja abandonado, mas sim que seja visto sob outra luz, após uma efetiva mudança de posição em relação a ele. O horizonte como tal é também apenas o lado, voltado para nós, de uma abertura que nos envolve e essa abertura deveria, como tal, ser chamada de *Gegnet*, 'região' no sentido de um local de reunião para todas as coisas extensas e duradouras.” (DASTUR, 1992, p. 178)

No original: Such a transformation does not in fact require that the former point of view be abandoned, but rather that it should be seen in another light, after an effective change of position with regard to it. The horizon as such is also only the side, turned towards us, of an openness which surrounds us and this openness should, as such, be named *Gegnet*, 'region' in the sense of a gathering locus for all extended and enduring things.

⁹⁵ “Assente na manifestação do modo de ser de cada ente, assim como no estabelecimento da diferença entre cada ente e o ser que lhe serve de fundamento, a ontologia fenomenológica de Heidegger surge então como uma ontologia fundamental.” (SÁ, 2003, p. 6)

⁹⁶ Seguindo o artigo de Sá que estamos nos referindo.

destruição da história da ontologia. No interior da parte construtiva encontra-se a ontologia fundamental e a analítica existencial, na parte destrutiva a destruição da história da ontologia e a hermenêutica da facticidade – esta última podemos localizá-la como um híbrido de destruição e construção, pois apesar de ela consistir em uma descrição da facticidade cotidiana e dos fenômenos históricos de base que à construíram, o intuito de Heidegger é, junto com essa descrição, uma ruptura com a cotidianidade que dê ensejo a uma reistoricização dos fenômenos históricos de base sedimentados já dados. Desde o início do projeto, a parte que o sustenta é a analítica existencial, só o ente que pergunta sobre o ser pode nos dar as respostas para as outras tarefas delineadas. Pois o “ser não é nada fora da compreensão do ser. O ser não é senão no *Dasein*.” (SÁ, 2003, p. 8). Se o projeto da obra estava fadado a não se concretizar, então deve ser na analítica existencial que devemos encontrar o motivo de tal fracasso. Como diz Sá: “Na medida em que é essencialmente finito, na medida em que é ‘ser para a morte’, o *Dasein* é constituído por uma tendência para de-cair do seu ser próprio, (...) por uma inclinação para fugir de si mesmo, esquecendo-se do seu ser temporal e escapando à sua assunção.” (SÁ, 2003, p. 9) Essa tendência de fuga da sua finitude é constitutiva do *Dasein*, sendo o estado que, de início e na maioria das vezes, ele realiza sua existência. A fuga diante de si e de sua situação expõe a inautenticidade fundamental em que o *Dasein* se encontra e “tal quer dizer que a compreensão do ser que essencialmente o constitui não pode deixar de ser marcada primeiro e quase sempre como inautêntica.” (SÁ, 2003, p. 9 – 10) A partir disso já podemos contemplar o motivo da incompletude do projeto de *Ser e Tempo*; se o próprio *Dasein*, o qual deve construir a ontologia fundamental, tem intrinsecamente e frequentemente um modo de existência inautêntico, isso significa que a compreensão de ser que o *Dasein* irá expressar não poderá “deixar também de, primeiro e quase sempre, esquecer a relação entre o ser e a temporalidade” (SÁ, 2003, p. 10)⁹⁷ Assim, existe uma inadequação fundamental entre a ontologia fundamental e a analítica existencial, pois essa, como fundamento da outra, não pode se ver livre de sua inautenticidade essencial – inautenticidade essa que não se trata de uma negação da autenticidade, ou sua superação, mas um compreender modificado desta: “A existência própria não é, ao contrário, nada que flutue por sobre a cotidianidade que decai, mas existencialmente é somente um apreender

⁹⁷ “A determinação tradicional do ser como substância, como *ousía*, e a determinação da substância como uma permanência subjacente à mudança e ao movimento, traduz justamente uma compreensão do ser na qual a temporalidade intrínseca a este mesmo ser é recusada e esquecida. É então porque o *Dasein* é constituído, na sua facticidade, como primeiro e quase sempre inautêntico que a história da compreensão do ser, ou seja, a ontologia tradicional na história que a constitui, não pode deixar de ser a história de um esquecimento do ser” (SÁ, 2003, p. 10)

modificado dessa cotidianidade.” (HEIDEGGER, 2014, p. 503) Assim, resume Sá sobre a impossibilidade de realização do projeto de *Ser e Tempo*:

A incompatibilidade da análise do Dasein com o projecto de construção de uma ontologia fenomenológica torna-se então manifesta. Por um lado, a análise do Dasein determina a sua compreensão, enquanto compreensão fáctica, como já sempre marcada pela inautenticidade. Por outro lado, o projecto de construir uma ontologia que pudesse confrontar-se destrutivamente com a tradição ontológica ocidental exigiria uma compreensão efectivamente diferente da compreensão inautêntica que determina a facticidade do Dasein, compreensão essa cuja possibilidade a análise heideggeriana do Dasein trata justamente de negar. (SÁ, 2003, p. 12)

O projeto de *Ser e Tempo* é caracterizado por Sá, então, como uma espécie de *hýbris*, onde as suas exigências e pretensões ultrapassam as possibilidades sempre finitas de qualquer *Dasein*. Essas pretensões são, de certo modo, as mesmas pretensões de toda tradição filosófica, mesmo com esclarecimento ímpar sobre ela e com esforços para sua refundação, a obra de Heidegger não pode escapar dela, e nem poderia ser de outro modo. Sobre essa perspectiva, a obra ainda se encontra dentro da metafísica ocidental, mas o seu inacabamento é a autorrealização de sua impossibilidade ou de, pelo menos, a imposição de uma substancial reformulação. Como o “*Dasein* não pode escapar à sua constituição essencialmente finita. Existir como *Dasein* significa justamente cumprir a sua finitude. E, neste sentido, compreender como *Dasein* significa já sempre errar.” (SÁ, 2003, p. 14) Essa errância fundamental do *Dasein* e de sua história significa que o pensamento pós virada tem que se dar como um pensamento muito mais disposto por uma via destrutiva que construtiva, sendo uma meditação (*Besinnung*) sobre o sentido da história do ser, e sobre a sua invariável errância. Essa via destrutiva não tem mais uma “exigência da construção fenomenológica de uma ontologia fundamental, mas de uma confrontação essencial e constante não apenas com o outro que se nos oferece enquanto tradição, mas consigo mesmo enquanto integrado na tradição que constitui a história do ser como pensar.” (SÁ, 2003, p. 16) Pensar passa a ser, agora, longe da pretensão de clareza e acabamento da tradição, “pura e simples confrontação” (SÁ, 2003, p. 18), de um pensamento que não pode mais se ver livre da errância,⁹⁸ mas tem de

⁹⁸ Como também apontam Irene Borges Duarte: “Ora o problema surgido no final de *Ser e Tempo*, o problema que protela e, finalmente, impede a redação e publicação da sua IIª parte liga-se à hipótese, lentamente trabalhada, de o ser poder escapar ao sentido, de poder não se deixar encapsular no aqui e agora da existência quotidiana e na sua distensão histórica.” (DUARTE, 2020, p. 32 Grifos nossos) E Otto Pöggeler: “Na verdade, contudo, a experiência decisiva é a seguinte: o esquecer da verdade do ser não é algo que alguma vez se possa fazer retroceder definitivamente, ele pertence, pelo contrário, a resolução definitiva da verdade do ser, ou seja, enquanto o saber em torno do desvio como possibilitação da história, como o silenciar consciente, debatido, sobre a abissalidade e ocultação na desocultação primordial. A viragem não produz, enquanto conservação da

abraçá-la como parte integrante de seu destino, e isso significa que tal pensar “se tem de assumir como um dos pontos da história da manifestação do ser, como uma das configurações sempre temporais, finitas e precárias que o ser pode adoptar, como um dos modos possíveis pelos quais este ser é simultaneamente pensado e esquecido.” (SÁ, 2003, p. 18) Acreditamos que esse seja o significado da enunciação de Heidegger sobre *Ser e Tempo* permanecer na metafísica, ou, pelo menos, um dos sentidos que podemos dar a essa autocrítica. Antes de passarmos a questão da transcendência como um problema, ou não, de *Ser e Tempo*, gostaríamos de apresentar outro ponto de vista em relação à leitura de Sá quanto à ontologia fundamental. Como apresentado até agora, concordamos com seu diagnóstico e com a sua posição em sua maioria, mas achamos que ele intensifica demais a característica destrutiva do projeto heideggeriano pós virada. Ele afirma que a partir da virada, “se a sua compreensão é sempre de algum modo dispersa e errática, (...) esta compreensão está *destinada pela sua própria essência a não construir*” (SÁ, 2003, p. 15 grifos nossos) e, por isso:

A confrontação em que Heidegger se detém sobretudo a partir de 1936 – altura em que inicia a redacção de um conjunto de escritos que não publica, dos quais se destacam *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* e *Besinnung* –, é então, neste sentido, mais destrutiva do que a própria destruição. (...) Dir-se-ia que, *a partir de Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pensar é essencialmente não apenas destruir, mas destruir-se. Por outras palavras, a partir de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pensar é radicalizar a destruição pensada por *Sein und Zeit*, estendendo-a ao próprio projecto da ontologia fundamental e, na confrontação com esse mesmo projecto, assumindo-a como a manifestação de um pensar finito e essencialmente não sistemático, sempre de passagem e sempre inicial, nunca completo e nunca definitivo. É neste sentido que, em *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heidegger pode escrever, em confrontação directa com a tradição filosófica, que «o tempo dos “sistemas” passou» (SÁ, 2003, p. 16) Grifos nossos.

Concordamos que o pensamento destrutivo toma frente perante a construção a partir da virada, e que o pensamento a partir daí não pode deixar de se confrontar com a tradição, mas acreditamos que o pensamento construtivo não desaparece completamente num pensar destinado a não construir. Nesse sentido, nós afirmamos que o pensamento pós virada se dá mais por uma via destrutiva que construtiva, mas não que a via construtiva desapareça, e isso porque toda a desconstrução e confrontação heideggeriana tem um carácter invariavelmente construtivo, uma apropriação e retomada da herança da tradição no pensamento – mantendo em mente que essa apropriação e retomada não fica imune da errância e de ser ela própria destruída, nesse sentido, concordamos com Sá que o pensar heideggeriano vira um “destruir-

abissalidade permanente, qualquer fundamentação última. (...) pois o segredo só é segredo na verdade, quando ele é segredo permanente,, que nunca se revela completamente, mas que sempre concede uma abertura. Heidegger pensa a verdade do ser como esse segredo permanente. (PÖGGELER, 2001, p. 177) Grifos nossos

se”.⁹⁹ Ao final da citação acima é mencionada a famosa menção sobre o tempo dos sistemas ter acabado. Em *Ser e Tempo* Heidegger já menciona, no §7, que a pretensão de sistematicidade é um encobrimento do fenômeno em sua manifestação de ser, um disfarce que é “mais frequente e o mais perigoso” (HEIDEGGER, 2014, p. 123), podendo reivindicar sua autenticidade no interior de um sistema que postula o ser como uma causa ôntica, a partir da qual tudo se deriva.¹⁰⁰ Como já dito na introdução, o motivo de tal encobrimento é que a degeneração é um dado positivo do fenômeno. Nesse sentido, a pretensão de sistematicidade a partir de um fundamento do qual podemos traçar a origem de tudo está vedado para a fenomenologia – esta se dá, como já mencionado, muito mais a partir de uma investigação que nos aproxima do sentido em que a origem se dá e nos direciona, sendo impossível uma total clareza e sistematicidade sem que estas caiam numa reificação inautêntica da origem, a transformando numa gênese ôntica. Assim, podemos dizer que mesmo em *Ser e Tempo* já se tinha uma orientação da característica encobridora do ser e quanto à impossibilidade de sistematização; portanto, que não poderia levar a cabo a ontologia fundamental, como aponta a opinião de Sá, pelo menos não enquanto “consideração de cada ente, do ente na totalidade (*Seiendes im Ganzen*), não em relação ao seu estatuto de ente, não em relação à sua proximidade e distância relativamente a outros entes, mas em relação ao seu modo de ser.” (SÁ, 2003, p. 5) Mas talvez um aspecto da ontologia fundamental ainda permaneça, e é sobre ele que gostaríamos de nos sustentar sobre uma continuidade de uma via construtiva no pensamento heideggeriano. Esse aspecto seria o pensamento sobre o sentido do ser em geral; não, porém, para dar uma resposta definitiva à questão, mas para investigar o sentido do seer, o seu destino na história do seer; assim, a ontologia fundamental permaneceria no pensamento tardio enquanto uma investigação da historicidade (*Geschichtlichkeit*), que em *Ser e Tempo* era história do *Dasein*. Porém, esta agora é reformulada como história do seer – investigação da dação do tempo autêntico (*eigentliche Zeit*) como dádiva e da sua apropriação e localidade como *Ereignis*.¹⁰¹ Como mencionado na introdução, a noção de origem como tempo no pensamento heideggeriano permanece; portanto, ainda estamos no plano geral de uma

⁹⁹ Mas nosso argumento é que essa destruição acaba sendo construtiva, mesmo que de um modo mais errático e fraco do que se pretendia em *Ser e Tempo*.

¹⁰⁰ “Mas as estruturas-de-ser disponíveis, embora ocultas no que se refere ao solo sobre o qual se assentam e aos seus conceitos, podem talvez postular seus direitos no interior de um ‘sistema’. Mercê de inserção construtiva no interior de um sistema, elas se dão como algo ‘claro’, não necessitando maior justificação, e podendo, portanto, servir de ponto de partida para uma dedução progressiva” (HEIDEGGER, 2014, p. 123)

¹⁰¹ Como diz Dastur: “nessa passagem de uma história do *Dasein* para a história do ser, alcança o objetivo que se tinha proposto no início.” (DASTUR, 1997, p. 128) Nesse sentido, aquilo que *Ser e Tempo* buscava, mas que não conseguia realizar por estar balizado no temporalização do *Dasein*, o pensamento tardio alcança. Essa questão ficará mais clara no decorrer deste tópico.

ontologia em que o fundamento é tempo, mesmo que o tempo seja dividido em dois, e isso ocorre já em *Ser e Tempo* - temporalidade e temporalidade – a relação entre esses dois tempos - que pós viragem são temporalidade e tempo autêntico - que são ambos tempos do ser, continua sendo a descrição do ser-no-mundo.¹⁰² Assim, por mais que uma descrição sistemática do ente na totalidade, em relação a cada modo de ser, seja impossível, e por mais que a compreensão de ser do *Dasein* não possa escapar de sua finitude, a noção de uma ontologia em que ser é tempo permanece. O que queremos dizer é que achamos que a ontologia fundamental não desaparece no pensamento tardio, mas que ela perde a sua, se é que podemos falar assim, inocência e ingenuidade de uma completude sistemática ainda remanescente. Ainda, a ontologia fundamental enquanto ontologia do existir humano que fundamenta as ciências ônticas permanece. Agora, a mudança fundamental que ocorre na virada é no estatuto da relação entre essas duas temporalidades, e na primazia de uma pela outra – o que culmina no abandono da noção horizontal de tempo, a temporalidade, para a noção de tempo autêntico e fazendo com que o projeto da hermenêutica da facticidade não se sustente por não dar conta de investigar a medida universal que uma época do seer traz, mas sempre partir dela – algo que explicaremos logo em seguida quando falarmos da noção de transcendência e sua permanência, ou não, no horizonte metafísico tradicional.

Tal qual apresentado no tópico anterior, a ontologia é incontornável, e Heidegger não foge a essa regra, mesmo que a ontologia fundamental não permaneça a mesma, ela se altera no sentido de uma conceitualidade que dá conta da descrição e investigação do ser-no-mundo como história do seer. Assim, ela dá a “forma” dessa história, nos conceitos como época do seer, acontecimento-apropriador, decisão, etc e a história do ser dá o “conteúdo” de cada época do seer, permanecendo, de algum modo, construtiva desse esquema geral – como dito, a destruição se dá como apropriação e retomada. Mas nesse momento Heidegger tem a compreensão de que não se pode superar o esquecimento do ser numa época futura hierarquicamente superior e que, como diz Sá: “no tempo que constitui o ser não é possível vislumbrar a possibilidade do advento de uma era correspondente à construção de uma

¹⁰² Claro que, após a virada a descrição do ser-no-mundo se altera, a abertura é descrita como quadratura e a descrição passa a ter foco na abertura do local – o aí (*Da*) – onde o seer (*Sein*) se temporaliza, e não mais na temporalização do *Dasein*, não obstante, o fenômeno descrito continua sendo o ser-no-mundo, mas descrito de uma maneira mais multifacetada. *O importante, e é o que queremos salientar neste capítulo, é que essa estrutura de pensamento que Heidegger desde Ser e Tempo tem, isso é, de pensar duas temporalidades para dar conta de descrever a problemática do transcendental, se mantém no pensamento tardio – e não poderia ser de outro modo. E essa estrutura, ou modo, de pensar a transcendência, que guiado por ela se mostra como a maneira adequada de descrever o fenômeno da abertura, é o que autenticamente significa transcendência*, longe de sua apreensão dentro da metafísica ocidental. Neste sentido, a transcendência não é abandonada por Heidegger no pensamento tardio, vide a descrição da temporalização do seer como *Ereignis* enquanto apropriação recíproca de *Dasein* e seer, apenas aquela transcendência que remete à um sujeito como centro que é descartada.

compreensão ontológica ou de uma filosofia autêntica.” (SÁ, 2003, p. 13) Em suma, o pensamento tardio de Heidegger tem noção de que não há mais saídas da caverna, tendo compreensão, quanto à impossibilidade de clareza do ser, de sua opacidade inefável. Assim, mesmo o esquema que Heidegger propõe na história do ser, das passagens em suas épocas, está fadado a falhar, e ser desconstruído pelos filósofos futuros ou até mesmo por intérpretes e comentadores de seu pensamento – o que acontece, para dar um exemplo, no caso de Franco Volpi, que no artigo *Heidegger, o problema da intraduzibilidade e a romanidade filosófica*¹⁰³ critica e desconstrói a passagem que Heidegger faz da filosofia grega para a romana em termos unilaterais de uma decadência da originalidade grega. É interessante que o pensamento tardio de Heidegger radicalize essa via destrutiva e em últimas consequências afirme que não tem como existir uma filosofia definitiva - que enquanto houver existência haverá filosofia – a partir desse pensamento que Derrida pode fazer escola, e a desconstrução passou a ser, segundo ele, a única via ética e possível de pensamento. Afinal, se não podemos responder sobre a *quididade* do ser em geral, e se uma resposta dessa vai invariavelmente falhar e causar violência¹⁰⁴, não seria o único gesto corretamente ético perante o ser, realizado pelos seus pastores, uma desconstrução sem fim? Acho que Heidegger não concordaria inteiramente com isso - e esse é mais um dos argumentos de que Heidegger não largou a via construtiva em seu pensamento - pois se fosse esse o caso ele não veria o seu pensamento tardio como uma preparação para um outro início, mesmo que esse outro início, e não poderia ser de outro modo, permaneça um mistério e que seja constituído por um pensar solto, inventivo e não sistemático (*Erdenken*)¹⁰⁵ que não visa mais a clarificação da “origem, afirma o jogo e procura superar o homem e o humanismo, sendo o nome do homem o nome desse ser que, através da história da Metafísica ou da onto-teologia, isto é, da totalidade da sua história,

¹⁰³ Cf. (VOLPI, 2002)

¹⁰⁴ Cf. *Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Lévinas*. (DERRIDA, 2014, p. 111 – 223)

¹⁰⁵ Isso é, uma reconfiguração do que quer dizer pensar. Como diz SÁ: “Um segundo aspecto consiste naquilo a que se poderia chamar a crescente compreensão de uma essencial impotência do pensar. O pensar filosófico da história do ser, descobrindo-se radicalmente temporal e finito, aceita ser limitado na fundação (*Gründung*) de um outro início. Deste modo, a filosofia ou ontologia, enquanto pensar do ser, não pode deixar de se confrontar, para além da tradição ontológica, com outras potências indispensáveis para uma fundação, para um outro início da história do ser. Uma tal filosofia é então um pensar solto e inventivo, um *Erdenken*, que não prescinde de uma confrontação pensante quer com um poetar (*Erdichten*), quer com um agir que se proponha fundar um “outro início” na visibilidade da história efectiva. É neste segundo aspecto da confrontação que Heidegger encontra o lugar do seu encontro com a poesia de Hölderlin. (...) O pensar da história do ser (...) longe de se assumir como a construção de um plano fechado, completo e definitivo, descobre-se agora apenas como a preparação de algo cuja essência desconhece. Em *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heidegger escreve claramente que «a passagem para o outro início está decidida, e ao mesmo tempo não sabemos para onde vamos». O outro início que se oferece ao pensar como tarefa não pode ser compreendido ou minimamente determinado sob a referência do primeiro.” (SÁ, 2003, p. 18 – 19)

sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo” (DERRIDA, 2014, p. 426). Esse foi o sentido que queríamos dizer quando falamos que a via destrutiva tem primazia sobre a construtiva no Heidegger tardio, mas que ela não desaparece totalmente, assim como *Ser e Tempo* não é jogado fora, até os seus últimos escritos Heidegger ainda se refere ao *Dasein* e depende de sua analítica.

Agora gostaríamos de argumentar sobre a noção de transcendência ser um conceito ainda preso à filosofia kantiana, e isso significa, ser presa a uma noção moderna de sujeito. Acreditamos que existe um fundo de sentido nessa leitura. Explicaremos. Como apresentado por William Blattner (1999) em seu livro sobre *Ser e Tempo*¹⁰⁶, existe um idealismo temporal nessa obra. Segundo o autor: “Minha sugestão básica é essa: A primeira filosofia do ser de Heidegger é focada no seu idealismo ontológico, a tese de que o ser (mas não os entes) dependem do *Dasein*. Esse idealismo ontológico é fundado, como nós vimos, no seu idealismo temporal.” (BLATTNER, 1999, p. 290)¹⁰⁷ E esse idealismo temporal é a tese de que “se o *Dasein* não existe, o tempo não existiria.” (BLATTNER, 1999, p. 232)¹⁰⁸ De fato, em *Ser e Tempo* existe uma dependência do tempo do mundo (*Weltzeit*) – que pode ser lido a temporalidade correlata no modo da manualidade (*Zuhandenheit*) – e da historicidade (*Geschichtlichkeit*) em relação à temporalidade do *Dasein* (*Zeitlichkeit*). E que justamente essa dependência é o que tornaria essa obra ainda presa a metafísica ocidental. Portanto, o fato do idealismo temporal não se sustentar, seria o motivo da virada, como afirma Blattner: “nós temos alguma base para especulações informadas sobre o porquê de Heidegger abandonar o primeiro projeto, o porque ele nunca escreveu a 3ª divisão (de *Ser e Tempo*), nunca completou sua filosofia inicial do ser: o argumento para ela não funciona.” (BLATTNER, 1999, p. 290 parênteses nosso)¹⁰⁹ Essa dependência da temporalidade sobre a temporalidade do *Dasein* dá a impressão de que a noção de transcendência heideggeriana fica presa a noção moderna de transcendência, como a noção kantiana ainda remanescente em Husserl¹¹⁰, de que o mundo depende do sujeito transcendental. Realmente, há uma maior prevalência na atividade – entendida como singularização da ação resoluta, sua autenticidade (*Eigentlichkeit*) - do

¹⁰⁶ Cf. *Heidegger's temporal idealism*. (BLATTNER, 1999)

¹⁰⁷ No original: “My basic suggestion is this: Heidegger's early philosophy of being is focused on his ontological idealism, the thesis that being (but not entities) depends on *Dasein*. That ontological idealism is grounded, as we have seen, in his temporal idealism.”

¹⁰⁸ No original: “If *Dasein* did not exist, time would not obtain.” Para que o leitor acompanhe a minúcia do argumento do idealismo temporal, sugerimos que leia o livro de Blattner, já que uma exposição completa, mesmo que sintética do argumento, desviaria muito nosso propósito aqui.

¹⁰⁹ No original: “we have some basis for informed speculation about why Heidegger abandons the early project, why he never wrote division 3, never completed his early philosophy of being: the argument for it does not work.”

¹¹⁰ Como apresentado no tópico anterior.

Dasein no período de *Ser e Tempo*, Heidegger chega a argumentar que a atividade autêntica chega a modificar o processo de sedimentação do mundo, abrindo novas possibilidades históricas, movendo o motor da história do mundo.¹¹¹ Marco Antonio Casanova resume isso em seu comentário à *Ser e Tempo*: “Por meio das crises singularizantes do ser-aí humano, a facticidade se reinterpreta, ou seja, escapa da estagnação, na qual ela se encontra na cotidianidade, de tal modo que alcança pela primeira vez uma dinâmica de reistoricização.” (CASANOVA, 2020, p. 369). Por isso que “quando o ser-aí reconquista o sentido de ser próprio da existência que é tempo, a facticidade abre espaço para o surgimento de novas possibilidades de si mesma” (CASANOVA, 2020, p. 369).¹¹² Dessa maneira, podemos entender o motivo da noção de transcendência estar vinculada, na leitura de Malpas, à metafísica, pois ela é lida como esse movimento do *Dasein* de, singularizando-se, alterar o mundo. Nesse sentido, a resposta que Malpas vê na mudança do pensamento de Heidegger se afastando da transcendência, é uma união de *Dasein* com mundo, levada a cabo no pensamento tardio da quadratura (*Geviert*) de mundo, terra, mortais e imortais. Vendo a própria separação de *Dasein* e mundo – em suma, temporalidade e temporalidade - como ainda devedora da moderna separação de sujeito-objeto, diz Malpas:

O problema com o transcendental é que ele vê a estrutura em questão aqui como tendo que ser fundada na estrutura do *Dasein* que está preso, de uma forma ou de outra, na subjetividade humana. Além disso, na medida em que já se baseia na ideia de uma explicação da estrutura da transcendência como uma ‘ultrapassagem’ do *Dasein* na direção do mundo, então ela já apresenta uma bifurcação entre *Dasein* como aquilo que é o fundamento da transcendência e mundo como aquilo em direção a que a transcendência se move. Transcendência, então, surge como um problema da distinção entre *Dasein* e seu mundo que o transcendental visa superar – isso é auto evidente na bifurcação da ideia de transcendência que possibilita se referir a ambos, à ideia do *Dasein* indo além dos objetos para sua objetividade, além dos entes ao mundo, e àquilo que vai além do *Dasein* e do mundo. O problema com o transcendental, portanto, é que apesar da sua orientação já topológica, ele é, no entanto, baseado em um modo de compreender o ser que já é disjuntivo, que já ameaça a unidade da ocorrência do ser. (MALPAS, 2007, p. 133) Grifos nossos.¹¹³

¹¹¹ Por exemplo, em: “Mas esse ser aberto próprio modifica, então, de modo igualmente originário, o ser-descoberto do ‘mundo’ nele fundado e o ser-aberto do *Dasein*-com-dos-outros. O ‘mundo’ utilizável não se torna um outro em seu ‘conteúdo’, o círculo dos outros não é substituído por outro e, no entanto, o ser-que-compreende e se ocupa com o utilizável e o ser-com-preocupado com os outros são agora determinados a partir de seu poder-ser-si-mesmo-mais-próprio. (HEIDEGGER, 2014, p. 813-815) Grifos nossos

¹¹² Por isso que, para o Heidegger de *Ser e Tempo* “pensar a mobilidade histórica no mundo é, em suma, descrever os processos de singularização, uma vez que só a singularização lança a facticidade para além das versões sedimentadas dela mesma. (CASANOVA, 2020, p. 368)

¹¹³ No original: “The problem with the transcendental is that it sees the structure at issue here as having to be grounded in the structure of a *Dasein* that is itself tied, in one way or another, to human subjectivity. Moreover, inasmuch as it is already based on the idea of an explication of the structure of transcendence as a “surpassing” by *Dasein* in the direction of world, so it already presents a bifurcation between *Dasein* as that which is the ground of transcendence and world as that toward which transcendence must move. Transcendence thus arises as a problem out of the distinction between *Dasein* and its world that the transcendental aims to overcome—this is

Portanto, a solução de Malpas se torna uma união do ser, *Dasein* e mundo, e isso só pode ser interpretado como uma união completa das duas temporalidades. Como dito, apesar de concordarmos, até certo ponto, com o diagnóstico do problema, de que existe um idealismo (temporal) ainda em *Ser e Tempo*, e que esse idealismo pode ser colocado na conta do problema da transcendência - se a interpretarmos de maneira um tanto reducionista à filosofia moderna - não podemos concordar com a solução de que uma unificação - no sentido vulgar de identidade - seria a resposta de Heidegger para o problema. Como argumentamos no tópico anterior, essa solução é justamente a solução metafísica, ou seja, uma imanentização do transcendental - do incondicionado - não importa que ela não seja mais realizada do lado do sujeito, mas em nome de uma abertura de mundo, terra, mortais e imortais. Não seria esse tipo de abertura uma espécie de Espírito Absoluto? Justamente.¹¹⁴ Nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger aponta justamente para esse risco no qual o pensamento filosófico recai constantemente, e de que Hegel é o maior expoente, risco no qual “tudo o que é ôntico é dissolvido no plano ontológico (Hegel), sem qualquer intelecção do fundamento da possibilidade da própria ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 75), fundamento esse que, como vimos, deve ser realizado no plano ôntico pelo ente que constitui o transcendental, o *Dasein*. Como já comentado anteriormente, propomos que o pensamento de Heidegger vai para direção oposta dessa solução, isso é, acirrando ainda mais a divisão das duas temporalidades, que, sim, têm uma ligação¹¹⁵, mas que não é mais a ligação a partir de qualquer singularização de qualquer *Dasein* como foi proposto em *Ser e Tempo* - mas a partir da singularização ocorrente no acontecimento apropriador (*Ereignis*), realizada pelo filósofo, pelo homem de Estado e pelo poeta, e que nunca poderá realizar uma completa unidade com o tempo

itself evident in the bifurcation in the idea of transcendence that enables it to refer both to the idea of *Dasein*'s reaching out beyond objects to their objectness, beyond beings to world, and to that which goes beyond *Dasein* and world. The problem with the transcendental, then, is that in spite of its already topological orientation, it is nevertheless predicated on a way of understanding being that is already disjunctive, already threatens the unity of being's occurrence.”

¹¹⁴ O interessante é que quando se imanentiza o transcendental, por mais que seja uma tentativa que tente partir do conceito pretensamente “mais objetivo possível” como o ser na Lógica de Hegel, acaba por subjetivizar a estrutura transcendental, fazendo do incondicionado, apenas um sujeito à nossa imagem e semelhança. Como o próprio mote da filosofia hegeliana diz o Absoluto deve ser compreendido “não só como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (HEGEL, 2014, p. 32)

¹¹⁵ Portanto, não se trata aqui, de negar a co-pertença da quadratura que Malpas argumenta, mas antes afirmar que essa co-pertença não se dá pela negação da bifurcação entre *Dasein* e mundo, delegada pela transcendência, tal qual ele argumenta. Ao contrário, só a radicalização dessa bifurcação faz ver a co-pertença da quadratura (*Geviert*).

autêntico do seer.¹¹⁶ Contrariamente a essa leitura¹¹⁷, me parece que o pensamento heideggeriano após a virada e mesmo entre *Ser e Tempo* e a virada – nos textos dos anos 1927 à 1930 – só radicaliza ainda mais a separação entre as duas temporalidades¹¹⁸, isso é, entre o velamento e o desvelamento da verdade do seer. Seja na perpétua contenda entre terra e mundo no *A origem da obra de arte*¹¹⁹, seja na primazia do esquecimento sobre a lembrança em *O dito de Anaximandro*¹²⁰, quando Heidegger diz que “a história do ser começa com o esquecimento do ser, começa com o ser a reter em si o seu estar-a-ser, a diferença em relação ao ente.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 430)¹²¹ Além disso, a prevalência da atividade do *Dasein* que predomina em *Ser e Tempo*, vai ficando cada vez mais secundária e dando lugar a uma passividade do *Dasein*, sua capacidade receptora do seer que, se apropriando dele¹²², o deixa-ser.¹²³ Essa receptividade pode ser observada em, por exemplo, *Construir, habitar, pensar*¹²⁴, quando Heidegger fala de uma primazia do habitar – que, por sua vez, possibilita o espaço se abrir – em relação a atividade de construir: “Os espaços abrem-se pelo *fato de serem admitidos no habitar* do homem. Os mortais são, isso significa: em habitando têm sobre si espaços *em razão de sua demora* às coisas e aos lugares.”¹²⁵ (HEIDEGGER, 2018b, p. 136 grifos nossos). Ou ainda, para dar um último exemplo, em *O que quer dizer pensar?*¹²⁶ a passividade da percepção (*das Vernehmen*)¹²⁷ se mostra como a essência da atividade racional (*die Vernunft*):

A característica fundamental do pensamento até hoje vigente é o perceber (*das Vernehmen*). A faculdade de perceber denomina-se razão (*die Vernunft*).

¹¹⁶ Se assim fosse, o *Dasein* seria o ser, o incondicionado, o lugar do transcendental não seria o mundo, e o recuo do seer em relação ao *Dasein* não seria possível.

¹¹⁷ De Jeff Malpas.

¹¹⁸ Só a partir da radicalização dessa separação que o seer, enquanto aquilo que sempre recua, pode ser tematizado no campo da sua verdade. Se houvesse uma unidade ontológica das duas temporalidades, não haveria recuo possível de uma em relação a outra, estaríamos na presença eterna de só um tempo.

¹¹⁹ Cf. *A origem da obra de arte*. (HEIDEGGER, 2014b, p. 5 – 95)

¹²⁰ Cf. *O dito de Anaximandro*. (HEIDEGGER, 2014b, p. 369 – 440)

¹²¹ Outro exemplo que podemos dar aqui é o curso *Parmênides* de 1942/1943, onde Heidegger faz uma tematização extensiva do velamento do ser em suas várias formas durante toda a história do esquecimento do ser na metafísica ocidental. Ver: (Cf. Heidegger, 2008b)

¹²² E aqui estaria o lugar da atividade singularizadora do *Dasein*, seu *eigen*, tem que se manter um *eigen* mesmo que mínimo, que possibilita o *Ereignis* que o impede de ser um mero “robô” do seer – tal qual acontece com a singularidade no sistema hegeliano, em relação a universalidade do espírito absoluto.

¹²³ Como já argumentado na confrontação com Husserl no tópico anterior.

¹²⁴ Cf. *Construir, habitar, pensar*. (HEIDEGGER, 2018b – p. 125 – 143)

¹²⁵ E continua: “E somente porque os mortais têm sobre si o seu ser de acordo com os espaços é que podem atravessar os espaços” (HEIDEGGER, 2018b, p. 136)

¹²⁶ Cf. *Que quer dizer pensar?* (HEIDEGGER, 2018b, p. 111 – 124)

¹²⁷ É preciso recorder aqui que se trata de uma passividade mas de uma passividade intencional, ou seja, um deixar-ser não posicionador. Assim, a percepção, como em toda fenomenologia, é um ato fundado em intencionalidade.

O que percebe a razão? Em que elemento apegamos-se o perceber de tal modo que através desse elemento se dá um pensamento? Perceber é a tradução da palavra grega *noein* que significa: *captar algo presente, e, captando algo, destacá-lo e, assim, tomá-lo como vigente*. Este perceber que destaca é um re-presentar, no sentido simples, amplo e, ao mesmo tempo, essencial de *deixar algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe*. (HEIDEGGER, 2018b, p. 121) Grifos nossos.

Portanto, essa passividade é, como já argumentado no tópico anterior, uma receptividade possibilitadora, que possibilita o ente pôr-se por ele mesmo, dar-se a si mesmo em seu ser. Outra faceta dessa receptividade, é a que acontece na singularização do acontecimento-apropriador (*Ereignis*), que possibilita o seer se atualizar pela recordação.¹²⁸ Mesmo Blattner reconheceu que, apesar de Heidegger perceber que seu idealismo temporal - tal qual apresentado aos moldes de *Ser e Tempo* - não se sustentaria, o pensamento depois da virada não poderia deixar de relacionar originariamente, a partir de uma dependência, o ser com o *Dasein*: “Mas claramente Heidegger permanece comprometido mais sutilmente com a afirmação de que ser existe apenas se o *Dasein* existir” (BLATTNER, 1999, p. 305)¹²⁹ A questão é que o estatuto dessa dependência muda e, no lugar de uma atividade singularizadora que move a história, entra uma passividade que permite a história se mover. Em resumo, procuramos mostrar que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) possibilita a temporalidade (*Temporalität*) e historicidade (*Geschichtlichkeit*) se reistoricizar. Agora, e esse é um dos pontos fundamentais que queremos mostrar nesse primeiro capítulo¹³⁰, entendemos que essa passividade já poderia ser encontrada nos escritos do primeiro Heidegger – mas de modo incipiente em *Ser e Tempo*, por exemplo, nos §18 e §44¹³¹ - já podendo ser observada na carta

¹²⁸ Neste texto, não entraremos nos pormenores da relação Heidegger-Hölderlin e de sua apropriação da recordação (*Andenken*). Mas acreditamos que essa receptividade do seer, já que este permanece retraído no esquecimento, tem que se dar pelo lado do *Dasein* através de um tipo de memória, que não é a memória subjetiva de uma consciência, mas uma memória ontológica deste modo de ser que é privilegiado por se relacionar com o seer. Essa relação com o conceito de recordação permanecera apenas indicada em nosso texto, a ser elaborada de maneira mais abrangente e detalhada no futuro. Aliás, acreditamos que nosso texto é um bom ponto de partida para no futuro realizar esta pesquisa, já que a relação com Hölderlin é também uma relação com o idealismo alemão, nosso foco neste texto.

¹²⁹ No original: “But surely Heidegger does remain committed to the thinner claim that being obtains if and only if *Dasein* exists.”

¹³⁰ A partir da clarificação da transcendência no contexto do diálogo de Heidegger com Kant.

¹³¹ Quando Heidegger fala do deixar-ser (*Sein-lassen*) no contexto dos entes manuais e na verdade enquanto desvelamento. É importante salientar que já em *Ser e Tempo* a dinâmica do *Dasein* com o ser, não era de pleno posicionamento do ser pelo *Dasein*, como acontece no Idealismo Alemão, mesmo o agir autêntico do *Dasein* que abre novas possibilidades de historicização tem *como sua condição que responder ao apelo do ser*, que é descrito na parte sobre a voz da consciência. Como bem indica Pöggeler: “Se a essência do pensamento e da existência for assim pensada, então apenas será autenticamente exprimido aquilo que em *Ser e Tempo* já fora experimentado, aquilo para onde *Ser e Tempo* já se encontrava a caminho: em *Ser e Tempo*, o querer-ter-consciência é pensado como compreender-a-chamada (SuZ, 288). (...) A autenticidade determina-se a partir da reunião na verdade do ser” (PÖGgeler, 2001, p. 167-168) Assim, por mais que a transcendência em *Ser e Tempo* ainda permaneça de certo modo idealista, ela já é descentrada, não tendo como seu centro uma atividade

de 1927 à Husserl explorada no tópico anterior -, e que ela é cada vez mais radicalizada a partir dos textos intermediários à virada, em que Heidegger se confronta com Kant, e que podemos fazer uma reconstrução do problema do transcendental. Neste sentido, concordamos com Irene Borges Duarte, para quem:

Só no excursus desconstrutivo do primeiro *Kantbuch*, começa a aparecer, ao próprio Heidegger, uma réstea do que, nos *Beiträge*, chamará *Kehre im Ereignis* – a *Enteignis*, torção ou inflexão inerente ao acontecer da apropriação, pela qual a doação do ser ao seu aí humano se retira e ensombrece. O nexos transcendental, descoberto por Kant, é o que permite ver o que, por detrás, se oculta: a finitude no aí, o carácter secundário da imagem temporal na relação sujeito-objecto. Primordial é a imaginação, o dar-se do ser em imagem «aí». Mas o ficar aí é imagem ôntica, coágulo na dinâmica ontológica da apropriação recíproca do ser e do seu aí humano. Mas a compreensão de todo este processo só foi possível, segundo Heidegger, pelo caminho de Ser e Tempo (DUARTE, 2020, p. 25)

Como viemos argumentando até aqui, a *Kehre im Ereignis* se mostrará como uma descrição articulada de todos os elementos da abertura, tendo foco na própria abertura, isto é, no acontecer da dação do ser como presença (*Anwesenheit*). Assim, a abertura é descrita como a quadratura (*Geviert*), que no período de *Ser e Tempo* era descrita a partir da temporalidade-horizontal. Esse conceito, o de temporalidade, é um conceito que se torna muito problemático para Heidegger, mas que, pelo menos assim gostaríamos de argumentar, é a partir dele que se torna possível para Heidegger um desenvolvimento do seu pensamento para história do ser. É desta forma que também pensa Duarte: O percurso é o que vai “de *Seit und Zeit* a *Zeyt und Seyn*, passando, entrementes [*dazwischen*], pela temporalidade [*Temporalität*], enquanto horizonte transcendental”. (DUARTE, 2020, p. 37). E ainda, e isso é o mais importante para nós aqui neste primeiro capítulo, o modo de pensar o tempo que Heidegger desenvolve ao elaborar essa relação entre a temporalidade e a temporalidade se mantêm, embora ela seja alterada no seu conteúdo, a oposição e a necessidade de se pensar dois tempos para dar conta da abertura como ser-no-mundo prevalece – e o que está em jogo nisso é a oposição entre uma elaboração autenticamente transcendental de pensamento em oposição a uma imanentista. O que ocorre é que no período de *Ser e Tempo* até antes da

deliberada do sujeito tal qual é pensada na metafísica ocidental – e que permanece na filosofia de Husserl, como já apresentado. Outro ponto onde isso pode ser visto é na, já mencionada, da verdade em *Ser e Tempo*, onde o deixar-ser já aparece – embora esse seja mais radicalizado a partir de *A essência da verdade*. Richard Kearney numa minuciosa análise textual observa que já em *Ser e Tempo*, quando o assunto é a possibilidade pensada no sentido verbal como possibilitar, o sujeito de tal possibilidade aparece de maneira ambígua, isso é, não fica claro que é o *Dasein* o possibilitador, mas pode ser o próprio ser, contribuindo para o que viemos argumentando – embora seja inegável que durante todo o livro o teor é de que *Dasein* é o detentor de todo possível. Sobre isso ver: (KEARNEY, 1992, p. 305-307) Isso demonstra aquilo que vamos argumentando aqui, sobre uma não ruptura total de pensamento do Heidegger I com o II mas uma reformulação por via do conceito de transcendência.

virada, e mais exponencialmente no curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, em sua segunda parte, o conceito de temporalidade é pensado como o correlato do conceito de temporalidade, é o fim para o qual tende o *Dasein* no seu projeto e em sua temporalização. Assim, a extase temporal – que mais tarde será mudada terminologicamente para ek-stase – que tem primazia na realização do projeto em cada momento, tem como seu correlato um modo de ser específico dado pela temporalidade horizontal como o seu esquema – no sentido kantiano de esquema, uma regra para a dação do ente. O modo de ser, a partir do qual o *Dasein* compreende o ente que vem ao seu encontro é um esquema temporal traçado pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) e realizado como seu fim na temporalidade (*Temporalität*): “A todos os modos do ser é então reconhecida uma temporalidade que podemos a partir de agora caracterizar como ‘horizontal’, no sentido de que são compreendidos no horizonte do tempo, ao passo que ao *Dasein* que compreende o ser é atribuída uma temporalidade.” (DASTUR, 1997, p. 48) Fica claro que esse modo de pensar o tempo é propriamente fenomenológico, trata-se de pensar o ato mesmo da temporalização do tempo – sem pressupor de antemão o tempo como dado subsistentemente (*vorhandenes Seiendes*) – e o seu correlato como tempo estático realizado dessa temporalização, como a sua própria realização e seu fim: “Mas esta diferença não é de modo algum uma oposição: ek-stase e horizonte são, como o veremos, termos inseparáveis, e é precisamente a partir de sua correlação que se trata de compreender a relação de ser e tempo.” (DASTUR, 1997, p. 48) A mudança que acontece depois da virada, e que ao nosso ver é possível apenas a partir da descrição autêntica do fenômeno da transcendência na apropriação que Heidegger faz de Kant, é que a abertura no modo como ela é descrita no período de *Ser e Tempo* é a abertura apenas do ponto de vista do *Dasein*¹³² – que no interior da obra faz sentido, pois desde o começo um dos problemas de Heidegger é assegurar o ente que fundamenta a ontologia, que pergunta pelo ser – porém é no conceito de temporalidade e na já mencionada passividade, já presente em, mas que é radicalizada pós *Ser e Tempo*, que torna possível a Heidegger a virada. A temporalidade, que no §8 de *Ser e Tempo* é apresentada como o tempo do próprio ser – como o que possibilita a própria compreensão de ser – tem de ser abandonada para uma descrição da temporalidade como

¹³² Para citar dois comentadores que estamos utilizando aqui e que concordam com essa tese, dizem sobre isso Otto Pöggeler e Françoise Dastur: “Mas o horizonte transcendental é somente o lado da verdade do ser que para nós se vira e é assim aparentemente disponível. A ocultação que pertence ao des-ocultamento do ser aparece ao conhecimento transcendental quando muito como um nada vazio (como o X da coisa em si). Se esta ocultação for pensada dentro do centro cardinal da verdade, então a verdade do ser não pode mais ser pensada como horizonte transcendental.” (PÖGGELER, 2001, p.170) “Com efeito, o conceito de horizonte revela-se insuficiente para pensar o domínio da abertura, o espaço de jogo no seio do qual o ente pode fazer encontro, pois ‘não é senão o lado virado para nós do aberto que nos rodeia’, aberto que há de denominar antes *Gegnet*, região, no sentido de ‘extensão livre’ (*freie Weite*) (*Serenidade*).” (DASTUR, 1997, p. 147) Grifos nossos

acontecimento, que já no curso de 1928 *Fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz* era tematizado de modo incipiente como acontecimento de entrada no mundo – que possibilita os entes desvelados entrarem na história.¹³³ Essa temática é orientada cada vez mais no sentido da abertura enquanto acontecimento histórico, não só dos entes que entram na história, mas também do ser, que passa a ser descrito como seer (*Sein*), e dá a medida histórica para determinada época. Como escreve Heidegger essa medida se essencia antes da diferença ontológica, ou seja, sem o ente - por ser o que funda a própria diferença ontológica, ela é uma diferença mais originária: “Na verdade do ser, o ser se essencia como essência da diferença; esse seer com o seer é anterior à diferença com o acontecimento apropriativo e, por isto, sem ente.” (HEIDEGGER, 2008, p. 318) Não obstante, Heidegger deve ainda pensar a história em termos de uma relação, que antes da virada era entre a temporalidade e a temporalidade, entre *Dasein* e ser, que se desenvolve depois da virada na relação entre temporalidade e tempo autêntico, entre *Da-sein* e seer. Heidegger não poderia pensar de outra forma a história que não fosse a partir de uma relação - e é isso que estamos argumentando aqui e no decorrer deste capítulo - pois seguindo aquilo que já estava na carta a Husserl, ao pensar o ente que *possibilita o transcendental, e não pensar mais em termos do ente que é o transcendental, isso é, o hypokeímenon* – o sujeito - já se abala o fundamento metafísico onto-teo-lógico de se pensar o ser em termos de um ente supremo (*Summun ens*). Qualquer recuo perante esse modo de pensar faria com que Heidegger descaísse novamente no modo tradicional de conceber o problema. Modo tradicional esse que ainda remanesce no conceito de temporalidade, por ser um conceito com a pretensão de sistematizar todos os modos de ser a partir de um horizonte que é presente constantemente – apesar deste conceito ser um avanço em relação à tradição e ao modo de conceber o tempo, pois lembremos que a *Zeitlichkeit*, apesar das diferenças, já era previamente tematizada nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*.¹³⁴ Portanto, junto com Françoise Dastur - e Irene Borges

¹³³ Que será explicitado melhor ao final deste capítulo.

¹³⁴ Escrito esse que foi editado por Heidegger e que ele próprio diz que a temporalidade lá tematizada é a temporalidade autêntica: “Isso que Husserl ainda chama de consciência temporal, isso é, a consciência do tempo, é precisamente no sentido originário o próprio tempo” (HEIDEGGER, GA26, p. 26) Ou seja, se Husserl alcança a descrição do fenômeno da *Zeitlichkeit* porém a mantém ainda aprisionada no interior do paradigma moderno da consciência: “Apesar disso, no que diz respeito ao problema do tempo, fundamentalmente tudo permanece o mesmo, tanto que o tempo é tomado como algo imanente, permanece como algo interno ao sujeito, daí o título ‘consciência interna do tempo’” (HEIDEGGER, GA 26, p. 264) Isso só coaduna com o que viemos argumentando aqui e no tópico anterior, ou seja, que Heidegger já observava na fenomenologia husserliana uma autenticidade quanto a problemática do tempo, porém por ainda permanecer no paradigma moderno, o que resultou numa cegueira quanto ao problema do transcendental, Husserl a aborda de maneira insuficiente, repetindo a tradição. Assim, na abordagem heideggeriana do problema, que deve pensar o tempo como relação, para dar conta de pensar o ente onde o transcendental se constitui, tem de pensar concomitantemente uma segunda temporalidade que na época de *Ser e Tempo* é a *Temporalität*, para pensar o propriamente

Duarte, já mencionada - pensamos que só a partir da concepção de temporalidade (*Temporalität*) e da relação que o *Dasein* tem com ela – a transcendência – que possibilita a Heidegger enxergar o fracasso de *Ser e Tempo* e a mudança que torna possível a virada para *Tempo e Ser*, desenvolvendo esse conceito de temporalidade para o de tempo autêntico:

Heidegger não abandonou, portanto, a problemática da temporalidade do ser, renunciou simplesmente a sua conformação sistemática e, se o fez, foi certamente porque essa problemática começou, no início dos anos trinta, a aparecer-lhe numa nova perspectiva que já não é a perspectiva transcendental-horizontal de um sentido de ser que se temporalizaria numa temporalidade ek-stática do Dasein mas sim a perspectiva, aletheiológica-eksistencial de uma verdade do ser na qual o Dasein se encontra e à qual tem de corresponder. (...) A existência que era, em Ser e Tempo, o ser do Dasein enquanto este se relaciona a si mesmo, escreve-se agora ek-sistência e significa a relação do Dasein já não a si mesmo, mas sim ao aberto, 'a exposição da desocultação do ente como tal' (DASTUR, 1997, 126-127)¹³⁵ Grifos nossos

Vejamos bem, o *Dasein*, então, continua sendo o ente que possibilita tudo isso, como já delineado na carta mencionada à Husserl e desenvolvido posteriormente, ele é o que recebe o transcendental, recebendo e atendendo ao apelo do seer, o atualizando em termos históricos, possibilitando e deixando que ele seja. A atividade do *Dasein*, que no período pré virada era a de fundador da historicidade pelo projeto realizado de forma autêntica, passa a ser a de uma atividade possibilitadora – habilitadora – da história através do acontecimento-apropriador. Trata-se de pensar cada vez mais essa relação de *Dasein* e ser como uma relação de; “Pôr-se ao serviço do ser, em vez de pôr o ser ao nosso serviço.” (DUARTE, 2020, p. 23). Desta forma, o próprio *Dasein* tem que ser pensado de forma nova, à luz dessa abertura reformulada com vistas ao acontecimento de apropriação do seer. Heidegger conceitua o *Dasein* deste

transcendental (o fim da transcendência, o ser) e a sua temporalização – portanto, é o conceito de *Temporalität* e a relação com ele que é a novidade no pensamento de Heidegger e indica uma pista para onde podemos ler a *Kehre*, dado seu abandono e reformulação (que ao nosso ver é o conceito de *eigentliches Zeit*).

No original: Das, was Husserl noch Zeitbewußtsein nennt, d. h. Bewußtsein von Zeit, ist gerade im ursprünglichen Sinne die Zeit selbst. (...) Trotzdem bleibt bezüglich des Zeitproblems im Grunde alles beim alten, und dies so sehr, daß die Zeit genommen wird als etwas Immanentes, sie bleibt als etwas Inneres im Subjekt, darum der Titel »inneres Zeitbewußtsein

¹³⁵ Sobre a virada e a insuficiência do conceito de temporalidade segue Duarte: “A universalidade do tempo, enquanto horizonte transcendental [Temporalität] – sabemo-lo hoje, graças à perspectiva criada pela longa publicação da Edição Integral – terminará por ser abandonada como via de descrição do ser no seu dar-se histórico, por ser também, inevitavelmente, o âmbito da sua coisificação e equivocidade, em forma de presença constante. O tempo do ser terá de ser repensado a partir da introdução da ideia do acontecer súbito ou Ereignis, da reciprocidade pela qual o ser se apropria da compreensão humana como seu «aí» instantâneo, e o ser à maneira humana, existindo, se apropria do que vem ao seu encontro, dando-lhe forma de esta ou de aquela ou de aquela outra maneira, isto é, decidindo como ser no mundo humano. O que fica, então, são as definições epocais (os tempos, e não o tempo) dessa apropriação mútua do ser pelo aí, do aí pelo ser: a descontinuidade das épocas, em que o ser compreendido permanece esquematicamente vigente, em cada uma, de uma maneira ou de outra, sempre num misto ôntico-ontológico. (DUARTE, 2020, p. 30-31) Gostaria de agradecer aqui à Professora Doutora Irene Borges Duarte que pelos apontamentos me trouxe à luz essa problemática do conceito de temporalidade em relação à *Kehre*.

período tardio a partir de uma nova grafia; *Da-sein*, com o hífen para dar ênfase no *aí* (*Da*) enquanto lugar no qual o *seer* se realiza apropriando-se do *Da-sein* e sendo apropriado por ele. Portanto, o pensamento tardio pensa justamente “a História do Ser e a topologia das suas figuras epocais.” (DUARTE, 2020, p. 38) Topologia que, conforme já explicitado, é pensada como o lugar - o *aí* - onde a história se realiza. Assim, o *Da-sein* é pensado como esse lugar, mas isso não significa que o ente humano seria o incondicionado – sendo o lugar onde reside o transcendental – esse continua sendo o mundo, a hifenização do *Da-sein* é justamente para dar ênfase no lugar, o *aí*, que é a abertura de mundo. Portanto, a descrição continua sendo a descrição do *Dasein* – agora *Da-sein* - como ser-no-mundo, mas descrita na perspectiva da abertura como abertura epocal dos envios históricos do *seer*.¹³⁶ Essa mudança da hifenização segue o princípio fenomenológico da indicação formal, que dá ênfase ao olhar para o próprio conceito de *Dasein*, que por colocar o hífen direciona o olhar justamente para o *Da*, o *aí*. Heidegger tem noção que essa mudança não pode ser apenas conceitual, mas tem que ser histórica, ou seja, tem de se preparar o pensamento para que o homem assuma a sua própria essência como *Da-sein*, em completa distinção à concepção tradicional de animal racional – essa transição faz parte da mudança para um pensamento do outro início. E isso exige previamente “que a própria verdade já crie os traços fundamentais do seu local (o ser-*aí*) a partir da essência que dela mal ressoa, e em cujo construtor guardião o sujeito do homem se deve transformar. Na questão do ser trata-se unicamente da concretização desta preparação da nossa história.” (PÖGGELER, 2001, p. 182) O *Da-sein*, como receptor e possibilitador¹³⁷ do *seer*, não é mais o “motor” ativo da história, seu provocador, mas é a sua espera e preparo

¹³⁶ Também elaborado como local instantâneo - de modo análogo ao instante da possibilidade própria do *Dasein* – de apropriação mútua entre ser e humano: “o *aí* para ser, o local – noutros textos, local instantâneo, Augenblicksstätte – para o encontro em que se propicia a apropriação recíproca do ser e do seu *aí* humano” (DUARTE, 2020, p. 34)

¹³⁷ Trata-se de uma possibilitação recíproca, o *seer* também possibilita o *Dasein* e o mundo, como diz Otto Pöggeler: “Não se trata apenas da essência da verdade como estar-na-verdade do *Dasein*, mas também ainda mais da verdade da essência como ser-essencial, da verdade como abertura do ser. É assim que se dá a virada: *não mais o Dasein como ser-no-mundo, mas o ser em seu sentido e sua verdade e, portanto, o ser como possibilitador do 'mundo' está no centro dos esforços do pensamento*. Já não se pensa o ente a partir da perspectiva do ser, mas a partir da perspectiva do ser para o ente.” (PÖGGELER, 1959, p. 621) Aqui o idealismo de que Blattner defende existir em *Ser e Tempo* já não vale, uma vez que o ser continua dependendo do *Dasein*, mas o *Dasein* também depende do ser, essa dependência e possibilitação recíproca torna-se a superação dessa perspectiva idealista. Já que o que antes possibilitava o ser unilateralmente, o *Dasein*, agora também é possibilitado e por este que ele possibilita. Como mencionado antes na citação de Agamben, o *Ereignis* trata-se de um evento ontogênico e antropogênico. Sobre isso ver nota 51.

No original: Es geht nicht nur um das Wesen der Wahrheit als des In-der-Wahrheit-Stehens des Daseins, sondern ebenso und mehr noch um die Wahrheit des Wesens als des wesenden Seins, um die Wahrheit als Offenheit des Seins. So vollzieht sich die Kehre: nicht mehr das Dasein als In-der-Welt Sein, sondern das Sein in seinem Sinn und seiner Wahrheit und damit das Sein als Ermöglichung von Welt' steht im Zentrum der Denkbemühungen. Nicht mehr wird vom Seienden her auf das Sein hin gedacht, sondern vom Sein her auf das Seiende.

para que ela se realize através de si mesmo no aguardo de seu acontecer epocal - que não é mais pensado como disponível através do projeto:

mas como o desdobramento da clareira a partir de uma retirada de uma ocultação *abissais*: porque o homem já não é o fundamento lançado dessa clareira mas mantém-se *em* ela e a ela é *devedor* do seu próprio ser, *Dasein* será, então escrito *Da-sein*, para marcar essa nova grafia quer o 'aí' do ser já não pode ser compreendido como o ser que desdobra o *Dasein* de facto por *auto*-projeção, e como *auto*-interpelação, mas como interpelação (*Anspruch*) do próprio ser *ao* homem, ao qual corresponde (*entspricht*) pelo pensamento.¹³⁸ É essa *não-coincidência* do ser do homem e do ser enquanto tal que permite compreender que o esquecimento do ser não é uma falha do pensamento metafísico e sim o que constitui o '*próprio*' ser que se retira, isto é, que se esquece a si mesmo *dando lugar* à clareira. (DASTUR, 1997, p. 144)

Tudo que foi mencionado aqui, sobre a mudança no conceito de temporalidade, a hifenização do Da-sein e a questão da radicalização da sua passividade, vem de encontro com a conceituação autêntica do transcendental, que ao nosso ver liga o período do jovem Heidegger até à fase tardia da topologia do ser. Visto dessa forma, podemos enxergar àquilo que Heidegger escreve ao padre Richardson sobre a distinção entre Heidegger I e Heidegger II, em suma que “o segundo dá sentido ao primeiro e só o primeiro permite o segundo.” (DUARTE, 2020, p. 38)¹³⁹ Pois o pensamento que concebe o transcendental a partir do seu lugar já está presente no primeiro Heidegger – como abordado a partir da confrontação com Husserl no tópico anterior - e permite pensar o tempo a partir da relação de temporalidade e temporalidade, relação essa que se mostra insuficiente e se desenvolve na relação entre temporalidade e tempo autêntico, que por sua vez, só pensando o tempo autêntico e sua dação no *Ereignis* que Heidegger pode ter clareza do que estava realizando em *Ser e Tempo*, da sua condição epocal e do seu necessário fracasso¹⁴⁰ manifesto no inacabamento da obra. Trata-se do próprio círculo hermenêutico, que Heidegger – e todos os demais *Dasein* - encontra em seu

¹³⁸ “Experimentar o que 'deixa' ser - sein last - é experimentar um horizonte que nos leva para além desse pensamento representacional, transcendental-horizontal, para uma espera que nunca pode ser entendida como uma antecipação porque não tem objeto, uma espera pela abertura daquele *Gegnet* ao qual todos nós pertencemos.” (DASTUR, 1992, p. 178)

To experience what 'lets' be - sein lasst - is to experience an horizon which leads us beyond such a representational, transcendental-horizontal thinking to a waiting that can never be understood as an anticipating because it has no object, a waiting for the opening of that *Gegnet* to which we all belong.

¹³⁹ Ver: (GA 11 p. 152)

¹⁴⁰ “Ser e Tempo tenta, por exemplo, avançar por meio de uma explicação da temporalidade e da historicidade da existência para o caráter temporal do sentido do ser, pensar a partir de um ente conhecido, do homem como existência, para um impensado e desconhecido. Mas essa tentativa falha. Se, pois, o sentido e a verdade do ser é experimentado como acontecimento sempre acontecendo, então a partir dessa experiência a existência também chega a uma essência primordialmente experimentada: *a existência torna-se o 'local-momentâneo' da verdade do ser. Assim, as indagações outrora deixadas em aberto pela relação entre momento e situação, entre tempo e espaço, verdade e mundo movem-se para uma nova luz.*” (PÖGGLER, 2001, p.170) Grifos nossos.

caminho de pensamento. Como diz Otto Pöggeler: “A conclusão da virada, não é um giro para uma nova ‘posição’, mas o retorno à posição inicial e o retorno ao solo no qual todo o círculo de pensamento se baseia desde o início. No entanto, esse solo não é apenas o solo do próprio pensamento de Heidegger, mas o não pensado na metafísica.” (PÖGgeler, 1959, p. 617)¹⁴¹ Portanto, não achamos que o transcendental era o problema de *Ser e Tempo* permanecer na metafísica, era a transcendência que ainda não estava totalmente desenvolvida nessa obra, algo que só ocorre nos textos intermediários. Ao contrário, acreditamos que o fato de *Ser e Tempo* permanecer num horizonte metafísico tradicional é que fez com que Heidegger tentasse produzir uma filosofia baseada no idealismo temporal do *Dasein* – assim, o problema não é a transcendência, mas essa é antes podada de sua significação originária, pela posição demasiado idealista de Heidegger nesse período. Só a partir da formulação do problema da transcendência¹⁴² que ficará clara a necessária divisão das duas temporalidades, para descrever o fenômeno do tempo, e do lugar do transcendental como mundo - como o *aí* - que torna possível, ao nosso ver, o pensamento tardio heideggeriano, caracterizado pela radicalização dessa separação. Assim, concordamos com Casanova, quando esse observa que o problema de *Ser e Tempo* é que essa obra:

O *ser-aí* é em virtude da abertura temporal que institui o campo do possível como o qual ele sempre a cada vez pode ser o poder-ser que ele é. O que se tem, com isso, não é outra coisa senão o nexo entre a temporalidade e o horizonte histórico em sua unidade (...) uma vez que a dinâmica una de temporalização das ekstases tem como correlato a unidade do horizonte temporal de descerramento do ente na totalidade, ou seja, a unidade do horizonte histórico. Todas essas formulações, no entanto, não fazem outra coisa senão evidenciar o quanto Heidegger não consegue, em *Ser e tempo*, encontrar uma forma de escapar do mundo como totalidade una de uma multiplicidade. A noção de significância impede, em verdade, que ele possa encontrar o nexo estrutural que atravessa de maneira determinante a totalidade do ente¹⁴³. (...) Na medida em que Heidegger determina a temporalidade existencial como base para a historicidade do mundo, ele acaba inviabilizando a determinação propriamente dita da historicidade. Como o mundo é pensado em *Ser e tempo* como totalidade de significados (significância), não se consegue pensar a unidade

¹⁴¹ No original: Der Vollzug der Kehre ist nicht die Wendung zu einer neuen ‚Position‘, sondern die Rückkehr zur Ausgangsstellung und die Einkehr in jenen Grund, auf den der ganze Denzkirkel von vornherein gestellt ist. Dieser Grund ist aber nicht nur der Grund von Heideggers eigenem Denken, sondern das Ungedachte der Metaphysik.

¹⁴² Irene Borges Duarte diz que a transcendência é a “ponte” que leva Heidegger a realizar o salto ao pensamento tardio: “É *aí* que está, árdua, a ponte. Porque a ponte, que permite o salto, é o encontrar-se com a ideia do “projecto lançado”, a que é inerente a transcendência, mas que apresenta uma ‘diferença essencial perante [gegenüber] qualquer forma de conhecimento transcendental relativamente à condição de possibilidade’ (Heidegger, 1989: 239). Em *Ser e Tempo* está a ponte e o perigo, pois o terreno é elevado e de difícil e lento acesso.” (DUARTE, 2020, p. 34)

¹⁴³ Como aponta Casanova, de encontrar o laço enlaçante do tempo histórico: “O problema, porém, é que o sentido nunca se confunde com algo assim como uma medida vinculadora, como um laço enlaçante (*bindende Binde*), para nos valermos aqui da expressão utilizada pelo próprio Heidegger na conferência *Da essência da verdade*” (CASANOVA, 2020, p. 370)

propriamente dita dessa totalidade e ela permanece, com isso, indeterminada.¹⁴⁴ (...) Há, em suma, um fosso intransponível entre a temporalidade existencial do ser-aí humano e a temporalidade do ser. Não porque as duas não se encontram em ponto algum, mas porque esse encontro não tem como ser estabelecido a partir da temporalidade existencial.¹⁴⁵ Assim, quanto mais Heidegger se aproxima do ponto em que tem de dar o salto para a temporalidade do ser, tanto mais vai ficando claro que esse salto não tem como ser estabelecido nos termos de *Ser e tempo*. (CASANOVA, 2020, p. 370 – 371) Grifos nossos.

Uma exposição de todas as interpretações da virada (*Kehre*) em Heidegger, explorando e dissertando sobre o seu estado da arte na literatura não seria possível nesse texto. Nós apenas nos utilizamos aqui de comentadores importantes como apoio para explicitar a nossa posição em relação a essa importante questão da interpretação heideggeriana. Além disso, o modo como estamos reconstruindo a problemática do transcendental, a partir da questão do seu lugar, nos levou à topologia do ser, o que tornou necessário a nós tomar uma posição quanto à virada. Então, chegando ao final do tópico, vamos resumir nossa posição para recapitulação do leitor. Endossamos a leitura de Jeff Malpas de que a topologia do ser é uma das chaves de leitura que liga as duas fases de pensamento de Heidegger.¹⁴⁶ De certo modo, essa questão do lugar do transcendental é uma das questões que move Heidegger a romper com Husserl, como apresentado no tópico anterior. Agora contrariamente à leitura de Malpas, não concordamos que a mudança que ocorre no pensamento heideggeriano da viragem se dê por um abandono do transcendental, mas que o transcendental é restritivamente lido por Malpas por causa de um idealismo temporal remanescente em *Ser e Tempo*, idealismo esse que é apresentado por William Blattner, tese com que concordamos. Essa leitura do transcendental às luzes do idealismo temporal de *Ser e Tempo* fez com que a transcendência fosse lida de maneira moderna e identificada como o problema do Heidegger do período anterior à viragem. A resposta que Malpas dá à insuficiência de *Ser e Tempo* é um abandono da transcendência em nome de uma unidade do *Dasein* com o mundo, leitura que vai totalmente em oposto à nossa. Sustentamos

¹⁴⁴ Por esse motivo a hermenêutica da facticidade permanece sem fundamento, em *Ser e Tempo*, pois ela não consegue chegar na medida do tempo histórico, mas parte dessa medida. Em resumo: “O que falta a obra capital do pensamento heideggeriano é precisamente isso: a possibilidade de dizer qual é o nexo estrutural que liga todos os significados e unifica o campo de manifestabilidade do ente enquanto ente. (CASANOVA, 2020, p. 371)

¹⁴⁵ Nesse sentido, também aponta Dastur: “Mas esse fracasso (de *Ser e Tempo*) não é de modo algum negativo, pois não se trata, para Heidegger, de abandonar a tentativa de pensar a relação entre ser e tempo como se ela tivesse chegado a um impasse mas sim pensar essa relação de modo diferente do que fundando-a no projeto” (DASTUR, 1997, p. 125) Parênteses nossos.

¹⁴⁶ Gostaríamos de indicar, além da vasta e interessante obra de Malpas sobre topologia - seu principal tópico - com um fundo heideggeriano, a obra de Peter Sloterdijk, que com inspiração heideggeriana desenvolveu uma filosofia própria sobre a questão do espaço e do lugar, de um ponto de vista ontológico. A trilogia *Esferas*, obra essa que segundo o próprio poderia ser chamada de *Ser e Espaço*. Ver: (SLOTERDIJK, 2011, 2014, 2016)

que apenas a radicalização dessa separação - que já pode ser encontrada no modo como Heidegger aborda a transcendência a partir do problema do seu lugar - e de uma concepção apropriada de transcendência, a obra tardia pode ser lida. Assim, acreditamos que a transcendência não é o resquício metafísico do primeiro Heidegger, mas antes a possibilidade de sua salvação da metafísica tradicional – como diz Irene Borges Duarte, a ponte que proporciona o salto para o pensamento tardio. Desse modo, sobre os problemas de *Ser e Tempo* e os motivos da virada apresentamos duas posições com as quais concordamos. A posição de Alexandre Franco de Sá, quando diz que o projeto de *Ser e Tempo*, do modo como foi concebido, estava destinado a fracassar, pela impossibilidade de apreensão e explicitação do sentido de ser em geral. E a posição de Marco Antonio Casanova, que mostra que o problema de *Ser e Tempo* é dele não apresentar suficientemente o laço totalizante de sentido do mundo,¹⁴⁷ e de sustentar que a temporalidade do mundo seria dependente da temporalidade do *Dasein* – isso é consequência do idealismo temporal de *Ser e Tempo*. A partir disso, embasados nos textos de Otto Pöggeler, Fançoise Dastur e Irene Borges Duarte, defendemos que a partir dos textos intermediários foi se dando ênfase a uma maior prevalência da passividade do *Dasein* frente a sua atividade - abandonando o remanescente idealismo temporal – alterando a noção de temporalidade (*Temporalität*) pela de tempo autêntico (*eigentliche Zeit*) para dar conta de descrever a medida totalizante dos envios epocais do seer.¹⁴⁸ Essas mudanças ocorrem para dar conta de descrever o fenômeno do tempo e da historicidade, levando a uma descrição da abertura como *Ereignis* em todos os seus elementos complexos – como quadratura (*Geviert*) – e não mais a abordando a partir do ponto de vista unilateral do *Dasein*.¹⁴⁹ Junto a essas posições sobre a ruptura do pensamento heideggeriano, acrescentamos que a topologia do ser é uma leitura possível de conexão das duas fases de seu pensamento. A partir disso, fica explícita a necessidade de uma reconstrução do problema do transcendental a partir do seu lugar, que passaremos a realizar no próximo tópico na confrontação de Heidegger com Kant.

¹⁴⁷ Nesse sentido o mundo “se transforma quando se dá uma mudança na determinação una da totalidade. Bem, mas se a metafísica se caracteriza justamente por um esquecimento do mundo, por um descaso em relação ao campo de manifestabilidade do ente enquanto ente, *Ser e tempo* continua as últimas consequências em uma certa ligação com esse esquecimento, na medida em que não consegue pensar de maneira plena a unidade desse campo. (...) Ao invés de partir do ser-aí para pensar o acontecimento de ser, é preciso agora partir do próprio acontecimento de ser. (CASANOVA, 2020, p. 372)

¹⁴⁸ Mas ainda mantendo a estrutura, ou o modo, de pensar o tempo em sua temporalização a partir de uma relação, ou seja, a partir de duas temporalidades, que nada mais é que pensar autenticamente o problema do transcendental.

¹⁴⁹ O que levou à elaboração da abertura como temporalidade (*Temporalität*).

Passaremos, agora para a reconstrução da problemática do transcendental em Heidegger. Para nossa demonstração da problemática do transcendental, a partir da interpretação heideggeriana de Kant, usaremos primariamente os textos *Kant e o problema da metafísica* de 1929 e *O que é uma coisa? Sobre a doutrina kantiana dos princípios transcendentais* de 1935.¹⁵⁰ Mas também será necessário, para a completa explicitação da transcendência em Heidegger, o uso do seminário *Fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz* de 1928 e do texto *A essência do fundamento* de 1929.¹⁵¹

1.3 Lógica transcendental e finitude.

Kant ocupa um lugar ímpar na história da filosofia. Para Heidegger, com Kant toda a metafísica ganha uma nova fundamentação que não é levada a cabo em sua radicalidade, mas que por manter-se ainda na modernidade possibilita o esquecimento dessa nova fundamentação. É como se em sua filosofia, Kant visse a necessidade de uma analítica do *Dasein*, mas não a realizasse, por estar ainda preso a certeza indubitável da razão¹⁵². Por, de certa forma, abrir uma nova fundamentação, mas querer manter-se na antiga, Kant também abre a possibilidade do idealismo alemão. Este aparece como um retorno e refundação da antiga posição moderna, virando uma resposta ao novo que Kant traz à metafísica. Obviamente que essa resposta tem suas peculiaridades e riquezas, que surgem, inclusive, da interpretação desses filósofos da filosofia kantiana, não se trata de um retorno nostálgico que não absorveu os impactos e críticas da filosofia kantiana. Mas o importante de ressaltar é que esse retorno só foi possível pois Kant não foi radicalmente até o fundo da posição que ele descobriu, que rompia com o antigo paradigma moderno. Dessa forma, Kant remaneja a sua

¹⁵⁰ Portanto, ambos textos da época da virada.

¹⁵¹ Tardamente Heidegger retorna sobre o tema em um seminário intitulado *O princípio do fundamento* (*Der Satz von Grund*) de 1955 - 1956. Esse texto não será discutido abrangentemente nesse capítulo pois se trata de uma recapitulação tardia da problemática que não rompe com a formulação e apropriação anterior do problema, mas apenas o aborda a partir da perspectiva da viragem, ou seja, da história do seer, enquanto nos textos dos anos 1930 a abordagem se dá na perspectiva da abertura do *Dasein* para o fundamento. Nesse sentido, no seu comentário atento aos dois tratados, diz Mafalda Faria Blanc: “Assim, se no primeiro texto se propõe, de acordo com a metodologia de pensamento do autor nesse período, uma apreensão mediada do fundamento, no segundo texto, também em consonância com a nova metodologia do filósofo, propõe-se ao invés uma apreensão imediata, de caráter intuitivo, do fundamento. Apesar, no entanto, dessa diferença, o que está em questão nas duas abordagens do fundamento é o mesmo: a apreensão da significação essencial do caráter ontológico de fundamento. Da análise comparativa do problema do fundamento nos dois textos, podemos então concluir que ambas as interpretações se movem no mesmo horizonte de compreensão”. (BLANC, 1984, p. 186-187)

¹⁵² Paradigma da modernidade.

própria filosofia e a enxerga como a fundamentação última da modernidade, da situação que ele aceita e faz parte historicamente, em termos de história do ser.¹⁵³ Assim, diz Heidegger:

No último decênio da vida de Kant, do ano de 1794 a 1804, a compreensão da sua obra e, por conseguinte, os efeitos da sua filosofia, seguiram uma determinada direção. Isto aconteceu através do trabalho de pensadores mais jovens, Fichte, Schelling e Hegel. A filosofia deles formou-se tendo por base a filosofia de Kant – ou melhor, o seu repúdio – até aquilo que, nas oposições históricas correntes, é conhecido pelo nome de Idealismo alemão. *Nesta filosofia, Kant foi, com todo respeito, ultrapassado, mas não superado. Tal não poderia acontecer, porque a verdadeira posição-de-fundo de Kant não foi atacada, mas, simplesmente, abandonada; não foi sequer abandonada, porque quase não foi assumida – foi apenas contornada.* (HEIDEGGER, 2018c, p. 81) Grifos nossos.

Quando dizemos que Kant traz um novo paradigma – ou, como Heidegger diz posição-de-fundo - para a filosofia, isso não significa que a ruptura que ele promove seja uma ruptura completa com o paradigma anterior, mas sempre se trata de um desenvolvimento, retomada e apropriação mais originários daquilo que já estava estabelecido.¹⁵⁴ "No que concerne à tradição nela envolvida, porém, toda a fundamentação é, então, em comparação com a fundamentação anterior, uma transformação da mesma tarefa." (HEIDEGGER, 2019, p. 22) Por isso, a nova transformação sempre corre o risco de cair em esquecimento, e ser contornada, como de fato aconteceu e invariavelmente acontece em toda transformação, pois a degeneração faz parte de todo fenômeno e o destino de toda autenticidade é cair na impropriedade trivial. Porém só dessa maneira a história desenvolve suas novas formas e possibilidades, "suportar o ser-digno-de-questão manifesta-se como o único caminho humano para conservar as coisas em sua inesgotabilidade, quer dizer, preservá-las de qualquer falsificação" (HEIDEGGER, 2018c, p. 89) Toda nova fundamentação não é uma tarefa qualquer, ela deve, a partir do ponto em que estava estabelecida, deixar mostrar o novo paradigma e sustentá-lo em sua execução. "Assim, enquanto projeto da possibilidade interior

¹⁵³ Esse é o motivo de Kant dizer que as três perguntas diretrizes de sua filosofia, "o que posso saber?; o que devo fazer?; o que me é permitido esperar?" se reduzem a última "o que é o homem?". Disso Heidegger retira uma dupla interpretação; a de que Kant quer fundamentar todas as capacidades do homem na subjetividade humana – dessa se segue o idealismo – e a de que põe em questão o motivo de ter que se perguntar pelo homem em meio a uma fundamentação da metafísica e que ao se perguntar pelo homem, Kant tem em vista o que no homem é mais essencial, sua finitude – dessa segue a fenomenologia heideggeriana. No decorrer do texto essas posições vão ficar mais explícitas.

¹⁵⁴ Apesar de ser uma retomada e apropriação do que já estava estabelecido, a nova medida nunca pode ser vista como causada pela anterior, antes ela se torna a medida da anterior a partir de si mesma, ou seja, a mudança se trata de um salto contingente, a partir do qual quando se salta para o novo paradigma ele estabelece a medida dos anteriores e abre possibilidades novas - futuras e contingentes - de devir de si mesmo. Então, pode-se dizer que ao mesmo tempo que não é uma ruptura radical, porque é retomada e apropriação do paradigma anterior, é uma ruptura radical pois não se pode estabelecer a mudança de maneira causal. Trata-se a liberdade como fundamento dessa mudança.

da metafísica, a fundamentação é necessariamente um deixar tornar-se efetiva a sustentação do fundamento estabelecido" (HEIDEGGER, 2019, p. 22) Dentro do paradigma moderno, da época do seer moderna, a razão se estabelece como o sujeito, no sentido de *hypokeímenon*, o substrato, a todas as coisas.¹⁵⁵ Como Kant parte desse background histórico a sua nova fundamentação só pode se dar como uma *Crítica da Razão Pura*, isso é, nela "a razão tem de conhecer a si mesma" (HEIDEGGER, 2019, p. 37) mas de uma forma que seus limites e, o que é o mesmo, sua finitude seja estabelecida. Dentro dessa nova fundamentação o que primeiro vem à mente é a denominada revolução copernicana. De fato, ela é o que marcou a história da filosofia como a "boa nova" kantiana, e a partir dela e do que ela significa para múltiplas interpretações e apropriações da filosofia kantiana várias linhas de pensamento surgiram. Para Heidegger a revolução copernicana foi entendida como fundamentação do conhecimento ôntico a partir do conhecimento ontológico. "Kant quer dizer com isto, o seguinte: nem "todo conhecimento" é ôntico, e, onde um tal conhecimento ôntico se apresenta, ele só é possível através de um conhecimento ontológico'." (HEIDEGGER, 2019, p. 30) É nesse sentido que Heidegger entende a distinção, também utilizada em sua obra, de *a priori* e *a posteriori* - sendo que a temática do conhecimento *a priori* não é uma temática reservada à teoria do conhecimento, como a recepção de Kant nos Neo-kantianos interpretava, mas a teoria do conhecimento é fundamentada numa nova problemática e fundamentação ontológica, isso é, metafísica: "A verdade ôntica regula-se necessariamente pela ontológica. Esta é novamente a interpretação legítima do sentido da 'viragem copernicana' Com essa viragem, Kant impele, por isso, o problema da ontologia para o ponto central." (HEIDEGGER, 2019, p. 34)¹⁵⁶ Outra distinção marcante para a filosofia trazida por Kant, que

¹⁵⁵ Apesar de Kant, a partir da interpretação de Heidegger, abrir o caminho para a ontologia fundamental, ele, como todo grande filósofo, foi uma espécie de sintetizador de sua época, mostrando e também estabelecendo o fundamento moderno em sua clareza. Por Kant ser também fruto de seu tempo, o tempo moderno, esse novo fundamento trazido por ele sofre um recuo, realizado pelo próprio autor, na mudança de edições da sua obra capital – recuo esse realizado pois, como se sabe, segundo Heidegger, o autor não soube lidar com o novo fundamento que estava estabelecendo – assim Kant também se estabeleceu como o autor moderno por excelência, dando abertura para o desenvolvimento do idealismo alemão. "A filosofia de Kant traz, pela primeira vez, para a clareza e a transparência de uma fundamentação, a totalidade do pensar e do ser-aí modernos. Desde então, tal fundamentação determina toda a postura do saber, as delimitações e os cálculos das ciências, do século XIX até o presente. Com isto, Kant ergue-se de tal modo acima de tudo o que o precedeu e do que veio depois, que também aqueles que dele se afastam, ou dele divergem, permanecem ainda dele totalmente dependentes" (HEIDEGGER, 2018c, p. 77 – 78)

¹⁵⁶ Portanto a viragem copernicana não é apenas uma troca de perspectiva onde passa-se a dar autonomia à razão na investigação do objeto, que antes apenas o seguia, mas essa virada de perspectiva só pode se realizar através uma mudança do que significa conhecimento em geral e objeto em geral, isso é, *metaphysica generalis*, ontologia. Um pouco antes Heidegger aponta que no interior da filosofia kantiana essa distinção de verdade ôntica e ontológica é a distinção entre verdade empírica e verdade transcendental, referindo-se diretamente a trechos da obra de Kant: "Se pertence à essência de um conhecimento a sua verdade, então o problema transcendental da possibilidade interior do conhecimento sintético a priori é a pergunta sobre a essência da

gostaríamos de delinear previamente na sua interpretação heideggeriana¹⁵⁷, é a distinção entre fenômeno e coisa em si (*noumeno*). A distinção é bem marcante na história da filosofia e, como se sabe, se trata da distinção das coisas como elas aparecem para nós, na nossa subjetividade, e como elas são na realidade fora da sua apreensão subjetiva: “reside também o experimento de uma contraprova da verdade que resulta dessa primeira apreciação de nosso conhecimento racional a priori, a saber, que ele só se aplica a fenômenos e deixa de fora a coisa em si, como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida.” (KANT, 2015, BXX) A interpretação heideggeriana dessa separação, que se baseia em uma colocação de Kant sobre ela no seu *opus postumum*, é de que o fenômeno é apenas a apreensão do ente a partir de um conhecimento finito, a abertura do ente enquanto (*als*) ente para o *Dasein*, mas isso não significa que ele seja outro da coisa em si, e essa não é algo atrás daquele. A inacessibilidade da coisa em si estaria no caráter finito do *Dasein* humano:

"O ente “no fenômeno” é o mesmo ente que o ente em si, e é apenas este. Só ele se pode tornar, enquanto ente, objeto, apesar de só o poder para um conhecimento finito. Neste caso, ele torna-se manifesto de acordo com o modo e a amplitude do poder receber e do poder determinar, dos quais dispõe um conhecimento finito. (...) No *Opus postumum*, Kant diz que a coisa em si não é um outro ente senão o fenômeno, ou seja, ‘a diferença entre os conceitos de uma coisa em si e de uma coisa no fenômeno não é objetiva, mas meramente subjetiva. A coisa em si não é um outro objeto, mas uma outra referência (*respectus*) da representação ao mesmo objeto’ (HEIDEGGER, 2019, p. 49-50)¹⁵⁸

Dentre o que Kant traz de novo em sua filosofia, a posição que o distingue como pensador, para Heidegger, entre os filósofos de seu tempo, destacaremos três pontos: 1) A radicalização da finitude, por conseguinte, a abordagem da transcendência – finitude deve sempre ser compreendida aqui em relação com o tempo¹⁵⁹, 2) o desenvolvimento ainda incipiente da temporalidade da existência - do *Dasein* - a *Zeitlichkeit*, a partir da sua relação com os entes no modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*); e 3) a recusa da lógica formal como fundamento último da filosofia – “Esta função metafísica central ela mesma abala,

verdade da transcendência ontológica. Trata-se de determinar a essência da ‘verdade transcendental’, ‘que precede e possibilita toda a verdade empírica’ B185. ‘Porque nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que perca, ao mesmo tempo, todo o conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objeto e, portanto, toda a verdade’ B87 (HEIDEGGER, 2019, p. 34)

¹⁵⁷ Voltaremos a ela no decorrer deste tópico, mostrando sua fundamentação

¹⁵⁸ Seguindo assim, a sua concepção de fenômeno dada no §8 de *Ser e Tempo*. Só temos os fenômenos, mesmo a aparência e aquilo que resiste a manifestação é parte positiva do fenômeno.

¹⁵⁹ Assim, segundo Heidegger: “O tempo, na unidade essencial com a imaginação transcendental, adquire a função metafísica central na *Crítica da Razão Pura* não porque o tempo funciona como “forma da intuição”, sendo inicialmente interpretado enquanto tal na *Crítica da Razão Pura*, mas porque a compreensão do ser se tem de projetar sobre o tempo a partir do fundamento da finitude do *Dasein* no homem” (HEIDEGGER, 2019, p. 242)

assim, o domínio da razão e do entendimento. Foi retirado da lógica o privilégio que na metafísica se lhe formou desde há muito. A sua ideia torna-se questionável.” (HEIDEGGER, 2019, p. 242).¹⁶⁰ Nesse tópico nos deteremos em mostrar como esse terceiro ponto sobre a ruína da lógica formal relaciona com o primeiro ponto sobre a finitude, ponto esse que, aos olhos de Heidegger é o ponto fundamental da nova fundamentação metafísica. Essa demonstração não poderá deixar de passar pela caracterização da lógica como orientada pela questão de determinação da coisa, de sua coisalidade, em termos heideggerianos, dos entes no sentido de subsistência (*Vorhandenheit*). É nesse sentido que se deve compreender essa colocação de Heidegger: “Trata-se da determinação filosófica da coisalidade da coisa, que Kant levou a cabo. A delimitação da essência da coisa não é um acessório contingente da filosofia de Kant, a determinação da coisalidade da coisa é o seu centro metafísico” (HEIDEGGER, 2018c, p. 77) A nova determinação da coisalidade da coisa é ligada intrinsecamente com o estabelecimento de uma nova lógica, a lógica transcendental, a partir da qual a lógica formal será fundamentada, e isso porque a determinação da coisa está historicamente ligada com o modo com o qual a lógica é estabelecida.

No começo do seminário de 1935/36, Heidegger faz um panorama histórico da investigação sobre a coisa no decorrer da história da filosofia. Esse panorama é muito importante para colocar o leitor em sintonia com os pressupostos históricos admitidos e não questionados na filosofia kantiana, e, de certa forma, a filosofia moderna como um todo. Destaca-se a questão de que a coisa é pensada a partir da proposição. Neste sentido: “A partir da essência da verdade como conformidade, torna-se necessário que a estrutura da verdade seja um reflexo da estrutura da coisa.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 51) Isso significa que, a proposição, classicamente formulada como junção do sujeito e do predicado pela cópula, reflete a estrutura da coisa pensada como coisalidade e propriedades. Isso não quer dizer que esse é o único modo de conceituar o *logos*, mas um modo específico que se tornou a posição-de-fundo da lógica tradicional. “Na medida em que segundo parece, com ligeireza e desprevenidamente, nos dirigimos às coisas e dizemos que elas são um suporte de propriedades, não somo nós que vemos ou falamos, mas uma antiga tradição histórica.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 57) Vamos agora, delinear os pressupostos dessa tradição que pensa

¹⁶⁰ Por esse motivo, mesmo uma lógica transcendental parece ser um contrassenso: “Se a essência da transcendência se funda na imaginação pura ou, mais originariamente, na temporalidade, então a ideia da “lógica transcendental” é precisamente um contrassenso; especialmente quando, contrariamente à intenção originária de Kant, é colocada sobre si mesma e tomada como absoluta.” (HEIDEGGER, 2019, p. 242) Porém, como já dito, não podemos esquecer que Kant permanece no horizonte de seu tempo, na modernidade, e a ruína da prevalência da lógica como um todo seria muito radical no seu horizonte histórico, apesar dele abrir caminho para a realização disso.

a proposição lógica como espelho da coisa, e isso é, seguindo a seu modo a sentença de Parmênides que iguala ser e pensamento.¹⁶¹

Heidegger faz uma boa recapitulação dessa tradição na primeira parte curso de 1928 sobre lógica¹⁶², que iremos brevemente expor agora. A lógica formal é uma teórica da inclusão, e isso quer dizer que “o predicado é o que é dito sobre ou como estando no que subjaz (subjacente/sujeito). Aqui, primeiramente, liga-se (à essa visão) a consideração trivial: o que pode ser dito de algo, corretamente – verdadeiramente – deve-se afirmar do sujeito (*esse de ratione subjecti*), isso é, ser contido nele” (HEIDEGGER, GA26, p. 39 parênteses nossos)¹⁶³ Assim, “uma sentença verdadeira significa que o predicado está dentro do sujeito, que o predicado é *incluído* pelo sujeito. Quem conhece completamente o sujeito, pode fazer todos os julgamentos verdadeiros sobre esse sujeito, ele só precisa explica-los”¹⁶⁴ (HEIDEGGER, GA26, p. 42 grifos nossos)¹⁶⁵ Claro que, aqui estamos lidando com o conceito tradicional de verdade como adequação (*adaequatio*), mas para além disso, e o que queremos salientar aqui, é que a essência da verdade é tida como identidade, identidade não só da proposição com a coisa, mas da coisa consigo mesma, e isso significa, do substrato com suas propriedades. Como afirma Heidegger: “Todas as proposições verdadeiras podem, em última análise, serem reduzidas a identidades, isso é, no fundo, toda proposição verdadeira é uma identidade, só que essa não é necessariamente explícita, mas em princípio toda verdade é uma identidade.” (HEIDEGGER, GA26, p. 48)¹⁶⁶ Isso só pode significar que “a essência da verdade em geral, isso é, a inclusão do nexa¹⁶⁷, reside na identidade. Ser-verdadeiro significa

¹⁶¹ “Pois o mesmo é pensar e ser” (PARMÊNIDES, 2013, p.14) Sobre a origem de toda a tradição filosófica e de sua confusão entre ser e ente, o que culminou na posição-de-fundo que iguala pensamento e realidade num movimento reflexivo, ver o comentário lapidar de Jose Trindade Santos ao poema de Parmênides: Cf. (PARMÊNIDES, 2013, p. 51-113)

¹⁶² Cf. *Fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz* (HEIDEGGER, GA26)

¹⁶³ No original: “was ausgesagt wird über ein Zu - grundlegendes, oder als in ihm seiend. Zunächst liegt hier die triviale Überlegung vor: Was über etwas, und zwar mit Recht — in Wahrheit — soll ausgesagt werden können, muß dem Subjekt zukommen (*esse de ratione subjecti*), d. h. ihm enthalten sein”

¹⁶⁴ Resumindo: “O enunciado como proposição, como o enuncia a ou b acerca de X, é o sítio da verdade. Na construção de uma proposição, quer dizer, de uma verdade simples, distinguimos o Sujeito, o Predicado e a Cópula; o objeto-da-proposição, o enunciado-da-proposição e a palavra de ligação. *A verdade reside no fato de o Predicado convir ao Sujeito e, sendo aquilo que lhe convém, ser posto e dito na proposição. A construção da verdade e os elementos dessa construção, quer dizer, da proposição verdadeira, estão em conformidade com aquilo por que a verdade, enquanto tal, se guia, ou seja, a coisa enquanto suporte de propriedades.* (HEIDEGGER, 2018c, p. 53) Grifos nossos.

¹⁶⁵ No original: “Ein wahrer Satz bedeutet ein Drinnensein des Prädikats im Subjekt, ein Eingeschlossenwerden des Prädikats vom Subjekt. Wer mithin das Subjekt völlig durchschaut, kann alle wahren Urteile über dieses Subjekt fallen er braucht sie nur auszuwickeln”

¹⁶⁶ No original: “Alle wahren Sätze sind letztlich auf Identitäten zurückführbar, d. h. im Grunde ist jeder wahre Satz eine Identität, nur daß sie nicht notwendig ausdrücklich zutage liegt; aber der prinzipiellen Möglichkeit nach ist jede Wahrheit eine Identität.”

¹⁶⁷ Inclusão do nexa aqui, se refere a teoria da inclusão do predicado no sujeito o nexa entre predicado e sujeito é dado pela inclusão.

ser-idêntico (...) a essência da verdade é a identidade (...) também a teoria da inclusão é uma teoria da identidade” (HEIDEGGER, GA26, p. 49)¹⁶⁸ Incluso nessa teoria está o fato de que se toda verdade reside na identidade formal de $A=A$, toda proposição futura sobre qualquer ente pode ser reduzida *a priori* a identidade formal. “Isso significa que todo conhecimento verdadeiro é, em última instância, conhecimento *a priori*.” (HEIDEGGER, GA26, p. 50)¹⁶⁹ Isso implica uma separação entre verdades originárias e verdades derivadas, as primeiras são identidades imediatas, sobre as quais não se pode dar razões, elas são verdadeiras em-si, as segundas são verdades que derivam das verdades originárias e podem ser reduzidas a essas numa análise, mesmo que essa análise seja feita numa progressão infinita, ou seja, em essência elas são identidades originárias: “Verdade é identidade. Em princípio é possível reduzir todas as verdades a identidades (originárias).” (HEIDEGGER, GA26, p. 61 parênteses nosso)¹⁷⁰ Aqui já deve ter ficado claro que, como base ideal de análise, como paradigma de todo conhecimento está o conhecimento divino, o conhecimento absoluto, esse seria o resquício de escolástica que reside na modernidade. Como diz Heidegger:

Para escolástica é o intelecto absoluto de Deus, que vale como veritas prima, como primeira verdade, e ao mesmo tempo como fonte de toda verdade. (...) *Sem o conhecimento e a compreensão dessas conexões, os problemas fundamentais da filosofia moderna permanecem completamente fechados.* A doutrina escolástica de Deus é não só a chave para a lógica de Leibniz, também a ‘Crítica da Razão Pura’ de Kant e a ‘Lógica’ de Hegel só podem ser apreendidas em sua força motriz própria a partir dessa perspectiva. Com isso não é dito, que essas filosofias se modelaram na Teologia e dela tomaram proposições emprestadas. *O sentido filosófico da orientação pela scientia Dei é que: ela funciona como construção do conhecimento absoluto, a partir do qual o conhecimento humano finito deve ser medido* (HEIDEGGER, GA26, p. 54)¹⁷¹ Grifos nossos.

A medida do conhecimento e da existência finita a partir da infinitude permanece na tradição moderna como posição-de-fundo. Um Deus que conhece todas as identidades que podem ser e todas que são em ato, pois elas dependem dele e ele de nada depende, isso

¹⁶⁸ No original: “Das besagt aber nichts anderes das Wesen der Wahrheit überhaupt, d. h. der inclusio des nexus, liegt in der Identität Wahrsein heißt Identischsein, inesse heißt idemesse. (...) Das Wesen der Wahrheit ist Identität (...) also ist die Inklusionstheorie eine Identitätstheorie.”

¹⁶⁹ No original: “Das heißt: alle wahre Erkenntnis ist letztlich apriorische Erkenntnis.”

¹⁷⁰ No original: “Wahrheit ist Identität; prinzipiell ist es möglich, alle Wahrheiten auf Identitäten zurückzuführen.”

¹⁷¹ No original: “Für die Scholastik gilt als veritas prima, als erste Wahrheit und d. h. zugleich als Quelle aller Wahrheit, der absolute Intellekt Gottes (...) Ohne Kenntnis und Verständnis dieser Zusammenhänge bleiben die Grundprobleme der neuen Philosophie völlig verschlossen. Die scholastische Gotteslehre ist nicht nur der Schlüssel zur Logik von Leibniz, auch Kants »Kritik der reinen Vernunft« und ebenso Hegels »Logik« werden nur von da her in ihren eigentlichen Triebkräften faßbar. Damit ist nicht gesagt, daß diese Philosophie sich an die Theologie angelehnt und von ihr Sätze entlehnt hätte. Der philosophische Sinn der Orientierung an der scientia Dei ist der: sie fungiert als Konstruktion einer absoluten Erkenntnis, daran die endliche, menschliche gemessen werden soll.”

significa que ele é o incondicionado, é o ideal de todo conhecer – e, em última análise, todas as coisas podem ser reduzidas a identidade que ele mesmo é, o absoluto $A=A$. Assim nós temos, a identidade do sujeito com seus predicados, que deve se adequar a identidade das coisas e suas propriedades, que por sua vez, devem se adequar a identidade divina como predicados dessa substância última – substrato de toda a realidade que foi, é, e será, o ente supremo (*Summum ens*): “Só no ideal da *simplicitas Dei* isso é, de certo modo, possível: aqui se une com a simplicidade absoluta o *totum* da *omnitudo realitatis* (a totalidade da realidade completa)” (HEIDEGGER, GA26, p. 85)¹⁷² A partir dessa exposição já se podem derivar os princípios da lógica formal, o princípio da identidade como princípio primordial, de onde se seguem o princípio da não contradição – onde nada pode contradizer a identidade, formulação negativa do princípio de identidade – do terceiro excluído – onde ou se está incluso no sujeito ou não – e da razão suficiente ou do fundamento – onde toda e qualquer coisa pode ser derivada e retro referida ao conhecimento infinito de Deus. Agora ganha uma nova luz e fundamentação a separação entre fenômeno e *noumeno* mencionada anteriormente. A coisa em si só pode ser acessada pelo conhecimento infinito da divindade, sendo ela mesmo confundida com ele, com o incondicionado, e o fenômeno reside no conhecimento limitado da finitude humana. Pois bem, como então Kant abrirá as portas para uma nova fundamentação da metafísica em que a finitude pode ser radicalizada, e em que a lógica formal, tal qual foi apresentada aqui, não será mais a disciplina onde reside o fundamento último da verdade? É essa pergunta responderemos a seguir.

Na lógica formal, onde tudo é um espelho da proposição “então, o ser vem ao pensamento? Nesse caso, deve o ente ser completamente e fundamentalmente tal, que possa ser determinado no pensamento.” (HEIDEGGER, GA26, p. 35)¹⁷³ A derivação de tudo a partir do pensamento claro e distinto, isso é, da adequação das coisas ao pensamento, é a posição fundamental da metafísica moderna. Como se sabe, essa definição é justamente a definição de dogmatismo, que o criticismo kantiano visa superar, acusando e mostrando que a tradição reside em uma ingenuidade ao estabelecer esse espelho entre pensamento e coisa, como se os nossos juízos falassem sobre a coisa em si. Kant como herdeiro de seu tempo não rompeu completamente com esse pressuposto, mas o abalou completamente - de modo que, segundo Heidegger, nem ele mesmo pode lidar com a radicalidade de sua descoberta. Esse

¹⁷² No original: “Das ist nur in gewisser Weise möglich im Ideal der simplicitas Dei: hier sind absolute Einfachheit und das totum der omnitudo realitatis vereinigt.”

¹⁷³ No original: “Kommt also das Sein nach dem Denken? Dann muß das Seiende durchgängig und grundsätzlich so sein, daß es lückenlos im Denken bestimmbar ist.”

abalo, que não se deu como uma completa ruptura do modo de pensar moderno, foi realizado pela elaboração kantiana da lógica transcendental. Heidegger se concentra em uma distinção por vezes passada muito apressadamente da lógica kantiana, a distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Claro que, a pergunta kantiana por excelência, “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” é, como deve ser, muito discutida em toda a literatura, mas o que Heidegger quer dar atenção é, um passo antes dessa pergunta, para a natureza dessa distinção, para que depois possamos seguir com Kant pela sua pergunta fundamental.

Kant afirma que nunca se sentiu satisfeito com a noção tradicional de juízo: “nunca pude satisfazer-me com a explicação que os lógicos dão de um juízo: segundo eles dizem, ele é a representação de uma relação entre dois conceitos. Sem querelar aqui com eles sobre o equívoco da explicação (...) observo apenas que aí não se determina *em que consiste essa relação*.” (KANT, 2015, B141 Grifos nossos) À insatisfação kantiana quanto a definição apenas formal dos juízos, sem a determinação quanto ao tipo de relação que eles estabelecem entre si em cada caso e, ainda, em que consiste essa relação em geral, isso quer dizer, determinar qual a natureza dessa relação entre conceitos, – o que possibilita essa relação – pode ser estendida à uma insatisfação quanto à análise, vazia de conteúdo, dos enunciados e de suas relações entre si que se estabeleceu como um dos fundamentos da lógica formal – a análise das tabelas de verdade. Longe de se jogar fora a pertinência dessas análises em certos casos, nelas não reside o que se tem de essencial sobre o *logos*, isso é, a relação entre pensamento e coisa, no fundo, mesmo sem conhecimento desse pressuposto, ela tem por base que essa relação já está pressuposta, de que o pensamento segue a coisa – enquanto conexão se sujeito e predicado = conexão entre coisa e propriedades – e se resume a análise formal de identidades de um pensamento que se vê como determinado *a priori* por uma identidade formal $A=A$.¹⁷⁴ A definição que Kant apresenta de juízo é: “juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção.” (KANT, 2015, B141) Nessa definição, a relação que Kant falou que permanecia indeterminada no conceito clássico, ganhou determinação, Heidegger observa: “Aqui, o juízo, enquanto atividade do entendimento, não é referido somente e em geral à intuição e ao objeto, mas *é a partir desta referência e precisamente enquanto ele é essa referência que sua essência é determinada*.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 201-202 Grifos nossos) Portanto, a definição kantiana já parte de uma relação que não consiste em mera relação e nexo de conceitos, mas a

¹⁷⁴ Heidegger chama esse proceder lógico de logística, isso quer dizer, o estabelecimento do pensamento matemático como modelo sobre o pensamento lógico – quando deveria ser o contrário – reduzindo a lógica à uma conta para se chegar ao verdadeiro. Cf. (HEIDEGGER, 2018c, p. 198-201)

determinação essencial é a relação do eu com o objeto fora do eu, objeto esse que deve ser dado a uma intuição. Podemos já observar o motivo de Heidegger acentuar essa nova definição de juízo, pois nela já podemos ver o movimento de transcendência tal qual Heidegger elabora – e que para ele já se encontra em Kant – ou seja, o movimento do *Dasein* de se projetar em direção à objeto, estar fora com o ente, submetendo-o novamente ao *Dasein* – ao seu campo de manifestação. Porém essa definição ainda não é suficiente para termos total clareza da nova concepção de transcendência heideggeriana, na verdade, ela é ainda muito incipiente, porém é um passo em direção a autêntica transcendência. Para podermos dar mais um passo adiante veremos a distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Assim, segue a definição de Kant:

Ou o predicado “B” pertence ao sujeito “A” como algo que já está contido (de modo oculto) neste conceito “A”; ou “B” se localiza inteiramente fora do conceito “A”, mesmo estando em conexão com ele. No primeiro caso eu denomino o juízo analítico, no segundo sintético. *Os juízos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito é pensada por meio da identidade*, e aqueles, ao contrário, em que essa conexão é pensada *sem identidade*, devem denominar-se juízos sintéticos. (KANT, 2015, B11) Grifos nossos.

Seguindo a citação acima, e dada a explicação que o juízo tem na tradição, percebemos uma estranheza, se a essência do juízo reside na identidade, como pode existir um juízo em que a conexão de sujeito e predicado é dada sem identidade? “O ponto de vista decisivo, a partir do qual é fixada a distinção entre juízos analíticos e sintéticos, é a referência da relação sujeito-predicado *enquanto tal, ao objeto.*” (HEIDEGGER, 2018c, p. 209) A referência ao objeto gera uma mudança no conceito geral de verdade, que para a tradição se concentrava numa conceituação perfeita, ou seja, no juízo analítico, com a adição da formulação kantiana de juízo sintético o objeto passa a ser o lugar da verdade. Na medida em que no juízo sintético se tem que acrescentar ao conceito algo que não se encontrava no conceito, digamos, “puro”, ele não se basta numa conexão inclusiva de sujeito-predicado, mas essa relação tem que ser referida ao objeto na medida em que este é dado na experiência para o sujeito – em outras palavras, existe algo na experiência que não pode ser conhecido *a priori* - apenas por conceitos - por mais perfeita que seja essa conceituação. E ainda, o próprio juízo analítico é retro referido ao sintético, ou seja, à dação do objeto na experiência, como seu co-determinante, na medida em que para se ter uma conceituação de um objeto, ele tem que ser dado para o sujeito em algum momento: “Se o objeto for representado apenas no seu conceito, e esse for posto como aquilo que é previamente dado, *então o objeto é, de certo modo, o*

padrão, mas o é apenas como conceito dado; (...) *Mesmo nos juízos analíticos, o objeto é codeterminante, mas é-o unicamente pelo seu conceito.*” (HEIDEGGER, 2018c, p. 209-210 Grifos nossos)¹⁷⁵ Apenas com essa distinção podemos começar a vislumbrar a já mencionada mudança que a filosofia kantiana realiza na tradição, pelo menos em um dos seus aspectos, o rebaixamento da primazia que a lógica formal tem em relação ao conhecimento. Pode-se ver que, trata-se aqui de uma formulação de juízo que tem em conta uma razão essencialmente finita, ou seja, ela não tem como modelo de seu conhecimento o conhecimento infinito divino. Sendo finita e partindo dessa finitude – isso é, não partindo ou tendo como pano de fundo a infinitude – a razão precisa da experiência para adquirir conhecimento sobre os objetos. Mesmo nos juízos analíticos, que eram o modelo dos juízos na lógica tradicional,¹⁷⁶ a verdade permanece referida aos objetos, portanto, o poder da razão é limitado pelo objeto, e ela não põe mais o objeto, mas o recebe. Fica ainda mais claro a mudança quando o juízo analítico *a priori* é tido como impossível, ou seja, como já dito, antes da experiência não se pode ter qualquer conceito dos objetos, a partir dos quais os juízos analíticos são feitos, então, nem a medida anterior de conhecimento perfeito permanece – já no intelecto infinito tudo está assegurado *a priori* e pode ser derivado de um conceito absoluto. Porém, se só temos a finitude, como nosso conhecimento poderá se determinar? Qual será a fonte de nossos conhecimentos se não podemos mais apelar para uma instância infinita? Para respondermos a essas questões, podemos passar a grande questão kantiana, a questão sobre os juízos sintéticos *a priori* – como Heidegger os interpreta – e, a partir dela, à fundamentação da lógica transcendental. Citamos Heidegger sobre os juízos sintéticos *a priori*:

Nos juízos sintéticos *a priori* que são problematizados, porém, trata-se ainda de um outro modo de síntese. Essa síntese deve aduzir algo sobre o ente que não seja criado empiricamente a partir dele. *Este aduzir da determinação ontológica do ente é um ligar-se previamente ao ente, sendo que a pura “ligação a..” (síntese) forma, primeiro que tudo, o “a que” e o horizonte dentro do qual o ente se torna experimentável nele mesmo na síntese empírica. E preciso lançar luz sobre essa*

¹⁷⁵ Pode-se observar claramente essa dependência que o juízo analítico tem em relação ao sintético nessa passagem de Kant: “A unidade analítica da consciência é inerente a todo conceito comum enquanto tal; quando, por exemplo, eu penso no vermelho em geral, eu me represento através disso uma propriedade constitutiva que (como característica) pode ser encontrada em qualquer parte e ser ligada a outras representações; assim, *somente por meio de uma unidade sintética possível previamente pensada posso eu representar-me a analítica*. Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é vista como pertencente a representações que, além dela, têm em si algo distinto; consequentemente, ela tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que meramente possíveis), antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência que ela torna em *conceptus communis* [conceito comum] (KANT, 2015, B134)

¹⁷⁶ É claro que, já desde a Aristóteles existe essa separação entre os juízos sintéticos e analíticos, mas ela era determinada pela conceituação tradicional de juízo, com a concepção kantiana eles ganham uma nova significação e a referencia ao objeto passa a os determinar. Sobre a concepção antiga e mudança ver: Cf. *O que é uma coisa?* (HEIDEGGER, 2018c, p. 196-210)

síntese apriorística na sua possibilidade. Kant chama de transcendental uma investigação que diz respeito à essência dessa síntese. ‘Chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori’ B25. O conhecimento transcendental não investiga, portanto, o próprio ente, mas a possibilidade da compreensão prévia do ser, isto é, ao mesmo tempo: a constituição ontológica do ente. *Ele diz respeito à ultrapassagem (transcendência) da razão pura em direção ao ente, de modo que a experiência se possa agora adequar pela primeira vez, a esse ente como objeto possível.* (HEIDEGGER, 2019, p. 32) Grifos e negrito nossos.¹⁷⁷

A grande descoberta kantiana, os juízos sintéticos *a priori*, aos olhos de Heidegger, são o que determina o conhecimento ontológico, ou seja, são o que determinam a relação do sujeito com o objeto. Essa relação deve, então, poder traçar antecipadamente uma determinação, isso é, uma limitação da possibilidade dos objetos de se manifestarem para o sujeito. Dessa forma, a lógica transcendental é uma lógica do possível, e Heidegger sempre enfatiza esse ponto em sua leitura de Kant, o problema da transcendência é o problema da possibilidade. Lembrando que, para fenomenologia, “acima da realidade, está a possibilidade” (HEIDEGGER, 2014, p. 130-131) o problema da transcendência é o seu problema filosófico por excelência. Uma nova mudança, de certa forma já delineada, ocorreu dentro do nosso caminho, se na noção tradicional de juízo o conceito era o lugar da verdade, na noção crítica de juízo seu lugar passou para o objeto dado, pois bem, nos juízos sintéticos *a priori* a verdade se encontra não mais no objeto empírico, *mas no seu modo de dação, no seu horizonte de manifestação* – por isso as vezes esses juízos são chamados por Kant de juízos de experiência. Assim, a lógica transcendental como lógica que trata “apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos aqueles conhecimentos que tivessem conteúdo empírico. Ela também se aplicaria à origem de nossos conhecimentos de objetos na medida em que esta não possa ser atribuída aos objetos,” (KANT, 2015, B80) fundamenta a lógica formal.¹⁷⁸ Os juízos sintéticos *a priori*, na medida em que são a origem do conhecimento de objetos, dizem respeito ao modo de ser desses objetos, a sua objetividade enquanto subsistência (*Vorhandenheit*). Como diz Cristina Lafont, Heidegger aclama o achado de

¹⁷⁷ Segue também a definição dada mais tarde no curso de 1935: “Transcendental é o que diz respeito à transcendência. Do ponto de vista transcendental, o pensamento é considerado do ponto de vista da ultrapassagem de si mesmo em direção ao objeto. A reflexão transcendental não se dirige ao próprio objeto, nem ao representar como mero representar da relação sujeito-predicado, mas à ultrapassagem em direção ao objeto e à relação com o objeto, enquanto esta *relação*” (HEIDEGGER, 2018c, p. 224) Importante salientar que a transcendência não é uma ultrapassagem em direção ao objeto como um sujeito isolado que sai de sua cápsula em direção ao objeto, mas é uma ultrapassagem em direção à relação que se tem com o objeto, é uma ultrapassagem em direção ao *entre*.

¹⁷⁸ “De acordo com a modificação da determinação da essência do pensar e do julgar, deve também modificar-se a essência da lógica que com eles se relaciona; ela deve ser uma lógica que concebe o pensar, exclusivamente, na sua relação com o objeto. Kant chama transcendental a esse tipo de lógica” (HEIDEGGER, 2018c, p. 224)

“Kant do sintético *a priori* que está no amago da sua revolução Copernicana, mas ele acha que a função especial (...) do sintético *a priori* não é uma questão que lida com alguns juízos específicos (na base das ciências positivas), mas lida com a compreensão de ser em geral”. (LAFONT, 2007, p. 105)¹⁷⁹ Para Kant, a compreensão de ser em geral é a subsistência (*Vorhandenheit*), então, os juízos sintéticos *a priori* tem a função de determinar a experiência em relação aos objetos em sua objetividade (ente enquanto subsistência). É nesse sentido que Heidegger diz no curso de 1935 sobre a coisa que a questão metafísica principal de Kant é uma nova determinação da coisalidade da coisa¹⁸⁰, de fato, com todas as mudanças que apresentamos aqui a coisalidade da coisa ganha uma nova determinação, ela passa a não ser apenas espelho da proposição, mas é tida em vista em seu sentido de ser, ganhando propriamente uma determinação que na tradição dogmática ficaria pressuposta e obscura.¹⁸¹ Novamente, gostaríamos de ressaltar o primado da finitude do modelo kantiano, na medida em que nossos juízos tem que ser referidos à experiência de dação do objeto, ele tem que se dar do modo como, através dos juízos sintéticos *a priori*, nossa razão os possibilita, ou seja, eles são sempre como possibilitamos que apareçam para nós, pelo nosso filtro racional finito, como fenômenos.¹⁸² Somente uma filosofia da finitude pode ser autenticamente transcendental, pois não sendo o incondicionado, mas necessitando ir em direção a ele,

¹⁷⁹ No original: “Heidegger welcomes Kant’s discovery of the synthetic *a priori* that is at the core of his Copernican revolution, but he thinks that the special function and status of the synthetic *a priori* is not an issue that concerns some specific judgments (at the basis of the positive sciences) but one that concerns understanding being in general.”

¹⁸⁰ A determinação completa da *Vorhandenheit*, como objetividade, é realizada por Kant na analítica dos princípios mais especificamente na parte do sistema dos princípios do entendimento puro. Desse modo, no *Kant e o problema da metafísica* Heidegger se atenta para a constituição do sujeito transcendental e a transcendência enquanto possibilitação da objetividade, e no *O que é uma coisa?* ele se atenta para a nova constituição de objetividade alcançada por Kant. Os dois dizem respeito a nova fundamentação que Kant realiza da metafísica, e a mudança que ele representa para a história da filosofia e para história humana em geral. Então um livro completaria a interpretação do outro, como afirmado no segundo livro: “A interpretação que se segue procura o que falta na obra Kant e o problema da metafísica (1929); Cf. o Prefácio da segunda edição, 1950. O título dessa obra não é rigoroso e, por isso, conduz facilmente ao equívoco de, com o ‘problema da metafísica’, se tratar de uma problemática cujo domínio é atribuído a metafísica. Todavia, o ‘problema da metafísica’ visa o fato de a metafísica enquanto tal ser digna de questão.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 162-163). Grifos nossos.

¹⁸¹ Como aponta Lafont: “Dado que os entes não são auto-identificáveis, temos que identificar quais entes estamos falando sobre para podermos distingui-los de outros entes. E não se pode fazê-lo a não ser que se tenha uma compreensão do que distingue esses entes de outros, isso é, uma compreensão que fornece os recursos para identificar os entes como o que eles são, isso é, em seu ser.” (LAFONT, 2007, p. 108)

No original: “given that entities are not self-identifying, one has to identify which entities one is talking about in order to be able to distinguish them from others. And one cannot do so unless one has an understanding of what distinguishes these entities from others, that is, an understanding that provides the resources to identify entities as what they are, that is, in their being.”

¹⁸² Demarcando também os limites da própria razão, sua finitude: “Na medida em que por conseguinte, os princípios contidos na razão constituem a possibilidade do conhecimento apriorístico o desvelamento da possibilidade do conhecimento ontológico tem de se tornar uma clarificação da essência a da razão pura. A demarcação da essência da razão pura, porém, é ao mesmo tempo a determinação distintiva da sua não-essência e, com isso, a demarcação e restrição (crítica) às suas possibilidades essenciais.” (HEIDEGGER, 2019, p. 32) Grifos nossos.

enquanto universal (ser), para determinar o particular (ente).¹⁸³ Como essa abertura proporcionada pelos juízos sintéticos *a priori* a partir da qual um objeto possível possa aparecer tem primazia em relação à um juízo que visa se adequar à um objeto que já apareceu – a verdade transcendental (ontológica) funda a verdade empírica (ôntica) – como fica, então, os princípios da lógica formal que fundamentavam a verdade como adequação? Isso é, já que verdade não é mais identidade, mas síntese de uma multiplicidade, o que acontece com o primado do princípio de identidade? E ainda, como a lógica transcendental fundamenta esses princípios da lógica formal? Chegando ao final do tópico iremos agora responder à essas perguntas.

Na lógica transcendental kantiana o primado da identidade dá lugar ao primado do princípio do fundamento. Como era o caso na lógica formal em relação ao princípio de identidade, agora o princípio de razão suficiente é o princípio do qual os outros serão derivados, ele é o princípio que expressa a transcendência. “Um juízo ou é analítico ou é sintético, quer dizer, tem o fundo de determinação de sua verdade ou no conceito dado do sujeito ou no próprio objeto.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 218) Para que a verdade seja inteiramente expressa em um juízo, ou seja, a condição de possibilidade desse juízo é que ele atenda com essas condições internas, condições que dependem do tipo de juízo e de onde vem sua verdade. No caso dos juízos analíticos, como apontado na antiga tradição, seu princípio é o princípio de identidade, expresso em termos negativos por Kant como princípio de não contradição, afinal, a condição para que o juízo analítico funcione é que o predicado não contradiga o sujeito do conceito em jogo naquele juízo. Assim, define Kant como o princípio supremo dos juízos analíticos: “Qualquer que seja o conteúdo de nosso conhecimento, e como quer que ele se refira ao objeto, a condição universal de todos os nossos juízos em geral, ainda que negativa, é a de que eles não se contradigam a si mesmos, pois do contrário eles não seriam nada em si mesmos (mesmo sem levar em conta o objeto).” (KANT, 2015, B190) Mas, como já antecipado, esse princípio é condição do juízo analítico, não é condição da verdade, isso é, da relação com o objeto na experiência – Kant diz que ele não passa “de um critério suficiente da verdade. Pois que nenhum conhecimento possa contradizer-lhe sem negar-se a si mesmo é algo que certamente faz desse princípio uma *conditio sine qua non*, mas não um fundamento de determinação da verdade de nosso conhecimento.” (KANT, 2015, B191) - podendo um juízo ser expresso sem contradição e ainda assim não condizer com a verdade da experiência: “A mera compatibilidade do sujeito e do predicado diz tão pouca

¹⁸³ Lembrando que, para Heidegger, foi Kant quem primeiro enxergou a diferença ontológica. Cf. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. (HEIDEGGER, 2012, p. 45-116)

coisa acerca da verdade do juízo, que uma relação sujeito-predicado pode, apesar da ausência de contradição, ser falsa ou totalmente desprovida de fundamento” (HEIDEGGER, 2018c, p. 218)¹⁸⁴ Bom, se um juízo analítico que não contradiga a si mesmo e expresse a identidade do conceito da maneira mais clara possível pode não corresponder a verdade, essa só pode ser assegurada nos juízos sintéticos.

Os juízos analíticos se relacionam com a verdade e com o objeto abstraindo do objeto e se direcionando para a relação sujeito-predicado, por sua vez, os juízos sintéticos *a posteriori* se relacionam com o objeto empírico dado na experiência, mas, ainda, os juízos sintéticos *a priori* tem a peculiaridade de *se relacionar com a relação que o objeto terá conosco*, - isso é, a subsistência (*Vorhandenheit*) - a antecipando, seja na forma de causa e efeito, substância e propriedades, etc. Se visa o “modo como o objeto é objeto do enunciado, ao modo como o enunciado representa antecipadamente o objeto, (...) O objeto encontra-se, de um certo modo, diante do olhar, e de um certo modo também o enunciado, porque é a *relação* entre o enunciado e o objeto que quer ser concebida.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 227) Se os juízos sintéticos fundam os juízos analíticos, que em última instância necessitam do objeto para conceituar o mesmo, e se os juízos analíticos se encontram necessariamente sobre o regimento do princípio de identidade, o fundado não pode condicionar o fundante, dessa forma os juízos sintéticos não podem estar sobre o regime do princípio de não contradição, devem, antes, fundar a verdade da identidade numa verdade além do erro e do acerto da mera adequação.¹⁸⁵ Essa relação de síntese entre o objeto, o sujeito e a relação que se estabelece

¹⁸⁴ Kant diz o mesmo que Heidegger, apontando que a verdade se encontra no objeto, e não nos juízos, sendo o princípio de não contradição, apenas válido para uma lógica formal: “Mesmo, porém, que não haja qualquer contradição em nosso juízo, ele ainda assim pode ligar os conceitos de um modo não correspondente ao objeto, ou mesmo sem que nos seja dado qualquer fundamento, quer *a priori* ou *a posteriori*, que legitimasse tal juízo. Um juízo pode, portanto, mesmo naquilo em que esteja livre de contradição interna, ser falso ou sem fundamento. Denomina-se princípio de contradição, pois, à proposição “nenhum predicado que contradiga uma coisa pode aderir a ela”, e se trata de um critério universal, ainda que negativo, de toda verdade. Também por isso, porém, pertence apenas à lógica, já que vale para os conhecimentos apenas enquanto conhecimentos, independentemente de seu conteúdo, e diz que a contradição os suprime e aniquila inteiramente.” (KANT, 2015, B190) É por esse motivo que Kant suprime a expressão “ao mesmo tempo” na formulação clássica do princípio, em que “algo não pode ser afirmado e negado de algo ao mesmo tempo do sujeito”, ocorre que a determinação de tempo diz respeito ao objeto da experiência e foge a determinação formal de ligação do sujeito com o predicado independente do objeto na experiência temporal. Diz Kant: “Ocorre que o princípio de contradição, como um princípio meramente lógico, não pode limitar o seu enunciado às relações de tempo, e por isso tal fórmula é inteiramente contrária ao propósito do mesmo” (KANT, 2015, B192) Como os juízos analíticos são fundados pelos sintéticos, a não contradição formal é derivada e não fundamenta a relação com o objeto na experiência. Assim, “Kant, na sua orientação para a essência não-originária do tempo, tem de negar ao ‘princípio de contradição’ o caráter temporal; pois é um contrassenso querer determinar na sua essência aquilo-que é originariamente o próprio tempo com a ajuda de um produto dele derivado.” (HEIDEGGER, 2019, p. 198) Sobre isso ver: Cf. (KANT, 2015, B190-193), (HEIDEGGER, 2018c, p. 219-220)

¹⁸⁵ Diz Heidegger: “Mas, nos juízos sintéticos, tenho que sair do conceito dado, para considerar, em relação com ele, qualquer coisa de totalmente diferente do que nele estava pensado, *relação essa que não é nunca uma*

entre eles – que por si só não está contida no conceito do objeto - é o que Kant chama de transcendência, seu fundamento é expresso no princípio supremo dos juízos sintéticos, que diz: “as condições de possibilidade *da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade *dos objetos da experiência*” (KANT, 2015, B197). Esse princípio, segundo Heidegger, expressa o ser-no-mundo, isso é, a transcendência enquanto a abertura entre *Dasein* e mundo a qual chamamos de experiência, e a qual não podemos sair, pois ao mesmo tempo em que a constituímos, ela nos constitui. Como diz Heidegger: “nós, homens, temos o poder de conhecer o ente que nós mesmos não somos, *apesar de esse mesmo ente não ser sido feito por nós*. Ser ente, no interior de um (...) aberto de entes, eis o que é estranho e não foi ainda explicado.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 303 Grifos nossos) Expliquemos, então, melhor, essa estranheza. O que causa estranheza na “boa nova” kantiana, é essa nova maneira de estabelecer a relação com o objeto a partir da transcendência, e isso significa, a partir da relação com a experiência, enquanto uma relação *possível* com a experiência *possível*, e não experiência meramente efetiva. Ao descrever a experiência – o objeto enquanto subsistência - em suas condições, Kant tem que descrever o sujeito transcendental em sua constituição *essencialmente finita*, como diz David Carr: “A questão da possibilidade da experiência é a questão do caráter transcendental (*transzendente Beschaffenheit*) do sujeito.” (CARR, 2007, p. 32)¹⁸⁶ Esse caráter transcendental é ao mesmo tempo que uma ação, ou um “poder”, do “sujeito” – do *Dasein* – é um possibilitador da experiência, e isso quer dizer que, *através do sujeito transcendental o objeto pode se manifestar como objeto, ele permite essa manifestação - dá as suas condições de possibilidade - ele deixa (Lassen) essa experiência ser o que ela é, sem que a experiência, ou os objetos nela, sejam reduzidos como meros efeitos dessa transcendentalidade do sujeito*. Assim, a transcendência do sujeito é essencialmente finita, não existe um padrão infinito e completo a partir do qual a finitude se mede como incompleta, mas a transcendência possibilita que o que ela não é e não pode ser se manifeste, que a coisa-em-si apareça como fenômeno.¹⁸⁷ Portanto, as condições descritas por Kant são

relação de identidade, nem de contradição, e na qual não pode ser examinada nem a verdade, nem o erro, do próprio juízo.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 231) Grifos nossos.

¹⁸⁶ No original: “The question of the possibility of experience is the question of the ‘transcendental character [transzendente Beschaffenheit] of the subject.’”

¹⁸⁷ Coisa em si, aqui, entendida à maneira heideggeriana, não como um além do fenômeno, mas como aquilo que no fenômeno não se reduz a ele, resiste a manifestação, pois é aquilo que representa o limite que é essencial à uma finitude. Se não estou em uma imanência com o absoluto, não sou parte dele, e não tenho como o ter como padrão de medida, algo existe que eu não sou, e que nunca posso ser, nem ter acesso, esse algo é a coisa em si. Isso significa ser finito. Essa é a finitude kantiana. Essa conceituação de finitude se radicaliza ainda mais quando, mesmo esse absoluto o qual não sou e não tenho acesso também é finito, essa é a significação da finitude em Heidegger – que não se encontra em Kant - ela só pode se desenvolver em uma noção radical de possibilidade e história.

condições da coisalidade da coisa e “ao mesmo tempo, essas condições são condições do ‘deixar estar diante’ (do objeto) e do experimentar; são, portanto, ações do sujeito.”¹⁸⁸ (HEIDEGGER, 2018c, p. 301 Grifos e parênteses nossos) O que Heidegger quer enfatizar aqui é justamente esse *entre*, dessa relação sujeito-coisa da qual estávamos tratando durante todo esse tópico, esse *entre* é a transcendência e é a essência da experiência. “Como é tal coisa possível? É possível somente porque as condições de possibilidade da experiência (espaço, tempo, como intuições puras, e as categorias, como conceitos puros do entendimento) são, ao mesmo tempo, condições do ‘estar-diante’ dos objetos da experiência.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 303) É possível observar que na explicação deste *entre* que é a transcendência, nos encontramos em um círculo, na medida em que quando falamos de transcendência estamos falando do possível, *a experiência que é possibilitada pelo sujeito é ao mesmo tempo a realização das possibilidades do sujeito, é a liberdade de seu agir no mundo* – sendo no mundo está em jogo o próprio ser do *Dasein* e do mundo. Ainda, a investigação dessa relação que é a transcendência só é possível em meio a transcendência, não se pode sair dela, nem isolar o sujeito, pois ela também constitui o sujeito, é a essência do sujeito. Esse círculo é o que foi denominado na literatura heideggeriana como círculo hermenêutico, e – e esse é um ponto essencial aqui neste tópico – se configurando como um círculo lógico, que a tradição dominada pela lógica formal denominaria de círculo vicioso, ou argumento circular, Heidegger denomina no §32 de *Ser e Tempo* - sobre a compreensão de ser - de círculo virtuoso. Círculo esse que não se pode sair, já que não existe ideal perfeito de conhecimento, um fora do mundo - fora da dinâmica da transcendência – se trata de aprofundar cada vez mais nesse círculo, pois nele estão os segredos do nosso conhecimento.¹⁸⁹ Por isso, a

¹⁸⁸ Como diz Heidegger na conclusão de seu livro sobre a coisa em Kant: “Dissemos, no início, que a questão acerca da coisa era uma questão histórica; vemos agora, com mais clareza, de que modo isso é assim. A interrogação kantiana acerca da coisa pergunta pelo intuir e pelo pensar, pela experiência e pelos seus princípios, quer dizer, pergunta pelo homem. A questão ‘Que é uma coisa?’ é a questão ‘Que é o homem?’. Isso não significa que as coisas se reduzam a um resultado da atividade humana, mas, pelo contrário, quer dizer que o homem deve conceber-se como aquele que, desde sempre, ultrapassa as coisas, mas de tal modo que esse ultrapassar somente é possível na medida em que as coisas vêm ao encontro e, deste modo, permanecem justamente ela próprias, na medida em que nos remetem para alguém de nós mesmos e da nossa superfície. Na questão kantiana acerca da coisa, abre-se uma dimensão que se encontra *entre a coisa e o homem* e cujo domínio se estende para além das coisas e alguém do homem.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 305) Grifos e negrito nossos.

¹⁸⁹ “Mas ver nesse círculo um *vitiosum* e ficar em busca de como evita-lo ou, pelo menos, ‘senti-lo’ como inevitável imperfeição significa que se entende mal o compreender a partir de seu fundamento. Não se trata de ajustar o compreender ea interpretação a um determinado ideal-de-conhecimento, que ele mesmo nada mais é que uma anomalia de entendimento, deslocado na tarefa, em si legítima, de uma apreensão do subsistente, o qual por sua essência não pode ser entendido. O preenchimento das condições-fundamentais de um possível interpretar reside, ao contrário, em que não se desconheçam suas essenciais condições-de-execução. O decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto. (...) O ‘círculo’ no compreender pertence à estrutura do sentido, fenômeno que tem suas raízes na constituição existencial do *Dasein*, no compreender interpretante. O ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu ser ele mesmo tem uma estrutura ontológica de

precedência do princípio do fundamento sobre o de identidade, é o que uma lógica transcendental busca, sendo uma lógica que fundamenta os demais princípios lógicos sobre a transcendência, de modo que transcendência se iguala a fundar, isso é, dar razão.¹⁹⁰ Esse círculo é o que, na leitura heideggeriana, já aparece em Kant na sua filosofia transcendental, que, negando a primazia da lógica formal, abraça o círculo da experiência à explicitando em sua possibilidade. Essa explicitação se realiza em Kant na demonstração da transcendência enquanto unificação das faculdades do sujeito, da sensibilidade, imaginação e entendimento:

Os princípios devem ser demonstrados como aquelas proposições que fundamentam a possibilidade de uma experiência de objetos. Como é que essas proposições são demonstradas? Mostrando que essas mesmas proposições apenas são possíveis na base e na unificação dos conceitos puros do entendimento com as formas da intuição, espaço e tempo. *A unidade do pensamento e da intuição é, ela própria, a essência da experiência. A demonstração consiste em mostrar que os princípios do entendimento puro são possíveis graças aquilo que eles próprios possibilitam, a saber, a essência da experiência. Isto é um círculo manifesto, mas um círculo necessário.* Os princípios são demonstrados por um regresso àquilo que eles possibilitam¹⁹¹, na medida em que estes princípios não devem trazer à luz do dia senão este movimento circular, porque este movimento constitui a essência da experiência. (...) *A experiência é um acontecimento que, em si mesmo, origina um círculo e pela qual se abre aquilo que se encontra no interior do círculo. Mas este aberto não é senão um 'entre' – entre nós e coisa.* (HEIDEGGER, 2018c, p. 302-303) Grifos nossos.

Antes de passar para o próximo tópico recapitularemos brevemente os nossos passos até aqui, com vistas ao nosso plano geral do capítulo. Procuramos demonstrar a revolução kantiana ressaltada por Heidegger no âmbito da lógica, na recusa da lógica formal como modelo único de pensamento e de verdade culminando na formulação da lógica transcendental. Com isso a finitude na filosofia foi trazida à tona de uma maneira radical, de modo que ela aparece como suficiente em si mesma, ao contrário do que ocorria na tradição que a concebia como imperfeita, e sempre a relacionava à uma infinitude perfeita. Além disso,

círculo.” (HEIDEGGER, 2014, p. 433-435) Grifos nossos. Esse círculo é o círculo da história do qual não se pode sair em nome de uma verdade atemporal e eterna, como dito anteriormente, os entes já são desvelados historicamente sendo esse desvelamento parte dessa história e não se tem um campo das essências puras além dessa dinâmica circular e histórica. Como explicita Otto Pöggeler: “O paradoxo último desse nunca acabado movimento circular de pensamento está nisso, que a emergência da historicidade do pensamento é ela mesma historicamente destinada” (PÖGgeler, 1959, p. 629)

No original: Die letzte Paradoxie seiner kreisen den und doch nie unendlich geschlossenen Bewegung liegt darin, daß das Her ausstellen der Geschichtlichkeit des Denkens selber geschichtlich geschieht.

¹⁹⁰ Na medida em que eu explicito a dinâmica *a priori* em que o objeto é dado para mim, eu o dou fundamento, explico a sua razão no modo como esse objeto se dá para o sujeito.

¹⁹¹ Também, explicado de maneira mais clara: “Os princípios são proposições que fundamentam o que os demonstra e que estabelecem esse fundamento sobre o que os demonstra. Dito de outra forma: o fundamento posto por eles, a essência da experiência, não é uma coisa subsistente, em direção a qual possamos regredir e sobre a qual possamos, de seguida, permanecer.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 302)

gostaríamos de ressaltar a transcendência como uma investigação sobre o possível, ela é, simultaneamente, a possibilidade da experiência e a realização das possibilidades do *Dasein*.¹⁹² Vai nesse sentido, também, a interpretação que Heidegger dá a tese kantiana¹⁹³ “o ser não é um predicado real”, na medida em que no pensamento do “conceito de ser” de Kant, só reside a possibilidade, e o efetivo não faz parte do conceito, Kant foi o primeiro pensador a vislumbrar e expressar a diferença ontológica na filosofia.¹⁹⁴ Como resumo do que demonstramos nesse tópico podemos citar Heidegger sintetizando a revolução kantiana no pensamento: “em poucas palavras: o ser não é mais determinado a partir do puro pensamento.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 300) Para que essa declaração fique mais clara a partir do nosso enfoque aqui nesse primeiro capítulo, dizemos que, para Kant, *o lugar do ser não é mais o pensamento*.¹⁹⁵ Isso não quer dizer que ser e pensamento não estejam em relação, muito pelo contrário, a relação deles é justamente a problemática que a filosofia transcendental visa descrever. Deve se partir dessa relação, que deve ser pensada como *relação*, ou seja, *entre no mínimo dois elementos*, não a colocando em dúvida, como o que ocorre em uma filosofia que pensa o transcendental no sujeito, o imanentizando, levando-a a ter que lidar com o problema da prova do mundo exterior – pois se o incondicionado é o sujeito, a existência independente do mundo vira um problema para o pensar moderno.¹⁹⁶ O

¹⁹² Pode se dizer que aqui se trata de algo muito mais heideggeriano que kantiano, por mais que também em Kant se diz que a razão prática é pura, ou seja, é transcendental, a separação entre as funções teóricas e práticas da razão persiste, e não tem a mesma unidade que Heidegger apresenta na sua analítica. Um dos fatores da separação do transcendental teórico e o prático, segundo a interpretação de Heidegger, está na interpretação de Kant sobre a temporalidade, que será analisada nos tópicos a seguir.

¹⁹³ Cf. *A tese de Kant sobre o ser* (HEIDEGGER, 2008, p. 454-487)

¹⁹⁴ A partir da diferença ontológica, a coisalidade, o ser do ente como subsistência (*Vorhandenheit*), é visado como *possibilidade* e modo de expressão da coisa (ente) para que ela se mostre como aquilo que ela é – distinguindo assim, ser e ente. O pensamento radicado na finitude é o que *a priori* compreende esse modo *possível* de dação do ente, o *possibilitando* de se manifestar para si - portanto, não sendo mais o incondicionado que põe (*Stellen*) o objeto para si. Assim, esses *modos de compreensão da possibilidade de ser do ente* precisam ser investigados numa filosofia transcendental. Filosofia que naquele momento surge para descrever primeiramente o modo da subsistência como juízos sintéticos *a priori*.

¹⁹⁵ Ou, *o lugar do transcendental não é mais o pensamento*.

¹⁹⁶ Por Kant vir desse background, e como Heidegger mesmo aponta, e como ocorre com todo grande filósofo, não conseguir enxergar a grandeza e a extensão de sua revolução, Kant ainda se questiona sobre o mundo “exterior”, dizendo que é um “grande escândalo” da filosofia que ela ainda não tenha o provado. A própria filosofia kantiana mostra que o mundo exterior não precisa de prova, colocá-lo em questão é o grande escândalo filosófico, só o ente que tem mundo coloca em questão o mundo exterior. Por esse motivo Heidegger se irrita com a metáfora jurídica que Kant utiliza na *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, pois não se trata mais de perguntar com “que direito” posso aplicar as categorias aos objetos, se se parte dessa pergunta está se assumindo um pseudo-problema. Como nos diz David Carr: “uma questão que Heidegger articula em sua rejeição da “dedução” como procedimento jurídico. O grande insight de Kant foi, ou deveria ter sido, que não precisamos pedir permissão, por assim dizer, para aplicar as categorias a objetos ou relacionar a mente com o mundo. Perguntar “com que direito” fazemos isso é assumir um ônus de prova que tem suposições duvidosas e que não deveriam ser aceitas em primeiro lugar.” (CARR, 2007, p. 42) Para uma clareza maior dessa questão ver o artigo completo: *Heidegger on Kant on Transcendence* (CARR, 2007, p.28-41)

problema da transcendência, desvelado pela filosofia kantiana é o principal problema da fenomenologia – mesmo quando Heidegger diz que o seu único problema é a questão do ser, aí está o problema da transcendência, pois toda questão se trata da *relação* entre questionar e questionado¹⁹⁷, ou seja a questão do ser é a questão da *relação* com o ser – e Kant teria, então, a antecipado e tomado como ponto de partida a intencionalidade, como diz Carr: “Ao invés de partir da mente encapsulada, e depois perguntar como nós podemos sair dela em direção ao mundo, devemos começar com uma noção de mente que já está (i.e., *a priori*) fora de si mesma e no mundo”¹⁹⁸ (CARR, 2007, p. 38)¹⁹⁹ Assim, podemos responder uma das questões levantadas na introdução, a partir da demonstração realizada nesse tópico do novo paradigma kantiano, de que o ser não reside mais no pensamento – sendo necessária uma separação entre os dois - fica claro que se trata de descrever a relação *entre* pensamento e ser, *entre* sujeito e objeto, *entre* sujeito e mundo, em termos heideggerianos, *se trata de descrever e apresentar a relação entre duas temporalidades a temporalidade (Zeitlichkeit) do Dasein e a temporalidade (Temporalität) do mundo – depois reformulada como tempo autêntico (eigentliches Zeit). A autêntica filosofia transcendental tem que partir disso, de uma origem que deve ser, no mínimo, dupla, e que está em relação, sem que essa relação nos deixe perder de vista a diferença entre os elementos que constituem a relação.* A partir disso, já se pode delinear previamente algumas características e o horizonte do confronto de Heidegger com o idealismo alemão, que, de certa forma e de uma maneira muito mais sofisticada que a tradição anterior, retomou o paradigma moderno e o levou as últimas consequências. No idealismo volta-se ao pensamento da infinitude, numa proposta de colocá-la como imanente, determinando o ser pelo pensamento, sendo o pensamento seu *lugar* – o efetivo como a própria realização do conceito absoluto. Por esse motivo Heidegger se coloca como o

No original: “an issue Heidegger articulates in his rejection of the “deduction” as a juridical procedure. Kant’s great insight was, or should have been, that we don’t have to ask permission, as it were, to apply the categories to objects or to relate the mind to the world. Asking “by what right” we do this is to take on a burden of proof that has dubious assumptions and that should not be accepted in the first place.”

¹⁹⁷ Como expresso no §2 de Ser e Tempo quando Heidegger expressa a estrutura formal da pergunta pelo ser. Cf. (HEIDEGGER, 2014, p. 39-49)

¹⁹⁸ Ainda sobre estabelecer a relação entre a noção de *a priori* como intencionalidade: “O insight de Heidegger é que, se a teoria do *a priori* de Kant deve ter algum significado, deve ser mais do que uma designação do que pertence à mente, com exclusão do objeto e do mundo. Deve consistir na afirmação de que a *Gegenstandsbeziehung* (relação com o objeto) - intencionalidade - é essencial para a própria mente, não algum fato externo sobre ela que precisa ser provado.” (CARR, 2007, p. 39) Parênteses nossos.

No original: “Heidegger’s insight is that if Kant’s theory of the *a priori* is to have any significance, it must be more than a designation of what belongs to the mind, to the exclusion of object and world. It must consist in the claim that the *Gegenstandsbeziehung*—intentionality—is essential to the mind itself, not some external fact about it that has to be proved.”

¹⁹⁹ No original: “Rather than starting with the encapsulated mind and then asking how we can get out of it to the world, we must begin with a notion of mind that is already (i.e., *a priori*) outside of itself and in the world.”

autêntico herdeiro de Kant, que leva adiante o fundo revolucionário do pensamento kantiano, abafado pelo idealismo alemão e pelas escolas neo-kantianas contemporâneas à Heidegger.

Colocando um pouco de juízo de valor pessoal na análise dessa interpretação heideggeriana, mas longe de querer medir o quão fiel ou não Heidegger é de Kant na sua interpretação – pois tal pretensão é impossível para a hermenêutica filosófica, na medida em que não existe o “Kant puro”, mas só suas leituras e recepções históricas²⁰⁰ - acreditamos que o que foi exposto aqui neste tópico está em grande parte fiel à filosofia kantiana, digamos, ortodoxa, principalmente no que diz respeito às questões apresentadas sobre a lógica formal e a lógica transcendental. Porém, acho que Heidegger passa longe de uma interpretação ortodoxa kantiana - seja lá o que isso signifique - quando afirma que Kant pretendia fundar uma ontologia com seu projeto crítico, claro que, para Heidegger essa ontologia é a própria ontologia fundamental. Parece que isso está muito mais ligado ao projeto de Heidegger do que o de Kant, na medida em que para Heidegger, como já explicitado em tópicos anteriores, a ontologia é algo incontornável em qualquer filosofia.²⁰¹ O próprio Kant afirma algumas vezes no interior de sua vasta obra que a sua intenção é sim fundar a metafísica sobre bases mais seguras, para que ela possa se estabelecer como, tal qual ele diz, uma ciência rigorosa. Só que, a partir daí, afirmar que essa metafísica deveria se estabelecer como a ontologia fundamental seria ir um pouco longe na leitura de Kant, visto que ele disse que não queria ter nada que ver com ontologia.²⁰² O próprio Heidegger confessa a, como ele a denomina, “violência” de sua interpretação no prefácio à 2 edição do *Kantbuch*, de 1950.²⁰³ Nos parece muito mais

²⁰⁰ Mesmo quando Kant fala de si mesmo e de sua filosofia, ele é apenas mais um intérprete de sua obra.

²⁰¹ Como diz Heidegger no §3 de *Ser e Tempo*: “O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral” (HEIDEGGER, 2014, p. 57)

²⁰² Cf. (KANT, 2015, B303) Claro que, Kant compreende ontologia de modo diferente que Heidegger, mesmo assim, nos parece que afirmar que Kant estava na direção da ontologia fundamental que Heidegger elabora é um passo muito além na interpretação que queira se atentar ao texto. Até mesmo porque, Heidegger não faz uma interpretação tão exaustiva da dialética transcendental quanto faz da analítica, reservando aquela apenas alguns comentários, assim como com a segunda Crítica, que poderia trazer problemas à interpretação de Heidegger na medida em que nela se está em jogo, de certa forma, o infinito no homem. Mas sabemos que Heidegger em suas interpretações rebaixa a importância da exegese textual em nome de uma hermenêutica que visa compreender o horizonte de sentido a partir do qual o autor se situa e se expressa, e assim, compreender o autor “melhor que ele próprio”.

²⁰³ Em uma passagem lapidar do curso de 1928 – portanto, anterior ao *Kantbuch* – supracitado Heidegger demonstra a ingenuidade que é buscar uma interpretação que não seja violenta: “Mas é assim com toda filosofia autêntica. Só na pseudo-filosofia existe unanimidade – isto é, na ralé. Seria, portanto, uma concepção completamente equivocada da essência da filosofia se alguém acreditasse que poderia finalmente destilar 'o' Kant e 'o' Platão calculando e equilibrando habilmente todas as versões de Kant a ou todas as interpretações de Platão. Faria igualmente pouco sentido com Leibniz. O que sairia nesses casos seria algo morto. O “Kant em si” é uma ideia que vai contra a essência da história em geral e ainda mais contra a história filosófica. O Kant histórico é sempre apenas aquele que se revela em uma possibilidade originária de filosofar - apenas em parte, se quiserem, mas uma parte autêntica, que em si traz o todo para sua efetuação. (HEIDEGGER, GA26, p. 88)

apropriada a colocação de Heidegger em *Ser e Tempo* sobre a filosofia kantiana: “Sua lógica transcendental é uma lógica-de-coisa *a priori* do domínio de ser da natureza.” (HEIDEGGER, 2014, p. 55) Mas como a discussão do domínio da natureza, isso é, da coisalidade da coisa no sentido da subsistência, não pode deixar de ter como contraface uma teoria do sujeito - para dar conta da resposta sobre a coisa Kant teve que perguntar pelo ser do sujeito, pergunta essa que na interpretação de Heidegger não foi levada às últimas consequências, pois se fosse, levaria a uma analítica existencial. Dito isso, parece que à recepção kantiana nos neo-kantianos, a quem Heidegger visava se contrapor na época de publicação de seus livros sobre Kant, não cumpre o papel de ser mais ortodoxa que Heidegger, focando demasiadamente na lógica transcendental – e na segunda crítica - e deixando à estética um espaço muito menor no *corpus* kantiano. Isso se desenvolve numa leitura das críticas como uma teoria da experiência, uma epistemologia,²⁰⁴ que mais tarde delegará à tradição filosófica a figura de Kant como aquele que “matou a metafísica”. Veremos no próximo tópico que, para Heidegger, e acreditamos que também para Kant, essa relação é invertida, ou seja, a lógica está a serviço da estética. Essa prevalência da estética sobre a lógica é consequência direta da finitude do sujeito kantiano, e, também, de sua revolução copernicana. Como apresentado e predelineado neste tópico, na interpretação heideggeriana, nada mais longe do kantismo do que enfatizar a lógica como o foco e fundamento de sua filosofia, mesmo sendo essa lógica a lógica transcendental, o intuito é mostrar que essa lógica não se basta por si só, ela precisa de “algo” a mais para se sustentar, ela precisa que o objeto se dê para ela, para que ela seja uma descrição das funções receptoras desse objeto – sem que, por ela ser primeiramente receptora, ela deixe de ter a espontaneidade necessária para que a relação entre sujeito e objeto aconteça.

Para terminar o nosso posicionamento sobre a relação Heidegger-Kant, gostaria de delinear muito brevemente algo que ainda não foi tratado na literatura, pelo menos não de

No original: “Aber so steht es mit aller echten Philosophie. Nur über die Scheinphilosophie herrscht Einstimmigkeit — des Pöbels nämlich. Daher wäre es eine völlig irregeleitete Auffassung des Wesens der Philosophie, wollte man glauben, man könnte schließlich durch ein geschicktes Verrechnen und Ausbalancieren etwa aller Kantauffassungen oder aller Platointerpretationen >den< Kant und >den< Plato herausdestillieren. Ebenso wenig Sinn hätte das bei Leibniz. Was in solchen Fällen herauskäme, wäre etwas Totes. Der >Kant an sich< ist eine dem Wesen der Historie überhaupt und erst recht der philosophischen Geschichte zuwiderlaufende Idee. Der geschichtliche Kant ist immer nur der, der sich in einer ursprünglichen Möglichkeit des Philosophierens offenbart, — nur zu einem Teil, wenn Sie wollen, aber einem echten Teil, der in sich das Ganze zur Auswirkung bringt.”

²⁰⁴ Infelizmente, seria sair muito do tema do texto fazer uma digressão confrontativa das interpretações de Heidegger e dos neo-kantianos, embora tal confrontação seja muito interessante e frutífera. Aqui, vamos nos contentar com esse resumo sinteticamente bruto das diversas interpretações neo-kantianas, para salientar a posição heideggeriana frente a elas, que será de ajuda quando, mais tarde, será feita a confrontação com a recepção de Kant no idealismo alemão. Importante salientar que Heidegger também se apropria e se inspira nessas escolas neo-kantianas, principalmente de Rickert e Lask. Sobre isso ver o livro *Em Busca de uma Teoria do Sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger* de Jose Resende. Cf. (RESENDE, 2013)

modo extensivo como com os outros temas, mas que pode trazer bons frutos as investigações sobre a relação dos dois autores.²⁰⁵ A figura kantiana que, a meu ver, se aproxima mais do *Dasein* heideggeriano aparece na terceira crítica, se trata da análise que Kant faz do gênio. O gênio é aquele que consegue produzir a obra de arte a partir da imitação da natureza, mas que essa imitação não é uma mera cópia da natureza, mas uma criação singular de uma segunda natureza, sendo que essa criação imitadora não consegue ter sua regra formulada por conceitos. O gênio precisa, então, ter a sua regra de produção da obra de arte dada pela própria natureza, já que não pode buscar isso na razão, isso significa que, o gênio é aquele que tem acesso direto ao incondicionado, porém não, claro, à totalidade dele e nem se confundindo com ele. A natureza, usa o gênio como veículo para expressar-se como obra, e o gênio é o receptáculo que possibilita o incondicionado se manifestar através dele. Existe, portanto, uma dupla apropriação do gênio pela natureza e da natureza pelo gênio, que forma a obra de arte. Essa dupla apropriação e essa formulação do gênio como receptáculo do incondicionado é o que na obra kantiana me parece mais próximo, dadas as diferenças, daquilo que Heidegger estabelece com a relação do *Dasein* com o ser.²⁰⁶ Principalmente no pensamento tardio, quando Heidegger elabora a proximidade de pensamento e poesia, fica claro que tanto o pensamento como a poesia são veículos da linguagem como *sage* (*Sage*), e que a linguagem os detém, - e esses a recebem como um dom e a deixam expressar-se - não o contrário. Muito parecido com a relação do gênio com a natureza, onde a natureza que detém o gênio, dando a regra de sua produção a ele, e ele não tem poder nenhum sobre ela, inclusive, não conseguindo elaborar a origem de seu dom em conceitos. Mais interessante ainda é que, apesar de Heidegger se utilizar do poeta como uma espécie de modelo da relação do *Dasein* com o ser, - com algumas diferenças em relação ao pensador - tanto Kant como Heidegger se aproximarem quando estão escrevendo sobre arte, e sobre a perspectiva do seu criador - já que, como é notório, na análise da obra em si os dois se distanciariam enormemente. Infelizmente os seminários de Heidegger sobre a terceira crítica permanecem ainda inéditos - à serem lançados no volume 84.2 da *Gesamtausgabe*. Até a sua publicação não temos como saber de Heidegger foi por esse caminho ou não, mesmo assim, acho que é um caminho possível de ser estabelecido.

²⁰⁵ Os únicos trabalhos que, até onde eu sei, tocam nesse tema da relação de Heidegger com a terceira crítica, mas de modo distinto do que vou delinear aqui, são os livros de Philippe Lacoue-Labarthe *A Imitação dos Modernos. Ensaio Sobre Arte e Filosofia* e Leonardo Amoroso *Da Kant a Heidegger Saggi di estetica*. Cf. (LABARTHE, 2000) (AMOROSO, 2017)

²⁰⁶ Eu busquei mostrar todas as nuances da figura do gênio e sua relação com o incondicionado dentro da terceira crítica no artigo *A impossibilidade da produção do sublime pelo gênio em Kant*. Cf. (NOGUEIRA, 2022, p. 50-66) Porém, a relação com o *Dasein* heideggeriano ainda está para se realizar em algum momento futuro.

Vamos agora passar a mais uma problemática frutífera para essa futura confrontação, que é palco para diversas interpretações distintas na literatura sobre Kant, e que é abordada de forma totalmente diferente pela interpretação heideggeriana e pela recepção de Kant nos pós-kantianos até o idealismo alemão.²⁰⁷ Como já indicado, a transcendência só pode ser completamente determinada pela unidade das faculdades, sendo ela a essência da experiência. Porém, antes de tocarmos na unidade das faculdades, que acontece no esquematismo transcendental, primeiro temos que apresentar como Heidegger lê as faculdades kantianas, e como ele as relaciona com os existenciais do *Dasein* – não em termos totalmente iguais, mas análogos. Portanto, antes de vermos a transcendência operando em sua unidade, temos que ver seus elementos separados, igual faz Kant. Esse será o tema do próximo tópico.

1.4 A co-originalidade unitária das faculdades

A doutrina das faculdades é de grande importância na obra de Kant e de seus herdeiros, a partir de como ela foi constituída, reformulada pelo próprio Kant, e depois criticada pelos pós-kantianos gerou diferentes filosofias. É de suma importância saber que neste tema reside um ponto essencial para a filosofia pós Kant, e por conseguinte, para qualquer confrontação com o idealismo alemão. Seguindo o que alcançamos com a conclusão do tópico anterior, a transcendência como o entre homem e coisa se realiza na junção de sensibilidade e entendimento. Para que se possa descrever essa relação com o objeto, se necessita de uma teoria do sujeito, é na doutrina das faculdades que se encontra a teoria do sujeito kantiano. Por esse motivo ela é de suma importância para Heidegger, pois se trata da analítica do *Dasein* em modelos kantianos. Além disso, é na maneira que Heidegger lê as faculdades que está o ponto central do modo como a transcendência operará para ele, isso é, ele já enxerga na transcendência kantiana um modo ainda obscuro e incipiente de relação de duas temporalidades, ou pelo menos uma abertura para tal, e essa leitura da transcendência está retro referida pela maneira como ele lê as faculdades na *Crítica da Razão Pura*. Portanto, para compreendermos totalmente a tese central do *Kantbuch*, a tese de que a imaginação é a faculdade raiz dos dois ramos de conhecimento humano, sensibilidade e entendimento, precisamos nos atentar para a interpretação heideggeriana das faculdades isoladas, para depois ver como a raiz dos dois ramos opera na sua união, a essência da transcendência.

²⁰⁷ Aqui, ficaremos delimitados em expor a interpretação heideggeriana. A interpretação pós-kantiana, assim como seus frutos no idealismo alemão e sua confrontação e comparação com a interpretação de Heidegger será feita de maneira breve no 2 capítulo desse texto.

Como apresentado anteriormente, a revolução kantiana rebaixa a lógica formal como modelo da infinitude do conhecimento em nome de uma lógica transcendental finita. Essa finitude tem de aparecer, também, como intrínseca nas faculdades da mente. Pois bem, como isso se dá? O modelo de conhecimento infinito era um modelo de inclusão de predicados a sujeitos, sendo que a perfeição saberia incluir todos os predicados em um conceito perfeito, o conceito de absoluto, sendo ele mesmo esse conceito, em suma, o conceito de absoluto se autorrealiza. Esse conhecimento é tido na tradição como intuitivo, o *intuitus originarius* divino onde tudo que existe é apreendido em uma visão direto da eternidade (o *sub specie aeternitatis* de Espinosa, *Ética*, parte 5, prop.22²⁰⁸). A intuição divina é uma visão instantânea do todo, um “conhecimento que de uma só vez abrange o todo do tempo sem sucessão (...) como presente perante Deus, que tem previamente tudo presente perante ele. (...) Disso se segue que Deus reconhece nesse *intuitus* não apenas o que é *actu*, mas também a *contingentia* futura.”²⁰⁹ (HEIDEGGER, GA26, p. 56-57) ²¹⁰ Essa visão do todo feita de um só golpe é referida, dentro da filosofia kantiana, como a intuição intelectual, o poder de conhecer todas as coisas em si mesmas e poder antecipar todo conteúdo dos dados da experiência, pois é esse conhecer que põe e cria a experiência para si. A intuição intelectual não tem e não pode ter nada fora de si, a partir do qual ela possa se adequar, somente a intuição finita necessita de uma abertura para algo que não é ela, e para o qual ela tem de se adequar. Mais sobre essa questão da intuição intelectual será tratada posteriormente nesse texto, pois, como é notório, o idealismo alemão parte da intuição intelectual, e sua formulação é bem distinta no interior do pensamento dos seus diferentes autores – por exemplo, em Fichte ela é finita – mas um ponto

²⁰⁸Em Deus, no entanto, existe necessariamente uma idéia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano do ponto de vista da eternidade. (ESPINOSA, 2015, p. 553)

²⁰⁹ Esse ideal de conhecimento infinito intuitivo é a medida para o conhecimento humano, como foi explicitado no tópico anterior. Pode se ver que o modo de tempo que reside na medida ideal é a presença: “Mas essa ideia de conhecimento decorre da eternidade de Deus. Eterno é o que sempre é tudo ao mesmo tempo: *totum simul*, a *aeternitas* é a *mesura temporis*. Mas a própria eternidade é inferida da *immutabilitas*, *simplicitas*. Portanto a construção é a seguinte: *simplicitas-immutabilitas-aeternitas-intuitus praesens*. O que é essencialmente imutável não pode ser alterado por uma adição de novos conhecimentos. O que é imutável é eterno, e como tal deve ter tudo ao mesmo tempo livre de mudança. Portanto, o modo de conhecer do ente absoluto deve ter o caráter do *intuitus praesens (omnia sibi praesentialiter subjiciens)*” (HEIDEGGER, GA26, p. 72)

No original: “Diese Idee der Erkenntnis aber folgt aus der Ewigkeit Gottes. Ewig ist, was immer alles zumal ist: *totum simul* Die *aeternitas* ist die *mensura temporis*. Die Ewigkeit selbst aber wird abgeleitet aus der *immutabilitas*, der *simplicitas*. Die Konstruktion ist demnach folgende: *simplicitas — immutabilitas — aeternitas — intuitus praesens*. Was seinem Wesen nach unveränderlich ist, kann nicht durch Zuwachs von Erkenntnissen sich verändern. Was unvergänglich ist, ist ewig und muß als dieses Alles veränderungsfrei zumal haben. Daher muß die Erkenntnisart des so absoluten Seienden den Charakter des *intuitus praesens* haben. (*omnia sibi praesentialiter subjiciens*)”

²¹⁰ No original: “Der *intuitus* meint einen direkten Anblick, d. h. eine Erkenntnis, die in einem Schlag die ganze Zeit ohne Nacheinander umfaßt. (...) als vorliegend vor Gott, der alles gegenwärtig vor sich vor-handen hat. (...) Hieraus folgt also, daß Gott in diesem *intuitus* nicht nur das *actu* Seiende, sondern auch die *nobis contingentia futura* erkennt.”

em comum é que ela é o que põe o absoluto. Com essa concepção ideal de pensamento divino, no qual, como mostrado anteriormente, a lógica formal leva como medida, tem, de maneira um tanto estranha, nada a ver com pensamento, mas sim com intuição. Assim, como diz Heidegger sobre a natureza do lógico, só agora fica “claro como o conceito de conhecimento está mais uma vez conectado com a ideia do ente supremo e de seu ser. *Intuitus e identitas como características essenciais da verdade e do conhecimento - o 'lógico' no sentido mais amplo - são extraídos da simplicitas Dei como o ideal orientador.*” (HEIDEGGER, GA26, p. 85 Grifos nossos)²¹¹ Assim, a potência do pensamento, a característica que segundo a tradição relacionaria o homem com Deus, é, segundo a filosofia kantiana, na verdade, a característica mais intrínseca à sua finitude, pois só o ente que precisa de pensamento é finito, Deus não pensa, ele apenas intui. Ao menos essa é a interpretação que Heidegger dá para as faculdades kantianas, contrariando as interpretações do idealismo alemão e dos neokantianos – polemica que é um dos temas do debate que Heidegger teve com Cassirer – que viam na imaginação uma abertura do homem para a infinitude. Para explicitar essa dinâmica entre intuição, conhecimento divino, conhecimento finito e pensar, diz Heidegger no *Kantbuch*:

A essência do conhecimento humano finito é explicitada por um contraste em relação à ideia do conhecimento divino infinito, do ‘*intuitus originarius*’. No entanto, o conhecimento divino, não enquanto divino, mas enquanto conhecimento em geral, é intuição. A diferença entre intuição infinita e intuição finita consiste, então, em que a primeira, no seu imediato representar do singular, isto é, do ente único e singular na totalidade, traz pela primeira vez esse ente ao seu ser, auxiliando-o no seu surgimento (origo). *O intuir absoluto não seria absoluto se estivesse remetido a um ente já subsistente, em adequação ao qual o intuível se tornaria pela 'primeira vez acessível. O conhecer divino é aquele representar que cria no intuir, pela primeiríssima vez, o ente intuível enquanto tal. Contudo, como intui imediatamente o ente na totalidade' percebendo-o pura e simplesmente de antemão' ele não necessita do pensar. Portanto, o pensar' enquanto tal já é o selo da finitude. O conhecer divino é 'intuição (pois todo o seu conhecimento deve ser intuição e não pensamento, que supõe limites)’*B71 (HEIDEGGER, 2019, p. 41-42) Grifos e negrito nossos.

Portanto, “podemos dizer negativamente: o conhecimento finito é intuição não criadora. (...) Por conseguinte, a finitude do conhecimento humano tem de ser procurada primeiramente na finitude da intuição que lhe é própria.” (HEIDEGGER, 2019, p. 42) Nesse sentido, a arquitetura da razão finita deve, de acordo com sua finitude, ser toda estabelecida tendo em vista o primado da intuição, pois é ela que dá a origem de todo o conhecimento – na medida em que o objeto deve ser dado ao sujeito pela intuição. Claro que, o primado da

²¹¹ No original: “deutlich, wie wiederum der Erkenntnisbegriff mit der Idee des schlechthin Seienden und dessen Sein zusammenhängt. Intuitus und identitas als Wesenscharaktere der Wahrheit und Erkenntnis — das >Logische< im weitesten Sinne — sind geschöpft aus der simplicitas Dei als dem leitenden Ideal”

intuição é importante de ser ressaltado, para Heidegger, pois a intuição pura é espaço e tempo. Kant seria, então, o primeiro a vislumbrar a temporalidade a partir dela mesma, isso é, não a medindo a partir da eternidade, mas a estabelecendo a partir de si mesma, isso é, determinando seus limites – como limite negativo em relação ao *intuitus originarius* - fundando a razão e construindo a arquitetura do conhecimento puro tendo ela como seu alicerce. Heidegger enfatiza que essa primazia da intuição é confirmada pelo próprio Kant pois é o que aparece logo na primeira frase da *Estética transcendental*, embora, segundo ele, essa frase seja demasiadamente subvalorizada: “Quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, *e a que todo pensamento como meio se dirige*, é a intuição.” (KANT, 2015, B33 Grifos nossos)²¹² Outra característica da intuição ressaltada por Heidegger, que gostaríamos de salientar aqui é que primazia da intuição significa primazia da recepção, obviamente, já que a intuição humana não cria o objeto, mas, que tipo de recepção estamos falando? A intuição é primariamente um deixar-ser (*Sein lassen*) deixar que a coisa se manifeste tal qual ela é, o intuir e o intuível são ato e correlato da experiência, como diz Heidegger: “A intuição finita do ente não se consegue dar o objeto a partir de si mesma. Ela tem de o *deixar dar-se-lhe*. (...) *O carácter de finitude da intuição reside, por conseguinte, na receptividade*. A intuição finita, porém, não pode receber sem que aquilo que está para ser recebido se anuncie.” (HEIDEGGER, 2019, p. 43 Grifos nossos) É essencial que para que tudo o que se seguir a partir daqui se tenha em mente esses dois traços que Heidegger acentua na intuição: 1) a sua intrínseca finitude reside no seu carácter primariamente receptivo – o deixar-ser e 2) ela tem o primado sobre todo o constructo da razão pura humana. Deve se ter em mente que todas essas características são também sobre a temporalidade, como intuição pura, portanto é o tempo que como finita receptividade, deixa-ser o ente, o *possibilitando*²¹³ – o tempo reside pelo menos parcialmente na intuição, pois, como será visto posteriormente, sua essência completa está na dinâmica unitária das três faculdades, mas se pode dizer com segurança que, para a leitura de Heidegger, ele é majoritariamente intuição. *Como ressaltado por diversas vezes no tópico anterior, se a razão não detém o ser, e se esse não tem lugar na*

²¹² Ou, também sobre a primazia da sensibilidade se poderia citar o final da introdução: “A doutrina transcendental dos sentidos teria de pertencer à primeira parte da ciência dos elementos *porque as condições sob as quais todos os objetos do conhecimento humano são dados antecedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados*.” (KANT, 2015, B29) Grifos nossos.

²¹³ Heidegger chama o correlato desse deixar-ser a contraposição ou contrariedade: “Manifestamente o seguinte: que o ente pode vir ao encontro a partir de si mesmo, ou seja, que *se pode mostrar como algo que se contrapõe*. Mas se nós não nos apoderamos do ser subsistente do ente, então precisamente a remissão ao receber do ente exige que ao ente seja dada de antemão, e a todo o momento, *a possibilidade de se contrapor* (...) No deixar contrapor-se enquanto tal anunciasse algo que ‘está aí-contra’ (HEIDEGGER, 2019, p.. 87-88) Grifos nossos.

*razão, a razão só pode ser primariamente receptora, e isso é possibilitadora, do ser. Será visto depois que, mesmo a imaginação sendo a raiz dos ramos do conhecer, sensibilidade e entendimento, ela é mais receptividade que espontaneidade, ou seja, nela reside ainda a finitude – portanto, distinta da interpretação já mencionada de Cassirer – sendo mais intuitiva que criadora. O caráter produtivo da imaginação não significa que ela seja onticamente criadora, tal qual a intuição divina, mas ela é possibilitadora, ela abre possibilidades para que o ente se manifeste tal qual ele é – ela é ontologicamente possibilitadora, realizando a abertura para que o ser do ente, no caso a subsistência, possibilite o ente empírico.*²¹⁴

Agora que destrinchamos as características fundamentais da intuição, podemos passar às características do entendimento. O entendimento é a faculdade das regras, Heidegger lê essa função do entendimento como uma antecipação dos modos possíveis de intuir o objeto.²¹⁵ Se a intuição é a capacidade de recepcionar o ente, deixando que ele se manifeste, esse deixar que o ente se contraponha deve ser regulado pelos diversos modos de unidade com o ente. Como visto no tópico anterior, o julgar é uma união, Kant chama de ligação, de sujeito e predicado – nos juízos empíricos - ou seja, uma unidade, feita a partir de conceitos. Conceitos são sempre unidades, eles unificam numa abstração uma variedade de casos específicos: “Cada determinar de algo como algo (julgar) contém ‘a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum’ B377” (HEIDEGGER, 2019, p. 69) No caso dos conceitos empíricos essas unidades são extraídas da abstração feita de uma comparação empírica de objetos, mas isso não pode ser válido para os

²¹⁴ Essa contraposição do ser do ente, a “pureza” que possibilita o ente empírico se manifestar, é articulada por Heidegger com a noção de nada, pois, como sabemos, a nada é a manifestação do próprio ser. Isso que se contrapõe ao sujeito, Kant diz que não pode ser nenhum objeto específico, mas o objeto em geral, o X, isso é, aos olhos de Heidegger a coisalidade da coisa, a objetividade - que falamos no tópico anterior - o modo de ser a subsistência (*Vorhandenheit*). Subsistência que deve, por sua vez, estabelecer-se a partir de si mesma, trazendo a sua legalidade consigo, que é possibilitada pelo sujeito que a recebe. Assim, Heidegger articula as faculdades com a nada: “Unicamente numa faculdade de deixar contrapor-se de..., num voltar-se para... que forma, primeiro que tudo, uma correspondência pura, se pode realizar um intuir receptivo. *E que é que deixamos contrapor-se a partir de nós mesmos? Não pode ser um ente. Mas se não pode ser um ente, então é justamente um nada. Mas se o deixar contrapor-se de... for um manter-se no nada, o representar pode deixar contrapor-se, em vez do nada e dentro de si, um não-nada, isto é, algo como um ente, caso um tal ente se mostre precisamente de maneira empírica. Com certeza, esse nada não é o nihil absolutum. É preciso explicitar como é que esse ente se articula em sintonia com este deixar contrapor-se de... (...)*” “Ao destacar esta contrariedade, Kant reporta-se a um resultado imediato. *Ele não deixa de caracterizar mais detalhadamente a própria estrutura desta contrariedade. Atentemos para o seguinte: não se trata aqui de um carácter de resistência no ente, nem mesmo, por exemplo, do acometimento de sensações, mas da prévia contrariedade do ser. O elemento objetivo dos objetos “traz consigo” uma imposição (“necessidade”).* Através dela, tudo aquilo que vem ao encontro é de antemão obrigado conjuntamente a uma consonância, em referência à qual, primeiro que tudo, também se pode mostrar como algo dissonante. Nesta concentração prévia e constante na unidade reside, por conseguinte, um antepor-se da unidade.” (HEIDEGGER, 2019, p. 87-88) Grifos nossos.

²¹⁵ “Nosso entendimento, tomado em si mesmo, só pode pensar um objeto por meio de seus conceitos segundo sua possibilidade. Para reconhecer o objeto como atual, ele necessita da afecção pelos sentidos.” (HEIDEGGER, 2008, p. 478)

conceitos puros, que não podem ser derivados da experiência. As categorias só podem ser, então, as unidades essenciais, isso é elas são a forma das unidades possíveis dos conceitos empíricos – os possibilitando e fundando - o entendimento, assim, seria doador de unidades, nele reside todas as formas de unificação possíveis com a intuição. Essas unidades são prévias, *a priori*, elas antecipam e são os modos da intuição receber o ente, as regras do caráter receptor da intuição. Desta forma, afirma Heidegger que a ação conceitual de unificação “só é possível se ela já em si mesma *for conduzida através de um prévio ter em vista de uma unidade, sob cuja luz um unificar em geral seja possível* (...) O conceito puro já não precisa da criação de uma forma de conceito; ele mesmo é essa forma num sentido originário.”²¹⁶ (HEIDEGGER, 2019, p. 70 Grifos nossos) A função regradora do entendimento, é então contemplada a partir das possibilidades unificadoras do diverso recebido pela intuição, essas unidades possíveis são as categorias: "Pois bem, os conceitos puros (*conceptus reflectentes*) são aqueles que possuem por único conteúdo tais unidades reguladoras. Eles servem não apenas para a regra, mas, enquanto representar puro, fornecem, pela primeira vez e de antemão, algo regular." (HEIDEGGER, 2019, p. 89) Fora dessas unidades não é possível que o objeto se manifeste para nós como objeto (*Vorhandenheit*), a partir dessas regras se pode *antecipar* a experiência, sendo que nada pode contrariar essas unidades, pois são elas que determinam o possível da objetividade em geral.²¹⁷ Vemos que esse conceito de categoria kantiano, tal qual interpretado por Heidegger – que lhe chama de predicados ontológicos, pois dizem respeito ao ser do ente – é também o conceito de categoria expresso em *Ser e Tempo*, ou seja, os modos de legalidade e expressão possíveis dentro de um modo de ser específico do ente que não é conforme ao *Dasein*, no caso, a subsistência (*Vorhandenheit*), precisamente o modo de ser que Heidegger diagnostica na filosofia kantiana: As categorias “abrangem as determinações *a priori* do ente, nos diversos modos em que o ente pode ser referido e dito, no *λόγος*. O ente que cada vez a eles corresponde (...) como um que (*quid*, subsistência, no sentido mais amplo)” (HEIDEGGER, 2014, p. 147)

²¹⁶ Ainda: “O teor quiditativo desses conceitos é a unidade que respectivamente possibilita uma unificação (...) O entendimento puro fornece para si um diverso: *as unidades puras da unificação possível*. (HEIDEGGER, 2019, p. 70) Grifos nossos

²¹⁷ Diz David Carr sobre a objetividade das categorias, que é a problemática contida na *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, já mencionada no tópico anterior: “É sem sentido primeiro fazer uma lista das categorias e depois perguntar sobre sua possível aplicação a objetos, pois ‘essa aplicação ‘a objetos’, essa *relação-objetual* (*Gegenstandsbeziehung*) como tal, é constituída precisamente por elas.” (CARR, 2007, p. 32)

No original: “It is senseless to first list the categories and then ask after their possible application to objects, for “this application ‘to objects,’ this object-relation [*Gegenstandsbeziehung*] as such, is constituted precisely by them.”

Voltando à filosofia kantiana, se os conceitos em geral são unidades do múltiplo no uno e se as categorias são as formas possíveis de tais unidades, então um lugar privilegiado para que possamos observar tais formas de unificação nos é legado historicamente pela clássica tábua dos juízos. É nesse sentido que Heidegger vê a dedução kantiana das categorias através da tábua dos juízos, a partir da natureza e função unificadora dos conceitos como guia dessa derivação. Essa operação foi apontada pelos filósofos do idealismo alemão – e pós-kantianos em geral – como uma “pseudo” dedução, pois além de depender do legado histórico para realizar a dedução de algo que deve ser além do contingente, – pois a tábua dos juízos pode mudar com o passar do tempo – ela não deduz e não diz o motivo de precisamente se ter 12 categorias, e exatamente aquelas especificadas por Kant, ou seja, de dedução essa operação não tem nada. Heidegger também não fica satisfeito com essa derivação, embora tente justificar o motivo de Kant a ter realizado justamente deste modo. Outro motivo, mais convincente, para essa derivação é dado por Heidegger, porém para o analisar ainda precisamos seguir adiante na sua interpretação de Kant. Voltaremos, então, futuramente a outro motivo que Heidegger dá dessa dedução.

Porém, podemos realizar uma tentativa de extrair da interpretação heideggeriana outro motivo para essa “dedução”, formulando uma interpretação nossa para essa polêmica, a qual vamos apresentar agora. Heidegger enxerga em Kant uma antecipação do seu próprio projeto da ontologia fundamental, a filosofia kantiana seria uma explicitação do modo de ser da subsistência. Na fenomenologia os modos de ser são dados na experiência, o modo de acesso a eles é realizado pela experiência, essa é a significação da intuição categorial descoberta por Husserl – em Heidegger a intuição categorial é formulada como compreensão de ser. Os modos de ser, então, devem ser desvelados na experiência pelo *Dasein* que os deixa manifestar como ser dos determinados entes a cada vez em relação. Isso significa que os modos de ser não residem no *Dasein* de modo “inato”, tal qual uma interpretação tradicional das categorias as pensa, como categorias “mentais”. Para fenomenologia, antes, o modo de ser deve ser desvelado na experiência – um modo de ser que antes não se tinha acesso – para depois esse sentido de ser poder ser articulado em um *logos* que o expressa em palavras e juízos. Isso significa que, só se tem acesso as categorias após o desvelamento do modo/sentido de ser. As “determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de categorias” (HEIDEGGER, 2014, p. 145) são *possibilitadas* pelo modo de ser, no caso, a subsistência – no caso da manualidade (*Zurhandenheit*), por exemplo, o *logos* que a articula em palavras usa, obviamente, categorias diversas das usadas no modo de ser da

subsistência.²¹⁸ Isso significa que, os modos de ser são dados ao *Dasein*, que os recebe e os possibilita, na experiência, se o *Dasein* não teve a experiência que os desvelou, ele não tem acesso a eles. Heidegger teoriza sobre essas “experiências fundamentais” a partir das quais um modo de ser é dado ao *Dasein* pela primeira vez, são os acontecimentos-apropriadores, pois se trata de abrir uma gama de possibilidades novas de relação com o ente, um novo domínio do ente é aberto. Essas “experiências fundamentais” são possibilitadas por uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), tonalidades essas que se caracterizam por possibilitar uma relação do *Dasein* diretamente com o ser. No caso da subsistência, por exemplo, Heidegger descreve como ela foi possibilitada pela tonalidade afetiva fundamental do espanto.²¹⁹ Pois bem, se o próprio Heidegger vê nas categorias kantianas uma “lógica-de-coisa *a priori* do domínio de ser da natureza” (HEIDEGGER, 2014, p. 55) isso é, uma lógica do modo de ser da subsistência, elas só podem ser abertas por esse sentido de ser específico. *Se elas são possibilitadas por esse modo de ser, e esse modo de ser é possibilitado pelo acontecimento-apropriador que o desvela pela primeira vez, elas não podem ser deduzidas, elas são abertas e entregues de uma só vez pelo seer ao Dasein, através da compreensão de ser (intuição categorial)*²²⁰. Essas possibilidades de articulação do logos pelas categorias dadas por determinado sentido de ser, também não podem ser definitivas. Como o ser é histórico os sentidos de ser específicos também tem uma historicidade, o que significa que as categorias que utilizamos para expressar o ente em determinado sentido também são históricas, assim, não tem como ter uma lógica transcendental definitiva, deduzida definitivamente a partir de um fundamento seguro e absoluto. Em alguns textos da literatura o que estamos explicitando aqui é chamado de *a priori* histórico, seguindo este raciocínio, não tem como ter uma lógica definitiva, mas sempre diversas lógicas – sempre sujeitas a mudanças históricas - para os múltiplos sentidos de ser. Assim, quando se desvela um novo

²¹⁸ Para se citar como exemplo uma categoria do modo de ser da manualidade, o “para-quê”, ou “para algo” (*Um-zu*) que Heidegger utiliza para explicitar a manualidade em *Ser e Tempo*. Claro que essa categoria não poderia ser utilizada quando o ente referido é desvelado no sentido da subsistência, sob pena de *perder o sentido*, ou melhor, *é impossível tentar aplicá-la a outro modo de ser, pois quando se pensa nela, já se está pensando invariavelmente no modo de ser da manualidade*. Pois ela só “faz sentido” quando o ente é aberto no sentido de sua utilidade, que é *visado* na manualidade.

²¹⁹ Explicitado no curso de *Questões Fundamentais da filosofia – Problemas seletos de lógica*. (HEIDEGGER, 2017)

²²⁰ Aqui vale mencionar que o termo intuição categorial usa a palavra categoria por ela aparecer na fenomenologia husserliana ainda muito ligada a pretensões de fundamentação de uma lógica. O que Heidegger tira da intuição categorial é exatamente a dação do ser na experiência, e não o fato dela dar categorias, que, como vimos, são determinações de ser do ente possibilitadas pela abertura de sentido – o modo de ser - pela compreensão de ser. As categorias apareceriam, então, na filosofia de Heidegger, na interpretação e no discurso, (Cf. *Ser e Tempo* §32 HEIDEGGER, 2014, p. 421-434) que é a articulação do sentido de ser específico aberto pelo logos.

sentido de ser, a sua legalidade essencial, para usar um termo husserliano – mas que pode ser aplicado à filosofia de Heidegger – se abre já com uma “base” de categorias complexas que articulam o seu sentido, e depois essa “base” de categorias vai se alterando historicamente, a partir, por exemplo, das mudanças epocais do *seer*²²¹. Como visto anteriormente, Heidegger não contempla em sua filosofia possibilidade de uma origem determinada e segura, a partir da qual o todo pode ser deduzido num sistema filosófico completo. Então, aqui estaria a nossa resposta para o motivo de Kant não poder deduzir as categorias, e do porquê ele ter que apenas se apegar à história da lógica - a tábua dos juízos - para achar um guia que possa justificar as categorias, pois, embora Kant não saiba disso pelo motivo de ter vivido no pico da modernidade e seguido as diretrizes racionais da mesma, *as categorias não são deduzíveis*.²²² Se Kant é o autor que antecipou a fenomenologia heideggeriana, e com a formulação da lógica transcendental tirou a precedência da lógica formal na filosofia a colocando na dação da objetividade (subsistência) dos objetos possíveis, então as categorias dessa nova lógica não podem seguir as regras da lógica anterior. Ou mais bem formulado, ele não teria como achar o princípio para as deduzir pois não existe tal princípio, a origem - o *seer* - é o inefável, a sua lógica transcendental é um *salto* realizado para outra fundamentação da metafísica, a qual não se estabelece mais sobre a medida da anterior – por mais que Kant tente fazer isso a todo o tempo, inclusive, recuando em relação a algumas novidades de sua posição-de-fundo. Como base textual para essa interpretação, podemos citar dois trechos, o

²²¹ Importante ressaltar que essas mudanças categoriais não ocorrem só quando a época do *seer* se altera, podendo ocorrer em discussões dentro de um domínio de ente específico, como quando ocorrem entre cientistas, ou mesmo na filosofia, entre autores que compartilham uma mesma época do *seer*. Essas mudanças das categorias e do vocabulário que ocorrem em um determinado domínio do ente são abordadas por Heidegger em vários locais de sua obra. Aqui, vou me limitar em dar dois exemplos, o curso que usamos muito no tópico anterior *O que é uma coisa?* – em que Heidegger descreve a mudança que ocorre na física medieval e antiga para a moderna – e o texto *A época das imagens de mundo* – em que é descrito os traços essenciais dos projetos científicos e sua fundamentação: Cf. (HEIDEGGER, 2018c, p. 88-140) (HEIDEGGER, 2014b, p. 95-138). Mas, claro, essas mudanças não podem ser comparadas com a mudança ocorrida na alteração da época do *seer*.

²²² É interessante que, como diz Heidegger, embora Kant siga o paradigma moderno, como a intenção de realizar uma dedução das categorias, ele também vislumbra seus limites. Um exemplo textual, que corrobora com a nossa interpretação, é quando Kant diz expressamente que toda dedução não poderia ser realizada sem qualquer referência à experiência, ou seja, só a partir da experiência – onde realmente ocorre a dação do modo de ser à intuição de essências (compreensão de ser) – enquanto ilustração dos conceitos pode-se compreender e pensar em qualquer dedução. Assim, o outro guia de Kant para a dedução, além da histórica tábua dos juízos, é, como não poderia ser diferente, a própria experiência, em sua efetividade e possibilidade: “A dedução transcendental de todos os conceitos a priori tem, portanto, um *princípio ao qual toda pesquisa tem de ser direcionada*, qual seja: *que eles*, como condições a priori da possibilidade da experiência (seja da intuição que é neles encontrada, seja do pensamento), *têm de ser conhecidos*. Justamente por isso, conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência são necessários. *O desenvolvimento da experiência em que eles são encontrados, no entanto, não é a sua dedução (mas sim ilustração)*, pois aí eles seriam apenas contingentes. Sem essa referência originária à experiência possível, na qual todos os objetos do conhecimento se apresentam, a referência dos mesmos a um objeto qualquer não poderia ser de modo algum compreendida.” (KANT, 2015, B127 Grifos nossos)

primeiro quando Kant fala da lógica aristotélica, e sua característica de já ter “nascido pronta”: “Que a lógica tenha entrado nesse caminho seguro desde os mais remotos tempos é algo que se mostra no fato de que *desde Aristóteles ela não precisou dar sequer um passo atrás (...) É igualmente notável que até aqui ela também não tenha podido dar um passo sequer adiante e pareça assim, ao que tudo indica, estar concluída e completa.*” (KANT, 2015, BVIII Grifos nossos) Sabemos que o que o texto de Kant indica com essa passagem aparece em um contexto que não tem a ver com o que estamos argumentando, pois ele diz respeito a determinação e delimitação das ciências, mas, ao mesmo tempo ela demonstra essa característica um tanto “mágica” da lógica, que desde os tempos remotos nasceu completa e totalmente determinada, tanto que seu desenvolvimento depois da antiguidade é caracterizado por Kant como supérfluo. O motivo desse nascimento pronto da lógica “do nada” – conceitualmente, se formos usar o conceito de nada heideggeriano – é, como explicamos, o fato do sentido de ser subsistência ter sido desvelado, assim, seu logos já começar a se articular. Quando se abre um novo sentido de ser, ele já começa a se articular de maneira interpretativa – compreensão de ser, interpretação e discurso não são etapas separadas, mas ocorrem de maneira unificada - tendo, com isso, categorias próprias já prontas. A segunda passagem que podemos utilizar como alicerce do que estamos argumentando aqui, é a seguinte: “Por que, porém, nosso entendimento tem a propriedade de só produzir a unidade da apercepção a priori por meio das categorias, *e apenas desse exato modo e segundo esse exato número das mesmas, é algo que se pode explicar tão pouco quanto por que nós temos exatamente estas funções de julgar, e não outras, ou por que o tempo e o espaço são as únicas formas de nossa intuição possível*” (KANT, 2015, B 146 Grifos nossos) Assim, seguindo o nosso argumento, até Kant reconhece que é impossível saber o número exato de categorias, – o que torna o conceito de “dedução” das mesmas mais problemático – nem das formas da sensibilidade, justamente porque o modo de ser não pode ser deduzível, ele é dado para nós, e sendo a própria temporalidade-espacial é ele que é o fundamento – abissal - do pensamento e não o contrário, o que torna uma dedução dele a partir do pensamento impossível. Mais tarde veremos que, a outra razão que Heidegger dá para a dedução das categorias de Kant coaduna com a que acabamos de apresentar. Fica aqui, a nossa interpretação do motivo das categorias não terem propriamente uma dedução na filosofia kantiana, voltaremos agora às especificidades das faculdades da razão.

Pode-se observar que o entendimento, como faculdade de regras, regula a recepção temporal da intuição, ou seja, como dito anteriormente, mas que sempre é bom reforçar, o

entendimento *serve* a intuição.²²³ Como diz Charles M. Sheroover: ²²⁴ “Se, então, toda a informação vem até nós na forma temporal, se a função do entendimento é torná-la inteligível, então a função dos conceitos, como veremos, é estruturar a experiência temporal, estruturar o tempo humano” (SHEROVER, 1972, p. 52)²²⁵ Pelo que foi dito, o entendimento é, então, senhor da intuição empírica, pois sem ele nada de empírico poderia ser dado, unificado a partir de regras e conceitualizado, mas permanece servo da intuição pura - do tempo. Depois da descrição das faculdades, estamos salientando as duas faculdades em sua relação. E de fato, a relação entre elas é o que tem mais importância e é a sua essência, de modo que é difícil descrevê-las isoladamente, sem fazer referência uma à outra. Essa natureza intrinsecamente relacional das duas faculdades é expressa na famosa frase de Kant: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.” (KANT, 2015, B75) A relação de entendimento e sensibilidade é a transcendência, porém, ao ter em vista a relação não se pode embaçar a análise, descrição e especificação dos seus elementos *na sua distinção*. Como diz Kant, logo depois: “Ambas as faculdades ou capacidades também *não podem trocar suas funções*. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento.” (KANT, 2015, B75-76 Grifos nossos) O que queremos enfatizar aqui é que, para Kant as faculdades têm uma *diferença de natureza*, e não uma mera diferença de grau. Para explicitar melhor essa questão, citamos primeiramente o próprio autor:

A filosofia leibniz-wolffiana adotou por isso um ponto de vista inteiramente equivocado, em todas as investigações sobre a natureza e a origem de nossos conhecimentos, *ao considerar meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto, quando ela é na verdade transcendental e não diz respeito somente à forma da clareza ou obscuridade, mas sim à origem e ao conteúdo dos mesmos; de modo que não se trata apenas de conhecermos de maneira obscura a constituição*

²²³ Kant deixa essa precedência explícita em: “Desse modo, a analítica transcendental tem por importante resultado: que *o entendimento nunca pode conseguir mais, a priori, do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral; e, como aquilo que não é fenômeno não pode ser objeto da experiência, que ele não pode ultrapassar jamais os limites da sensibilidade, os únicos no interior dos quais objetos podem ser-nos dados*.” (KANT, 2015, B303) Grifos nossos. Ou, ainda: “*O uso desse conhecimento puro, contudo, baseia-se no seguinte, como sua condição: que nos sejam dados objetos na intuição aos quais aquele possa ser aplicado. Pois sem intuição todo o nosso conhecimento fica desprovido de objetos, e permanece então completamente vazio*. A parte da lógica transcendental, portanto, que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado, é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade. *Pois nenhum conhecimento pode contradizê-la sem perder ao mesmo tempo todo conteúdo, i. e., toda referência a algum objeto, portanto toda verdade*.” (KANT, 2015, B87) Grifos nossos.

²²⁴ Seu livro *Heidegger, Kant, & time*, é um ótimo comentário ao *Kantbuch*, apesar de ele por vezes pecar em kantianizar a filosofia heideggeriana, ele demonstra bem a confrontação com o enfoque na temporalidade.

²²⁵ No original: “If, indeed, all information comes to us in temporal form, if the function of understanding is to render it intelligible, then the function of concepts, as shall be seen, is to structure temporal experience, to structure human time.”

*das coisas em si mesmas, mas de não a conhecermos de modo algum; e, tão logo removamos a nossa constituição subjetiva, vemos que o objeto representado, com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuíra, não pode ser encontrado em parte alguma, nem poderá sê-lo, pois é justamente tal constituição subjetiva que determina a sua forma como fenômeno. (KANT, 2015, B62)*²²⁶ Grifos nossos

Esse é um assunto que faz parte central na querela dos pós-kantianos em geral contra Kant. E é esse o assunto central que falamos ser uma problemática frutífera para a filosofia kantiana, seus adeptos, e a filosofia pós Kant em geral, pois nela também está como uma consequência da questão trazida no tópico anterior sobre a transcendência do incondicionado ou da sua imanência, em suma, do seu lugar. Como guia dessa discussão, e para fugirmos da parcialidade de usar só comentadores e autores heideggerianos, nos referiremos a um artigo lapidar do conhecido Dieter Henrich, *scholar* do idealismo alemão e que está longe de ser considerado um heideggeriano, para tratar dessa questão – pretendemos mostrar também pela leitura dele que, o que ele critica na leitura heideggeriana, não está tão longe do que, na verdade, ela propõe, do que ela põe em jogo. Em seu artigo de 1951 “*Sobre a Unidade da Subjetividade*”²²⁷, que foi realizado para celebrar e resenhar a segunda edição (1950) de *Kant e o problema da metafísica*, ele se confronta com a interpretação proposta no *Kantbuch*. O tema principal do artigo é a diferença de natureza das faculdades e a sua unidade ou origem desconhecida. Como é lugar comum nas revisões da leitura heideggeriana, ele começa sua análise mencionando a falta de exegese de Heidegger e faz um panorama histórico da questão. Segundo ele, tem duas maneiras de se ler a “raiz comum, mas por nós desconhecida” (KANT, 2015, B29) dos dois troncos do conhecimento: A primeira é que “pode ser o caso que a frase em questão revele o caráter preliminar do sistema da *Crítica*, encorajando assim os sucessores de Kant a penetrar mais profundamente em seus princípios.” (HENRICH, 1994, p. 19)²²⁸ Henrich inclui nessa linha de leitura, claro, todo o idealismo alemão, mas também Heidegger. A segunda maneira de ler é que também pode ser o caso que a “raiz desconhecida” “é dita a partir da certeza de um *insight* de que a tarefa de revelar a raiz comum ultrapassa os limites

²²⁶ Kant também fala sobre isso na introdução da *Crítica da Faculdade de Julgar*: “‘É bem verdade que alguns filósofos, que de resto merecem todo louvor pela profundidade de seu modo de pensar, tentaram explicar essa diferença como meramente ilusória e reduzir todas as faculdades somente à faculdade de conhecimento. Mas é bem fácil mostrar, e já há algum tempo se compreendeu, que essa tentativa de introduzir unidade nessa diversidade das faculdades, embora empreendida num espírito filosófico autêntico, é inútil.’” (KANT, 2016, 206)

²²⁷ Cf. *On the Unity of Subjectivity* (HENRICH, 1994, p. 17-54) Aqui, utilizaremos a tradução deste artigo, por não termos acesso ao original, feita por Günter Zöller para o inglês que apareceu numa compilação de textos de Dieter Henrich sobre a filosofia de Kant em 1994 a qual temos acesso. Cf. *The Unity of Reason* (HENRICH, 1994)

²²⁸ Na tradução em inglês: “it could be the case that the sentence in question reveals the preliminary character of the system of the Critique, thus encouraging Kant’s successors to penetrate its principles more deeply. This is how Reinhold, Fichte, Hegel, and Cohen have interpreted it, and Heidegger takes it in this way as well.”

do conhecimento humano, e que o ‘talvez’²²⁹ apenas concede a possibilidade de que possa haver ser um primeiro princípio, embora não haja razão para supor que ele deva existir.” (HENRICH, 1994, p. 19 Grifos nossos)²³⁰ Essa segunda linha de leitura é a que parte do artigo visa, através da exegese histórica, mostrar ser a intenção de Kant, e o faz com êxito. Dieter Henrich mostra que com a teoria da multiplicidade de faculdades, Kant quer combater a tradição de sua época que, por ser amplamente influenciada pela filosofia de Leibniz e que tinha como seu expoente nessa época Cristian Wolff, concebe que todas as capacidades humanas devem ser derivadas de um princípio comum, a alma, que representa para si o universo: “‘Wolff assume uma potência básica e diz que a alma é a potência básica que representa o universo para si mesmo’ (...) Wolff foi levado a esse erro por definições incorretas de substância e faculdade e, portanto, da própria alma.” (HENRICH, 1994, p. 20)²³¹ As definições incorretas que estão referidas, são a confusão que se faz entre substância e seus acidentes em relação às faculdades, as faculdades são confundidas com a substância fundamentando seus acidentes, - e, de certa forma, produzindo seus acidentes - quando na verdade as faculdades são a relação da substância com seus acidentes. Nessa tentativa de fundamentar uma psicologia racional a partir da metafísica leibniziana, a alma era vista como uma mônada que detém em si o fundamento de toda a mudança, um “espelho do universo”, esse fundamento da mudança é a potência/poder que a substância deve ter internamente a si, no caso de Leibniz seria a pulsão, entelêquia ou apetite a partir dos quais a mônada consegue antecipar para si uma totalidade a re-presentando para si: “Como esta potência só pode consistir na produção de estados internos da substância, deve ser capaz de compreender muito em uma unidade, (...) e deve satisfazer a condição de interioridade pura. A substância é, portanto, em sua essência, poder representacional.” (HENRICH, 1994, p. 22)²³² Já que cada mônada detém em si o poder e fundamento da mudança e se o universo é relação entre múltiplas mônadas, cada mônada individual deve conter em si todas as relações do universo

²²⁹ O “talvez” aparece na sentença completa de Kant quando ele fala da raiz comum: “A título de introdução ou antecipação, parece suficiente dizer que há dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam ***talvez*** de uma raiz comum, mas por nós desconhecida; quais sejam, a sensibilidade e o entendimento, os objetos nos sendo dados por meio da primeira, mas pensados por meio do último.” (KANT, 2015, B29) Grifos e negrito nossos.

²³⁰ Na tradução em inglês: “is spoken from the certainty of the insight that the task of revealing the common root reaches beyond the limits of human knowledge, and that the “perhaps” merely concedes the possibility that there might be such a first principle, though there would be no reason to assume that it had to exist”

²³¹ Na tradução em inglês: “Wolff assumes a basic power and says the soul is a basic power that represents the universe to itself (...) Wolff was led to this mistake by incorrect definitions of substance and power, and thus of the soul itself.”

²³² Na tradução em inglês: “Since this power can only consist in the production of inner states of the substance, it must be capable of comprehending much in a unity, (...) and it must satisfy the condition of pure interiority. Substance is thus in its essence representational power.”

em potência, sendo cada uma um “espelho do universo” as relações entre elas estão necessariamente em harmonia - a harmonia pré-estabelecida. Essa metafísica deve ter como seu fundamento tal “poder fundamental” único, pois a substância unívoca e *idêntica a si* sendo o *incondicionado* deve conter em si o fundamento da mudança - pois se contivesse em algo exterior a ela, ela não seria o incondicionado – e esse fundamento deve ser idêntico a ela. Se houvessem mais de um poder, a substância não seria idêntica a si mesma, então toda multiplicidade de poderes deve ser reduzida a um poder fundamental que os condiciona.²³³ “Pois a *assunção de várias potências* que determinassem o sujeito em diferentes direções em sua busca pela atualidade/realidade levaria imediatamente a *diferentes sujeitos*, o que *contradiria a essência da alma como substância*.” (HENRICH, 1994, p. 22 Grifos nossos)²³⁴ Novamente, como se pode ver, o princípio basilar de todo esse raciocínio é o *princípio de identidade*, em relação ao qual o princípio de razão suficiente pode ser derivado – a alma como o poder fundamental idêntico a substância é a razão suficiente de toda a mudança nesta, isso é, seus acidentes. Como explica Henrich:

A alma, portanto, percebe, imagina, lembra, nota, compara, forma conceitos, julga, infere, aspira e detesta, e livremente se determina a fazer ou não fazer por meio de um único e mesmo poder. Todas essas determinações ou faculdades específicas da alma são apenas modificações de seu poder. Deve-se distinguir nitidamente essas modificações (meras funções possíveis) da potência, sendo esta aquela que contém em si razão suficiente para a atualidade de uma ação. (HENRICH, 1994, p. 22)²³⁵

Em sua maioria Cristian Wolff não diverge dessa linha de raciocínio, e é contra ela que Kant quer argumentar a multiplicidade de poderes/potências - no seu caso, as faculdades da razão.²³⁶ Qualquer leitor de filosofia kantiana já pode antecipar as críticas que serão levantadas a esse modelo, que se trata de uma petição de princípio absurda. Tal posição filosófica se baseia em pressupor da multiplicidade de efeitos, nesse caso multiplicidade de faculdades humanas, uma causa única, tudo isso pois sob a base está um pensamento que não

²³³ Não podemos deixar de, após esse grosso recorte e resumo da metafísica leibniziana, nos referir aos clássicos textos onde o leitor pode ter um aprofundamento do que foi brevemente apresentado nestas linhas: Cf. *A monadologia e outros textos*. (LEIBNIZ, 2009), *Discurso de metafísica* (LEIBNIZ, 2004), *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias: G. W. Leibniz: Traduções Inéditas e Estudos* (LEIBNIZ, 2022)

²³⁴ Na tradução em inglês: “For the assumption of several powers that would determine the subject in different directions in their striving for actuality would immediately lead to different subjects, which would contradict the essence of the soul as substance.”

²³⁵ Na tradução em inglês: “The soul therefore perceives, imagines, remembers, notices, compares, forms concepts, judges, infers, aspires and detests, and freely determines itself to do or not do through one and the same power. All these specific determinations or faculties of the soul are only modifications of its power. One must sharply distinguish those modifications (mere possible functions) from the power, the latter being that which contains in itself sufficient reason for the actuality of an action.”

²³⁶ Claro que Kant não é o primeiro a realizar essa crítica, mas é ele que nos interessa aqui. Todo o desenvolvimento histórico da crítica à Wolff pode ser acompanhado no artigo de Dieter Henrich.

quer trair a lei da identidade. Como explicitado no tópico anterior, se trata da pressuposição da identidade de um ente divino e perfeito, que serve de medida ideal para o pensamento, do qual tudo deve ser derivado. A confusão é que a escola leibniziana precisava pressupor essa unidade, que eles não conseguiam provar, para depois ver toda e qualquer mudança e faculdade como derivada dela. O que acabava por acontecer era que um dos “poderes da alma” humana era considerado como mais fundamental que os demais, na maioria das vezes era a faculdade de conhecimento ou a faculdade de representação. Isso configura uma inversão e confusão no raciocínio da relação da substância com seus acidentes, pois os diversos “poderes da alma” humana seriam justamente os frutos da relação da substância com seus acidentes, assim toda e qualquer faculdade que se descubra é ela também um *efeito*, e não a causa – a própria substância. Assim, a pressuposição que, por exemplo a faculdade de representação é a mais fundamental, ou a faculdade de desejar, é uma mera arbitrariedade sem fundamento, dos efeitos se postula a causa. E ainda, essa faculdade de representação – ou qualquer outra que tenha precedência sobre as demais - não poderia ser nem concebida se no horizonte do pensamento que a postula, já não estivesse como pressuposto que tal faculdade deveria existir.²³⁷ “Apesar de sua capacidade de pensar, o sujeito pode não ser uma substância, mas, para colocá-lo em termos categóricos, um acidente ou poder que receberia o fundamento de sua atualidade de um ser substancial não idêntico à faculdade cognitiva, pelo menos não à nossa.” (HENRICH, 1994, p. 29)²³⁸ A crítica à toda essa pressuposição, claro, também tem a ver com o assunto principal discutido no tópico anterior, a finitude da razão kantiana. Como vimos, a tradição moderna que foi fundada no alicerce da lógica formal tem o princípio de identidade como seu guia fundamental, identidade que é a identidade ao absoluto, essa identidade, já foi mostrado, é a mesma que guia o pensamento que postula uma faculdade fundamental – ou um princípio fundamental - a partir do qual todas as demais faculdades derivam. Pois bem, essa faculdade ou princípio fundamental, no pensamento moderno, tem de residir no sujeito, pois é a partir do *cogito* que se tem o *fundamentum inconcussum* de todo

²³⁷ Como diz Henrich: “Kant se opõe com razão a esse procedimento para fornecer a derivação necessária de faculdades do poder único, argumentando que nada mais é do que a exibição de um fator comum. Ela consiste simplesmente em mostrar para uma dada faculdade que a *vis repraesentativa universi* está de fato nela contida, mas não estabelece que a *vis repraesentativa universi* não possa ser pensada sem que se ponha a respectiva faculdade.” (HENRICH, 1994, p. 22-23)

Na tradução em inglês: “Kant rightfully objects to this procedure for providing the necessary derivation of faculties from the one power, arguing that it is nothing but the exhibition of a common factor. It simply consists in showing for a given faculty that the *vis repraesentativa universis* indeed contained in it, but it does not establish that the *vis repraesentativa universi* could not be thought at all without positing the respective faculty.”

²³⁸ Na tradução em inglês: “Its capacity for thinking notwithstanding, the subject might be not a substance but, to put it in categorical terms, an accident or power that would receive the ground of its actuality from a substantial being not identical with the cognitive faculty, at least not with ours.”

conhecimento. Mas como já explicitamos, para Kant o incondicionado não está no sujeito, pelo menos não em sua maioria, pois Kant realiza uma divisão no incondicionado, ainda remanesendo um resquício de suprassensível (infinito) no sujeito – que aparece principalmente na segunda Crítica²³⁹ - mas a interpretação heideggeriana visa radicalizar a finitude, e vê nela a verdadeira revolução kantiana. O preço a se pagar por essa finitude é de o sujeito nunca poder conhecer completamente a si mesmo. Existe sempre uma lacuna entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental, pois o sujeito tem a experiência de si mesmo sempre como fenômeno, nunca podendo alcançar o conhecimento pleno de si como noumeno.²⁴⁰ Assim, o conhecimento da “alma” como plena totalidade do sujeito - em sua unificação de sujeito empírico e sujeito transcendental - é, como se sabe, impossível, como toda totalidade é impossível de ser conhecida por uma razão finita. Assim a ideia de alma e a disciplina fundada nessa ideia, a psicologia racional – parte clássica da *metaphysica specialis* – é tratada na *Dialética transcendental* e não pode ser fundamentada em um método crítico, só podendo existir se, de pronto, for postulada dogmaticamente, como faz a tradição leibniziana. Seguindo uma leitura heideggeriana, observamos que essa lacuna entre sujeito empírico e transcendental não é apenas a impossibilidade de uma razão finita dar conta de clarificar-se plenamente a si mesma, mas também é consequência do fato de uma existência (*Dasein*) que por ser fundamentalmente temporal - e isso significa, poder-ser – não pode ser apreendida ao modo de uma quiddidade, uma subsistência (*Vorhandensein*). Mas, obviamente, essa segunda característica não é completamente clara ao próprio Kant, que se limita em mostrar a impossibilidade de compreensão da alma a partir de uma perspectiva teórica, tendo, inclusive, dentro do horizonte de sua pesquisa a tentativa de elucidar o homem em sua quiddidade, a partir da fundação de uma antropologia – ciência que visa responder a pergunta “o que é o homem?”, pergunta essa que tem como pressuposto a concepção do homem como subsistência.²⁴¹ A alma resta, dentro da filosofia kantiana, o lugar que todas as ideias da razão

²³⁹ A interpretação heideggeriana sobre a segunda Crítica é que ela precisou apelar para uma infinitude no sujeito pois não compreendeu bem o fundamento posto na primeira Crítica, no próximo tópico tocaremos brevemente nesse assunto. Sobre essa divisão do incondicionado realizada por Kant, ver meu artigo supracitado (na nota 205).

²⁴⁰ Voltaremos a essa questão mais detalhadamente no próximo tópico. Mas se pode extrair daqui também a necessidade de, na segunda Crítica, se precisar assumir a liberdade como um fato da razão, pois ela não tem como ser alcançada na parte teórica do sistema. Sobre um detalhamento lapidar dessa questão na segunda crítica, ver a segunda parte do artigo de Henrich. Cf. (HENRICH, 1994, p. 27-35)

²⁴¹ Na nota 153 explicitamos que essa pergunta leva a uma dupla interpretação, ou seja, ela não só posiciona o homem como subsistência, mas também representa a necessidade de se perguntar pelo homem em meio a uma fundamentação da metafísica, em suma, o problema da existência e o problema da finitude devem aparecer em uma fundamentação da metafísica que visa partir da própria finitude – mas essa pergunta no horizonte da fundamentação da antropologia significa apenas a tentativa de abordar o homem na sua quiddidade. O motivo dessa ambiguidade toda já explicitamos no tópico anterior, ao mesmo tempo que Kant abre a possibilidade de

ocupam, uma função reguladora que serve de guia para uma ou outra teoria sobre a mente ou o homem, mas que nunca pode ser conhecida em sua plenitude – não se pode conhecer a coisa-em-si do homem ou de sua razão. Assim, não há “fundamento objetivo para a pressuposição de um poder básico na multiplicidade de fenômenos, mas apenas um subjetivo, embora necessário, princípio. É a máxima da razão trazer a unidade à multiplicidade dos conhecimentos do entendimento. A ideia de um poder básico é, portanto, um regulador (*focus imaginarius*)” (HENRICH, 1994, p. 26)²⁴² É dessa maneira que Dieter Henrich visa mostrar o significado do “talvez” que Kant atribui à possibilidade de existir uma raiz comum dos dois troncos do conhecimento,²⁴³ esse “talvez” está lá pois, como acontece com todas as antinomias da razão, é impossível afirmar que haja uma unidade no sujeito, assim como negá-la, mantendo-a apenas no horizonte regulador do pensamento humano. Na explicação de Henrich, na dialética transcendental²⁴⁴ “o próprio Kant explica com mais clareza a ideia de uma raiz comum (*radix*), e compreendemos por que ele não pode, (...) afirmar que existe um poder básico - embora desconhecido para nós - mas pode meramente ‘conceder no ‘talvez’ a possibilidade de sua existência.” (HENRICH, 1994, p. 27)²⁴⁵ Resumindo:

O "eu", em torno do qual ‘só podemos girar em um círculo perpétuo’ (A 346/B 404), não pode sair de si mesmo e atingir o fundamento de sua própria possibilidade. Kant não exige, portanto, um ceticismo infundado quando acredita poder dizer que a raiz comum da sensibilidade e do entendimento, que talvez precise ser assumida, é desconhecida para nós. De acordo com seus princípios, essa raiz é realmente incognoscível e deve permanecer assim. Pode-se investigar e analisar mais a fundo o pensamento em si, mas não se pode ampliar o conhecimento daquilo ‘do qual este pensamento depende para sua possibilidade’ (A 398). E assim também não é possível investigar as condições de outras faculdades fenomenalmente distintas para demonstrar sua unidade com a autoconsciência. Pois, ao tentar ir além de sua

superação do paradigma moderno, ele também não o supera, se vê como uma tentativa fundamentar mais radicalmente – fundando tudo na razão. Como diz Robson Ramos dos Reis, sobre a inadequação da pergunta “o que é?” para o *Dasein*: “Essa restrição (da tese medieval de que todo ente pode ser interpelado pela pergunta de sua *quididade*) é derivada da consideração de um tipo de ente que não pode ser com uma pergunta pelo que (*was*) mas somente com perguntas que usam o pronome pessoal ‘quem’ (*wer*). Os entes humanos, designados pelo termo ser-aí, configuram o caso crucial que exhibe a restrição da tese” (REIS, 2014, p.70) Parênteses explicativos nossos.

Ou, ainda, como elucida o próprio Heidegger no *Kantbuch*: “Se o homem só é homem com base no *Dasein* nele, então a pergunta sobre aquilo que é mais originário do que o homem não pode ser principalmente nenhuma pergunta antropológica! *Toda a antropologia, também a antropologia filosófica, já pôs o homem como homem.*” (HEIDEGGER, 2019, p. 230) Grifos nossos.

²⁴² Na tradução em inglês: “Thus there is no objective ground for the presupposition of a basic power in the manifold of phenomena but only a subjective, although necessary, principle. It is the maxim of reason to bring unity into the manifold of cognitions of the understanding. The idea of a basic power is thus a regulative one (*focus imaginarius*)”

²⁴³ Cf. (KANT, 2015, B29) Supracitado na nota 229.

²⁴⁴ Por exemplo em Cf. (KANT, 2015, B677-678)

²⁴⁵ Na tradução em inglês: “Kant himself explains most clearly the idea of a common root (*radix*), and we understand why he cannot, (...) assert that there is a basic power-although unknown to us-but can merely ‘concede in the “perhaps” the possibility of its existence.’”

diversidade fenomênica e atingir o fundamento de sua unidade, seria preciso buscar tal unidade em uma área que pertence às condições de possibilidade da autoconsciência. Assim, cairíamos no primeiro paradoxo de todo autoconhecimento. (HENRICH, 1994, p. 30)²⁴⁶

Vejamos que até agora tudo o que foi explicitado está de acordo com o que viemos argumentando durante nosso texto, em suma, a filosofia que se arroga o título de transcendental - nessa leitura heideggeriana de Kant – não pode pensar o absoluto no sujeito, e, em contrapartida, a filosofia que imanentiza o transcendental não questiona o ser do sujeito, que não aparece como problemático. Ele não aparece como problemático e nem pode aparecer pois, *ele é a resposta*, isso é, o fundamento último a partir do qual qualquer questão pode surgir e deve a ele retornar. Dessa forma, o problema da existência permanece oculto e inacessível para a tradição. *Só quando o transcendental não é o sujeito, é que ele passa a ser digno de questão, ganhando um estatuto e lugar próprio, pois a sua relação com o transcendental precisa ser clarificada. A filosofia transcendental autêntica é, assim, necessariamente e concomitantemente uma filosofia da existência*, e é essa analítica da existência fundada na temporalidade que Heidegger enxergava como o fundamento oculto da filosofia kantiana – não é à toa que, depois de Kant, que propriamente pôs o problema da transcendência, a investigação sobre a existência desaparece na filosofia, junto com a autêntica investigação sobre a transcendência, isso é, investigar a transcendência partir da finitude.²⁴⁷ Segue-se disso que, se a existência é temporal, e ela não é o incondicionado, ou *não o abriga como seu lugar*, deve haver uma outra temporalidade que a fundamenta, então o próprio incondicionado - o seer - também deve ser temporal. A natureza dessa temporalidade fundamental permanece aqui, ainda, suspensa de questionamento, podendo ser uma temporalidade infinita – *só queremos afirmar e encaminhar ao leitor o argumento de que se precisa de duas temporalidades para dar conta de explicar a dinâmica necessária e central*

²⁴⁶ Na tradução em inglês: "The 'I,' around which we 'can only revolve in a perpetual circle' (A 346/B 404), cannot get outside itself and reach the ground of its own possibility. Kant does not, therefore, display unfounded skepticism when he believes he is able to say that the common root of sensibility and understanding, which might need to be assumed, is unknown to us. According to his principles that root is indeed unknowable and must remain so. One might further investigate and analyze thinking itself, but one cannot extend the knowledge of that 'upon which this thought depends for its possibility' (A 398). And thus it is also not possible to inquire into the conditions of other, phenomenally distinct faculties in order to demonstrate their unity with self-consciousness. For in trying to get beyond their phenomenal diversity and reach the ground of their unity, one would have to look for such a unity in an area that pertains to the conditions of the possibility of self-consciousness. One would thus fall back into the first paradox of all self-knowledge."

²⁴⁷ Claro que, a investigação sobre a existência ressurgue em toda a sua potência em Kierkegaard, porém a posição deste filósofo é claramente devedora da posição do Schelling tardio, para quem o transcendental não poderia ser imanentizado ao logos, indo de acordo com a nossa interpretação de que só assim a filosofia da existência pode surgir.

de uma filosofia transcendental.²⁴⁸ Portanto, a origem deve ser dupla - dois tempos - e nunca uma única substância ou ente supremo idêntico a si mesmo – assim, como estamos discutindo aqui em relação às faculdades kantianas, a diferença entre os dois tempos – nesse período da obra heideggeriana, a temporalidade e a temporalidade - também deve ser uma diferença de natureza.²⁴⁹ Fica claro, mais uma vez, que nesse questionar o princípio do fundamento detêm precedência sobre o princípio de identidade. Assim, temos a divisão entre transcendente e transcendental, – os dois tempos²⁵⁰ - que como consequência leva à divisão no sujeito, entre o eu empírico e o eu transcendental - é importante ter em mente a ordem desses fatores. Ou seja, só a partir dessa divisão fundamental é que a relação, e por conseguinte uma unidade²⁵¹ desses diferentes fatores, pode aparecer. Não se pode ter a identidade do sujeito pois ele é pura relação com o transcendental – tal qual o Dasein é relação com o ser – e não um ente subsistente que é efeito do incondicionado, sendo tal relação não meramente uma relação com uma causa eficiente ou causa final, mas uma relação de reciprocidade, o transcendente possibilita o transcendental e ao mesmo tempo depende dele. A lacuna entre eu empírico e eu transcendental, a multiplicidade de faculdades, a divisão entre razão teórica e razão prática e todas as antinomias da razão seguem desse raciocínio que estamos explicitando desde o início através da interpretação heideggeriana de Kant, de uma finitude radical como fundamento da filosofia transcendental.

Seguindo o raciocínio kantiano, nada garante, então, que o sujeito seja uma identidade, ele pode muito bem ser uma multiplicidade. “A concepção de uma mente racional, mas finita, não é um único poder básico, mas deve ser imaginada como um complexo de certos poderes básicos e de outros poderes e faculdades derivados deles.” (HENRICH, 1994, p. 24)²⁵² Embora, como já foi dito, as faculdades operam em relação uma com a outra e é só nessa relação que a transcendência se realiza, essa relação é a transcendência. Heidegger a chama “a unidade essencial da transcendência” (HEIDEGGER, 2019, p. 144), clarificar essa unidade é

²⁴⁸ Qual seja, a dinâmica da relação do transcendente (*Dasein*) com o transcendental (*seer*).

²⁴⁹ Pois como dito anteriormente, se fosse de apenas uma diferença de grau eles seriam reduzidos a uma identidade de tempo único. Em Heidegger a peculiaridade dessa diferença é mais complicada, pois a temporalidade é ontico-ontológica e a temporalidade é apenas ontológica, assim a diferença reside no ontico da temporalidade. Essa dinâmica pode ser explicitada a partir da diferença ontológica, o ser é o transcendens, transcende os entes, mas os entes são imanentes ao ser – todo ente tem um ser – assim, a temporalidade é imanente à temporalidade, habita nela, mas essa transcende a temporalidade.

²⁵⁰ Em Kant, se trata da divisão do incondicionado que foi mencionado na nota 239.

²⁵¹ Explicaremos logo em seguida o que queremos dizer por unidade na filosofia heideggeriana.

²⁵² Na tradução em inglês: “The understanding of a rational but finite mind is not one single basic power but has to be imagined as a complex of certain basic powers and of other powers and faculties derived from them.”

Vale mencionar que essa é uma parte de uma citação de Crucius, que Henrich está citando no seu texto, mas que faz todo o sentido também para a filosofia de Kant, por isso o citamos também. Para se ter todo o contexto da citação basta ler o artigo completo.

a tarefa principal de sua interpretação de Kant. É importante deixar claro o que para Heidegger é unidade. Unidade não é identidade, mas sempre uma pluralidade de estruturas co-originárias (*gleichursprünglich*) que caracterizam um fenômeno. Se se for pensar no núcleo mais básico da fenomenologia, o da relação entre ato e correlato, é um exemplo de uma unidade co-originária. A mesma coisa para *Dasein* e ser, *Dasein* e mundo – que significam a mesma coisa, mas de forma diferente – ou mesmo na diferença ontológica, ente e ser são sempre uma unidade co-originária²⁵³. Como diz Heidegger: “Mas que um originário não possa ser derivado de outro não exclui que tenha uma possível multiplicidade de constitutivos caracteres-de-ser. Se se mostram tais, são todos existencialmente co-originários.” (HEIDEGGER, 2014, p. 377) Portanto, Heidegger está em busca da descrição da totalidade de múltiplos elementos co-originários que descrevem o fenômeno da existência, os existenciais. Mais importante é salientar que esses elementos não podem ser derivados uns dos outros, ou seja, não existe elemento hierarquicamente superior, e, que o todo só aparece na relação dos elementos e os elementos só aparecem se mantem-se em vista o todo. Como acentua Heidegger: “O fenômeno da co-originalidade dos momentos constitutivos foi frequentemente descurado na ontologia por efeito de uma insopitável tendência metódica para mostrar que todas e cada uma das coisas têm sua origem em um simples ‘fundamento primordial’” (HEIDEGGER, 2014, p. 377)²⁵⁴ Pode parecer que, em Heidegger, o todo tem precedência sobre as partes, pois ele chega a afirmar que só tendo em vista o todo as partes aparecem²⁵⁵, mas ocorre assim pois isso é uma necessidade do método fenomenológico, ou seja, é porque

²⁵³ A melhor explicação da dinâmica e das peculiaridades da co-originariedade da diferença ontológica é dada por Otto Pöggeler: “A diferença, pensada como diferença, é a matéria do pensamento, porque o ser é a matéria do pensamento. Ser é ser do ente, o ente é o ente do ser; ser e ente aparecem sempre no seu modo a partir da diferença. *Ser e ente são o mesmo; na diferenciação entre ser e ente, este si-mesmo (o ser do ente e o ente no seu ser) só se torna unido formalmente na unidade consigo mesmo. Ser não é algo distinto do ente; se ele fosse algo distinto, então ele seria de novo ente – e a diferença ontológica seria invertida numa diferença meramente ôntica. Ser é ser do ente; ele está presente no modo da passagem para o ente, é, como diz a tradição, a transcendens meramente, aquela sobrevivência que desalberga um ente como ente.*” (PÖGgeler, 2001, p. 147-148) Grifos nossos.

²⁵⁴ Como é notório, o fenômeno do cuidado é a totalidade a qual busca Heidegger na analítica existencial, isso ocorre em termos “abstratos” nos §41 e §42 de Ser e Tempo. Mas a totalidade dos existenciais só é alcançada na explicitação do cuidado em sua dinâmica temporal, isso é, nos §65-69. Sobre a totalidade do *Dasein* como cuidado: “A elaboração do fenômeno do cuidado propiciou um olhar penetrando na constituição concreta da existência, isso é, em sua co-originariedade” (HEIDEGGER, 2014, p. 639)

²⁵⁵ Por exemplo no início do §12 de Ser e Tempo “Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos ser-no-mundo. O ponto de partida adequado para analítica do Dasein reside na interpretação dessa constituição. A expressão composta ‘ser-no-mundo’ já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno unitário. Esse dado primário deve ser visto como um todo. Sua irreducibilidade a uma composição por partes que se juntam não exclui que sua constituição seja formada por uma multiplicidade de fenômenos estruturais constitutivos. (...) Se o considerarmos, mantendo firme a prévia consideração do fenômeno no seu todo...* (HEIDEGGER, 2014, p. 169) Grifos nossos.

os objetos aparecem como um todo, que devemos necessariamente nos guiar por ele, e só tendo o todo em vista podemos analisar as partes que os constituem.²⁵⁶ Isso não significa, novamente, que as partes são reduzidas à uma identidade de algo mais originário, mas sim que elas são co-originárias ao todo que as aborda, *mantendo a sua diferença estrutural necessária* em relação umas as outras.²⁵⁷ Se a estrutura total fundamental do *Dasein* é o tempo, e se esse é estruturado em três extases temporais, o próprio *Dasein* como cuidado deve seguir essa estrutura, como mostra a analítica existencial.²⁵⁸ A leitura que Heidegger faz das faculdades kantianas busca, portanto, também essa unidade *sem as reduzir à uma faculdade primordial* e hierarquicamente superior, buscando na temporalidade o todo estrutural e a chave de leitura que mostra a dinâmica relacional das faculdades. Assim, deve se ter em mente que as faculdades devem permanecer em sua diferença de natureza, e que, como mencionado, em última instância essa diferença de natureza indica a separação entre o transcendente e o transcendental, ou seja, a sua irredutibilidade à um fundamento absoluto que se encontre no sujeito. Claro que, essa dinâmica relacional das faculdades deveria permanecer encoberta para Kant, não apenas porque ela representa, dentro de sua filosofia, a totalidade da mente como alma – um paralogismo da razão – mas justamente porque ela indica o ser do *Dasein* como temporalidade autêntica – a partir da qual a sua compreensão vulgar de tempo, que aparece na terceira analogia da experiência, teria de ser refundada – em suma, um fundamento que antecede a própria razão, o próprio ser.

Kant que, como mostrado no tópico anterior, partindo da modernidade – que estabelece o sujeito como o incondicionado – vislumbra esse incondicionado fora do sujeito, estabelecendo uma razão finita que depende do objeto, deve realizar, então, uma divisão no próprio sujeito – eu empírico e eu transcendental – mantendo-se fiel à sua filosofia crítica. Essa divisão no próprio sujeito indica que Kant, como filho da modernidade, ainda

²⁵⁶ Husserl demonstrou brilhantemente essa lei de essência entre todo e parte que constitui uma necessidade de qualquer fenômeno na sua 3 investigação das *Investigações Lógicas* Cf. (HUSSERL, 2012, p.189-250)

²⁵⁷ Sobre o todo não ser um elemento originário ao qual se reduzem as partes: “A expressão ‘cuidado’ significa um fenômeno ontológico-existencial fundamental, que *não é simples*, porém, em sua estrutura. A totalidade ontológica elementar da estrutura-do-cuidado não pode ser resolvida em um ‘protoelemento’ ôntico, do mesmo modo que o ser não pode se ‘explicar’ pelo ente. Por fim se mostrará que a ideia de ser em geral está tão longe de ser ‘simples’ quanto o está o ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2014, p. 547)

²⁵⁸ Sobre esse assunto, resume Reis: “Nesse caso, aparentemente tratar-se-ia de um tipo de dependência hierárquica. Contudo, as condições de inteligibilidade também incluem condições de unificação, ou seja, de articulação de uma unidade complexa e diferenciada de estruturas. Esse é o caso em relação aos conceitos de cuidado e de temporalidade, pois são estruturas que permitem apresentar, em níveis mais complexos, a unidade de estruturas existenciais. (...) é admissível nesse contexto um tipo de relação de fundação com dependência mútua e não hierárquica. Por conseguinte, seria um traço específico de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica a exibição de unidades estruturais por meio da interpretação de relações de dependência mútua, preservando a unidade entre estruturas singulares e complexas. (REIS, 2014, p. 54)

permanecia nesse paradigma e tentava refundar tudo na própria razão, mas agora ela é essencialmente finita, então como única saída, essa separação do incondicionado em relação à razão deve refletir na própria razão, separando-a de si mesma e separando as faculdades mentais. Essa divisão não seria de todo necessária se Kant estabelecesse a própria razão sobre o fundamento da temporalidade, mas Kant não pode largar seu paradigma moderno, e a “razão” deve fundamentar toda metafísica. *O problema é que a razão na modernidade é, em termos heideggerianos, um ente, e estabelecê-la como fundamento da metafísica significa que se ela conhece plenamente a si mesma, ela novamente seria o fundamento ôntico de tudo, o Summum ens dogmático, que Kant estava tentando escapar – portanto a divisão na razão já demonstra em Kant a diferença ontológica²⁵⁹, a razão sendo um ente que não pode conhecer seu ser, pois se conhecesse e os dois se coincidissem, a diferença ontológica desapareceria e o ente “razão” tomaria o lugar do incondicionado.* Segue-se disso o que estávamos explicitando, que a divisão das faculdades representa, em suma, a divisão entre o transcendente e o transcendental, a mesma divisão que no tópico anterior aparecia na necessidade da razão finita de que um objeto se dê para ela. Portanto, Kant quer fundamentar a metafísica na razão, ao mesmo tempo estabelecendo que essa razão não é o incondicionado, tratando-se de uma fundamentação finita da metafísica, *essa fundamentação, se não se apegasse a razão, não precisaria realizar essa divisão na mesma, podendo ser estabelecida não sobre um ente mas sobre o modo de ser da existência, a partir da dinâmica temporal relacional que o Dasein tem com o ser - com o incondicionado.* Esse é, ao nosso ver, o ponto central que Heidegger quer demonstrar na sua leitura de Kant. E segundo Heidegger, Kant vislumbrou essa possibilidade, mas como havíamos dito, permaneceu sobre o paradigma moderno, não tornando-se um herege da razão iluminista. *Para Heidegger, o fato de Kant indicar que a raiz dos dois ramos do conhecimento permanece obscura, opacidade essa que é própria do ser, indica, fielmente à sua filosofia, uma virtuosidade de sua fundamentação, sendo ela a incapacidade de estabelecer um fundamento ôntico último e, ao mesmo tempo, a partir do “talvez”, possibilidade de fundamentar a metafísica sobre o fundamento dinâmico da temporalidade.* Então Heidegger, em uma alusão clara a Fichte, aponta que essa fundamentação da filosofia kantiana “não conduz à evidência absoluta, clara como o Sol de uma primeira proposição e de um primeiro princípio, mas dirige-se e aponta conscientemente para o desconhecido. Ela é uma fundamentação filosofante da filosofia.” (HEIDEGGER, 2019, p. 54) Assim, não se trata apenas da totalidade da alma que está em jogo, mas na

²⁵⁹ Como demonstra Heidegger em *A tese de Kant sobre o ser* e na primeira parte dos *Problemas fundamentais da fenomenologia* supracitados, Kant é o primeiro a vislumbrar a diferença ontológica.

insistência de Kant em estabelecer como fundamento da metafísica na razão, não dando voz a dinâmica que a fundamenta – a totalidade da alma ser um problema, é apenas sintoma desse primeiro recuo de Kant. Vejamos que essa insistência de Kant, torna-se problema para ele mesmo, pois um pleno conhecimento da razão significaria a ontificação da mesma, transformando-a em *Summum ens* – a totalidade da alma vira um problema – ao mesmo tempo que ele contempla a “unidade do sujeito”, pois ela simplesmente existe, - claro, ela é a dinâmica existencial do *Dasein* - como aponta Henrich “Pode-se assim ver por que Kant pode se surpreender com a unidade do sujeito. Pois se a apercepção requer para sua atualização outras faculdades que ela não pode simplesmente pressupor, então o fato de que há consciência requer uma investigação mais aprofundada.” (HENRICH, 1994, p. 31)²⁶⁰ Em suma, sua fundamentação pela razão paga o preço de não conseguir explicitar a dinâmica existencial em seu todo.

Isso já deve estar causando estranheza ao leitor de Heidegger, mas deixamos de propósito uma menção mais detalhada da imaginação para o final do tópico, pois ela é a liga das duas faculdades, e a faculdade que, aos olhos de Heidegger é a raiz dos dois ramos do conhecimento: A “fundamentação mostrou então que a imaginação transcendental não é apenas um laço exterior que liga duas extremidades. Ela é originariamente unificadora, isto é, ela forma, enquanto faculdade própria, a unidade das duas outras que têm elas mesmas uma essencial referência estrutural a ela.” (HEIDEGGER, 2019, p. 146) A unidade de sensibilidade e entendimento é a essência do conhecimento em sua dinâmica de transcendência, e, como mencionado: “Todas as três faculdades – sensibilidade, imaginação e entendimento – são necessárias para que haja conhecimento. *Mas sua existência não pode ser deduzida uma da outra.*” (HENRICH, 1994, p. 32 Grifos nossos)²⁶¹ Essa unidade deve, então, ser antecipada a cada vez, para que o objeto possível possa aparecer no seu campo fenomênico. Portanto, conforme salientado por diversas vezes, essa unidade não é uma identidade, mas uma unidade dessas três faculdades, que juntas revelam a dinâmica transcendental da relação com o objeto em sua temporalidade específica. A imaginação se mostrará como a faculdade mais importante pois é ela que possibilita toda essa unidade ocorrer, sendo a apercepção apenas um sintoma da dinâmica da imaginação. Por enquanto basta essa prévia das características da imaginação, uma análise mais minuciosa dela e da sua

²⁶⁰ Na tradução em inglês: “One can thus see why Kant can be amazed at the unity of the subject. For if apperception requires for its actualization other faculties which it cannot simply presuppose, then the fact that there is consciousness requires further investigation.”

²⁶¹ Na tradução em inglês: “All three faculties-sensibility, imagination, and understanding-are necessary for there to be knowledge. But their existence cannot be deduced from each other.”

dinâmica com as outras faculdades será realizada no próximo tópico, a partir do qual a transcendência tal qual abordada por Heidegger será explicitada. Mas não se pode deixar de mencionar, porém, que essa terceira faculdade é omitida na edição B da Crítica. O motivo disso, para Heidegger, é o já mencionado recuo de Kant sobre uma nova fundamentação da metafísica, mais radical que a sua própria pois não estaria mais estabelecida sobre o império da razão. Para Kant, a segunda edição da Crítica apenas corrigiu uma falha contida na primeira, a de que a fundamentação da dedução residia num alicerce psicológico, a imaginação. Ela então passa a estabelecer a imaginação como uma mera função do entendimento, fazendo com que a dedução da segunda edição tenha uma fundamentação mais lógica. David Caar resume bem essa questão:

Para Heidegger, revela o papel da imaginação como produtiva e transcendental e, em última instância, fundamentada na temporalidade. Para Kant essa análise culmina na ideia de apercepção transcendental, que funciona como uma espécie de “Urkategorie” (categoria primordial) ou “veículo” para todas as categorias e todos os conceitos. Mas Heidegger vê esta seção como profundamente ambígua. Ele pensa que Kant produziu dois mapas conflitantes da mente. Em um, que surge como sua doutrina oficial, ele divide a mente em dois “Grundquellen” (fontes básicas) ou “Stämme” (raízes) de conhecimento, sensibilidade e entendimento, e então dá ao “eu penso”, como princípio do entendimento, o papel de unificar os dois. No outro, ele lista três “fontes de cognição”, a saber, sensibilidade, imaginação e apercepção, e até sugere em uma passagem que a unidade sintética da apercepção pressupõe uma síntese pura da imaginação. *A dupla divisão de Kant vence no final, porque Kant é muito racionalista para dar um papel tão central à imaginação.* (...) Kant oscila (oscila) entre a psicologia e a lógica, diz Heidegger, porque não vê nenhuma terceira alternativa. Ele decide minimizar a dedução subjetiva e, finalmente, abandoná-la completamente porque a considera muito psicológica e talvez até empírica, optando, em vez disso, por uma versão lógica da apercepção transcendental como fonte de unidade entre sensibilidade e entendimento. Ele deveria ter considerado a possibilidade de uma “interpretação fenomenológica” intermediária entre a psicologia e a lógica. Aqui somos lembrados dos esforços de Heidegger em Ser e Tempo para distinguir nitidamente entre sua própria Daseinsanalyse e qualquer coisa de caráter psicológico, antropológico ou “regional”. (CAAR, 2007, p. 33-40-41) Grifos nossos²⁶²

²⁶² No original em inglês: “For Heidegger it reveals the role of the imagination as productive and transcendental, and is ultimately grounded in temporality. For Kant this analysis culminates in the idea of transcendental apperception, which functions as a sort of “Urkategorie” (primordial category) or “vehicle” for all categories and all concepts. But Heidegger sees this section as deeply ambiguous. He thinks that Kant has produced two conflicting maps of the mind. In one, which emerges as his official doctrine, he divides the mind into two “Grundquellen” (basic sources) or “Stämme” (roots) of knowledge, sensibility and understanding, and then gives the “I think,” as the principle of the understanding, the role of unifying the two. In the other, he lists three “Erkenntnisquellen” (sources of cognition), namely sense, imagination, and apperception, and even suggests in one passage that synthetic unity of apperception presupposes a pure synthesis of imagination. Kant’s twofold division wins out in the end, because Kant is too much of a rationalist to give such a central role to imagination. (...) Kant wavers (schwankt) between psychology and logic, Heidegger says, because he fails to see any third alternative. He decides to downplay the subjective deduction and finally to jettison it altogether because he thinks it too psychological and perhaps even empirical, opting instead for a logical version of transcendental apperception as the source of unity between sense and understanding. He should have envisaged the possibility of a “phenomenological interpretation” as intermediary between psychology and logic. Here we are reminded of

Antes de nos aprofundarmos na unidade da transcendência em sua dinâmica temporal, vamos finalizar esse tópico terminando de nos confrontar com a leitura de Henrich. Essa leitura heideggeriana da co-originalidade das faculdades em sua unidade dinâmica é reconhecida por ele no seu artigo²⁶³, apontando que os “momentos co-originários não têm existência independente, mas também não são redutíveis uns aos outros. Em vez disso, eles constituem a unidade de uma totalidade articulada e última de sentido.” (HENRICH, 1994, p. 49)²⁶⁴ Apontando para o “duplo significado do termo ‘co-originalidade’ (*gleichursprünglich*), que aponta para uma origem idêntica dos momentos, mas também indica sua igualdade em hierarquia.” (HENRICH, 1994, p. 49)²⁶⁵ E indica que essa última totalidade de sentido pode ser encontrada na temporalidade.²⁶⁶ Perguntamos, então, o que na leitura exegética e rigorosa de Henrich difere, em princípio, da leitura heideggeriana? A questão principal que o artigo aponta como a impossibilidade de se conhecer a unidade da subjetividade - a raiz comum aos dois ramos - é a finitude da razão humana. Ora, como viemos mostrando, é justamente essa finitude que Heidegger acentua na sua leitura de Kant. É porque a razão é intrinsecamente finita que ela não se confunde com o transcendental, e é o motivo dela não poder conhecer-se plenamente – apontando como uma hipótese e um horizonte regulador a sua própria

Heidegger's efforts in *Being and Time* to distinguish sharply between his own *Daseinsanalyse* and anything psychological, anthropological, or otherwise “regional” in character.”

²⁶³ “Pois Heidegger distingue explicitamente sua tentativa da construção de uma faculdade básica que estava em questão na interpretação histórica. A interpretação da imaginação como a raiz comum não é sobre a redução da estrutura de cognição dada a alguns poderes subjacentes básicos simples, mas apenas o desenvolvimento dessa estrutura em si. As duas abordagens não são apenas diferentes, mas também se opõem. Não será possível pensar na imaginação como o poder básico da alma. Nada está mais distante do ‘retorno à origem essencial da transcendência’ de Heidegger do que a explicação monístico-empírica das faculdades remanescentes da alma com base no poder da imaginação.” (HENRICH, 1994, p. 34)

Na tradução em inglês: “For Heidegger explicitly distinguishes his attempt from the construction of a basic faculty that was at issue in the historical interpretation. The interpretation of imagination as the common root is not about the reduction of the given structure of cognition to some simple basic underlying powers but solely the development of that structure itself. The two approaches are not only different, but they are also opposed to each other. It will not be possible to think of the imagination as the soul's basic power. Nothing is further removed from Heidegger's “going-back into the essential origin of transcendence than the monistic-empirical explanation of the remaining faculties of the soul based on the power of imagination.”

²⁶⁴ Na tradução em inglês: “Equiprimordial moments have no independent being, but they are also not reducible to one another. Rather, they constitute the unity of an ultimate, articulated totality of meaning.”

²⁶⁵ Na tradução em inglês: “employs the double meaning of the term “equiprimordial” (*gleichursprünglich*), which points to an identical origin of the moments, but also indicates their equality in rank.”

²⁶⁶ “A pluralidade dos momentos é preservada mesmo na unidade finalmente alcançada, a saber, a da temporalidade. E pode-se mesmo dizer que a inderivabilidade dos momentos só é irrevogavelmente assegurada pelo fato de serem entendidos como membros insolúvelmente relacionados entre si na totalidade do sentido que é a temporalidade.” (HENRICH, 1994, p. 49)

Na tradução em inglês: “The plurality of moments is preserved even in the ultimately reached unity, viz., that of temporality. And one can even go so far as to say that the underivability of the moments is irrevocably secured only by the fact that they are understood as members insolubly related to each other in the totality of meaning that is temporality.”

totalidade, afinal, ainda pode ser o caso de a razão humana ser apenas um efeito mecânico de uma entidade divina superior, não sendo a substância, mas apenas seus acidentes. A diferença das faculdades deve, então, manter-se como uma diferença de natureza, não uma diferença de grau que pode ser deduzida de uma faculdade primordial. Não me parece que Heidegger discordaria da exegese de Henrich nesse ponto. Os dois estariam, então, alinhados quanto ao ponto principal, mesmo que em Heidegger falte todo o rigor exegetico – é nesse sentido que, anteriormente, mencionamos que a exegese de Henrich do texto kantiano também demonstra questões que estão em jogo na interpretação heideggeriana. Lembrando que, o próprio Henrich aponta que a interpretação heideggeriana não é e não pretende ser uma exegese, e que a sua leitura tem que ser lida a partir do que ele chama de “diálogo reflexivo entre pensadores” (HENRICH, 1994, p. 18)²⁶⁷, isso é, uma interpretação que não se pretende totalmente fiel, mas que visa trazer à tona o propriamente filosófico no pensador interpretado. Porém essa interpretação dialógica, obviamente, “nunca vai querer transcender o nível da exegese textual filológica de tal forma que a opinião explícita do texto se torne algo sem importância comparada com algum sentido genuíno e obscuro.” (HENRICH, 1994, p. 18)²⁶⁸ Mas é claro que, conforme afirma Henrich, reside uma divergência entre o “verdadeiro” Kant e a interpretação realizada por Heidegger, e o ponto central do artigo é demonstrar essa divergência. Podemos resumir o que Henrich aponta como problemático na leitura heideggeriana em dois pontos, primeiro ele aponta que a unidade das faculdades em sua co-originariedade é uma pressuposição de Heidegger em toda a sua leitura, e segundo ele aponta que a temporalidade não pode ser indicada como a chave da dinâmica co-originária da transcendência, pois para Kant o fato de tempo e espaço serem as formas puras da sensibilidade é uma mera arbitrariedade.²⁶⁹ “Assim, pode parecer que a tentativa de Heidegger já falha em seu ponto de partida metodológico, pois se apoia em um *petitio principii* e, além

²⁶⁷ Na tradução em inglês: “thoughtful dialogue between thinkers”

²⁶⁸ Na tradução em inglês: “will never want to transcend the level of philological textual exegesis in such a way that the explicit opinion of the text becomes something of no import compared with some dark genuine meaning.”

²⁶⁹ Uma terceira divergência aparece, embora com menor expressão, se trata do fato de Heidegger achar problemáticos alguns conceitos que Kant utiliza, como a dedução ser chamada de procedimento jurídico, por exemplo. Diz Henrich: “Ao tentar problematizar os próprios conceitos empregados por Kant, a interpretação de Heidegger, já em sua concepção inicial, vai além de uma exegese histórica que deixaria falar as próprias palavras do autor” (HENRICH, 1994, p. 35). Como já mencionamos, realmente a interpretação heideggeriana não se pretende totalmente fiel, não se apegando aos termos usados pelo próprio autor, os indicando como problemáticos quando achar necessário, como é o caso de a dedução ser equiparada com o procedimento jurídico que busca o *quid juris*. Explicamos a problematidade dessa questão na nota 196.

Na tradução em inglês: “By attempting to render problematic the very concepts Kant employs, Heidegger's interpretation, already in its initial conception, goes beyond a historical exegesis that would let the author's own words speak.”

disso, apoia-se em sua concepção metodológica em passagens kantianas que, quando corretamente interpretadas, significam o oposto do que são consideradas.” (HENRICH, 1994, p. 34)²⁷⁰ Essa é a contraposição mais forte²⁷¹, a petição de princípio, e é a que Henrich reforça por diversas vezes no decorrer do artigo, chegando até a dizer que essa pressuposição é a mesma que ocorre no tratado de *Ser e Tempo*: “O problema básico do livro de Kant, que consistia na eficácia dos pressupostos não articulados, pode ser reencontrado no nível de *Ser e Tempo*. Certamente, *Ser e Tempo* atribui grande importância ao conceito de co-originalidade; Basicamente, porém, esse conceito é pressuposto desde o início.” (HENRICH, 1994, p. 51)²⁷² Então, a divergência fundamental é a de que, para entender completamente o *Kantbuch*, deve se ter em mente o projeto de *Ser e Tempo*, pois, analisando as passagens kantianas a raiz comum não aponta para uma origem desconhecida, a qual Kant vislumbrou, mas teve que recuar, mas para uma origem que não pode ser conhecida, por causa da finitude da razão. Como já dito, o ponto de Heidegger é que uma coisa não exclui a outra, mas justamente que elas podem ser concomitantes – e, ao seu ver, dependentes, pois se a origem desconhecida aponta para a temporalidade, ela também não pode ser um fundamento ôntico. Ao nosso ver, a investigação transcendental como uma investigação topológica pode demonstrar algumas imprecisões da leitura de Henrich sobre a leitura heideggeriana – não se tratando, portanto, de imprecisões sobre o texto de Kant, com o qual o artigo de Henrich é impecável.

Como dito anteriormente,²⁷³ essa investigação pela totalidade de momentos em um fenômeno - no caso específico que estamos tratando, o *Dasein* – é uma concomitantemente uma investigação topológica, pois visa determinar a totalidade do fenômeno em seu limite positivo, determinando a sua possibilidade – ou seja, a investigação transcendental também é uma investigação topológica. Esse é um dos pontos principais da analítica do *Dasein* e que, aos nossos olhos, passa ao largo da análise de Henrich sobre a leitura heideggeriana, o fato de que se trata sempre, quando se analisa o *Dasein*, de possibilidade e não de atualidade. Henrich faz parecer que, para Heidegger, a unidade da subjetividade se trata de um fenômeno ôntico, ou seja, do estatuto da realidade-efetiva (*Wirklichkeit*). Esse é o fator que Heidegger não se cansa de repetir durante todo o *Kantbuch*, que a sua interpretação visa à transcendência

²⁷⁰ Na tradução em inglês: “Thus it may seem that Heidegger's attempt already fails in its methodological starting point, since it rests on a *petitio principii* and furthermore relies in its methodological conception on Kantian passages that, when correctly interpreted, mean the opposite of what they are taken to mean.”

²⁷¹ Sendo, portanto, a que visamos primeiro e mais detalhadamente nos confrontar.

²⁷² Na tradução em inglês: “The basic problem of the Kant book, which consisted in the efficacy of unarticulated presuppositions, can be found again on the level of Being and Time. Certainly, Being and Time accords high significance to the concept of equiprimordiality; Basically, though, that concept is presupposed from the very beginning.”

²⁷³ Ver tópico 1.2

kantiana como abertura para a objetividade *possível*. Como se sabe, os modos de ser em Heidegger são sempre possibilidades de ser, não atualidades ônticas. Pode ser que esse fator não tenha aparecido relevante para Henrich pelo seu histórico hegeliano, mas, como dito anteriormente, a unidade das faculdades, que Heidegger procura no texto de Kant, não significa que ela se estabeleceria como um fundamento ôntico, com a única diferença que agora as faculdades não podem ser reduzidas à uma faculdade primordial, mas permaneceriam como co-originárias e não hierárquicas. A leitura de Henrich parece indicar isso, que a unidade lida à maneira heideggeriana significaria que Kant teria acesso a coisa-em-si mental, a alma. Mas, como já explicitado, Heidegger visa descrever com essa unidade o modo de ser da existência, fundado na temporalidade - e não outro fundamento ôntico incondicionado - justamente a temporalidade que precisa se manter finita, precisa que ela não seja o incondicionado – se ela fosse infinita a diferença entre ela e o ente não existiria, desaparecendo a diferença ontológica. É Kant que, aos olhos de Heidegger, por tentar fundamentar tudo na razão, não consegue escapar do dilema de fundamentar tudo em um fundamento ôntico, a própria razão, tendo que separá-la entre dois mundos, o sensível e o inteligível – o eu empírico e o eu transcendental. Algo que não precisaria ocorrer se Kant visasse o fundamento da subjetividade no modo de ser da existência. E ele poderia fazer isso sem precisar largar a rigorosidade de sua filosofia crítica, ou seja, ao descrever a dinâmica existencial como modo de ser ele não estaria passando dos limites finitos da razão e conhecendo a alma humana em sua realidade – apenas estaria descrevendo a subjetividade em seu modo de ser, sua possibilidade de ser. Portanto, essa tão acentuada finitude que Henrich mostra ser o alicerce central de Kant em relação ao desconhecimento da raiz comum do conhecimento, é clara a Kant como limite, pois ela ultrapassaria os limites da racionalidade como fundamento ôntico, mas ao mesmo tempo ela aponta para a descrição da própria subjetividade não como ente, mas como modo de ser, como pura possibilidade – que é o mote de toda filosofia transcendental, analisar as condições de possibilidade. Assim a finitude só se realizaria plenamente na descrição da existência como modo de ser da subjetividade, não confundindo essa descrição com um fundamento ôntico totalizante da mesma. Essa é, portanto, a posição heideggeriana: Kant deve ter, ao mesmo tempo, visto o limite da razão, sua finitude – pois ele não pode conhecer o incondicionado – não enquanto alma, mas enquanto dinâmica temporal das faculdades e recuado perante esse novo paradigma que ele enxergou, pois ele estabelece a subjetividade no seu modo de ser enquanto temporalidade e possibilidade, que precede à razão efetiva. E não, como alega Henrich, que Kant tenha

alegado a impossibilidade de conhecer o fundamento da razão, enquanto alma, por ela ser finita. Antes, é ao contrário, justamente por saber que ela é finita que ele enxerga seu fundamento – o modo de ser da existência – e recua para o paradigma moderno, alterando na edição B o papel da imaginação.

Seguindo o raciocínio da demonstração de Henrich, sobre a finitude e os limites da razão, a topologia enquanto investigação pode nos ajudar a demonstrar a fidelidade de Heidegger à pesquisa transcendental e a razão de sua denominada “petição de princípio” na interpretação kantiana – que Henrich estende a uma petição de princípio de todo projeto de *Ser e Tempo*. A “petição de princípio” diz que Heidegger pressupõe à partida, em sua interpretação, a unidade co-originária das faculdades, e que essa unidade seria a unidade do tempo. Anteriormente²⁷⁴ mostramos a topologia do ser como uma característica da filosofia transcendental, isso é, a demonstração e demarcação do lugar de cada ente não só em seu limite negativo, mas em seu limite positivo, enquanto sua origem e possibilidade. Para que os limites sejam demarcados o fenômeno deve se dar em sua totalidade, ele necessariamente se dá dessa maneira, só quando acessamos o todo estrutural, a unidade dos diferentes momentos co-originários, que sabemos seus limites. Esses limites nem sempre podem ser claros ao investigador, pois nem sempre o fenômeno é claro, mas depende de certas condições para que ele apareça em seu todo e possa ser investigado. O exemplo já dado anteriormente, mas que está em questão também aqui, é o *Dasein*. Heidegger diz no §12 de *Ser e Tempo* que o *Dasein* é um ente que “tem a tendencia de compreender o seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente” (HEIDEGGER, 2014, p. 71), ou seja, ele compreende-se como ente subsistente.²⁷⁵ Isso significa que o todo estrutural do *Dasein* não é claro a ele mesmo à partida, mas certas condições devem ser cumpridas para que esse todo apareça de modo claro ao investigador. “A questão da existência só pode ser posta em claro pelo existir ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2014, p. 61) As condições para que a existência se torne clara em sua unidade, se realiza em meio ao existir, mas não qualquer existir, apenas o existir que atingiu uma tonalidade afetiva fundamental pode vislumbrar o ser da existência como cuidado, e como fim através do ser-para-a-morte. Assim, começa Heidegger no início do parágrafo sobre o cuidado “o fenômeno da angústia e o que nele foi aberto podem dar, fenomenicamente e co-originariamente, o todo do *Dasein*, de modo que o olhar que busca a totalidade possa satisfazer-se com tais dados.”

²⁷⁴ No tópico 1.2

²⁷⁵ Como indicado por Heidegger na nota de rodapé a essa frase.

(HEIDEGGER, 2014, p. 535)²⁷⁶ Só a partir do ser-para-a-morte, o fim do *Dasein*, isso é, *do seu limite*, que o todo estrutural dos existenciais aparece com clareza ao investigador. Assim, toda investigação dos limites é uma investigação topológica, que estabelece fronteiras e as estabelecendo tem em vista *o todo*. Se Kant estabelece os limites da razão, de modo que, como diz Henrich, eles ficam tão claros para o mesmo que “a insinuação sobre a raiz comum, portanto, não aponta realmente para um contexto ainda obscuro para o próprio Kant.” (HENRICH, 1994, p. 32)²⁷⁷ *Segue-se disso que Kant deve ter visto a razão em seu todo, em sua unidade co-originária, para poder estabelecer seus limites. A razão foi dada a ele como totalidade unitária de elementos, caso contrário a própria filosofia kantiana não seria possível. Assim, a “petitio principii” heideggeriana é, na verdade, uma condição da investigação transcendental.* Longe de ser uma pressuposição, ela apenas atesta fenomenologicamente a *dação* do ente, como foi demonstrado por Husserl na terceira investigação lógica - já mencionada - o todo e as partes se dão co-originariamente. Como diz Einar Overenget²⁷⁸, para Husserl e Heidegger: “a necessidade em ação aqui não tem origem psicológica; brota das próprias partes. E, igualmente importante, essa necessidade é chamada de necessidade *a priori* (...) O *a priori* é uma regra que rege a conexão entre as partes não independentes e os suplementos de que necessita.” (OVERENGET, 1996, p. 175)²⁷⁹ Tem outras declarações de Henrich que se seguem dessa afirmação de que a unidade co-originária das faculdades seria uma pressuposição, portanto ao pressupor o todo, as partes, que só apareceriam em relação a ele, também seriam uma pressuposição da leitura heideggeriana: “Mas não há justificativa para a alegação adicional de que a mediação não pode ser o que é, a menos que aquilo que é mediado se origine nela. Essa afirmação é uma afirmação absoluta contra a sutil linha de pensamento kantiana que leva à pluralidade de faculdades.”²⁸⁰ (HENRICH, 1994, p. 34)²⁸¹

²⁷⁶ Sabemos que se trata de uma pergunta que Heidegger levanta, mas por ser uma pergunta retórica, omitimos o ponto de interrogação e ficamos com a afirmação.

²⁷⁷ Na tradução em inglês: “The hint concerning the common root thus does not really point forward toward a context still obscure to Kant himself.”

²⁷⁸ Seu artigo *The presence of Husserl's theory of wholes and parts in Heidegger's phenomenology*, demonstra a influência que Heidegger recebe da terceira investigação lógica como parte essencial do método fenomenológico.

²⁷⁹ No original em inglês: “the necessity at work here does not have a psychological origin; it springs out of the parts themselves. And, equally important, this necessity is called an *a priori* necessity, (...) The *a priori* is a rule governing the connection between nonindependent parts and the supplements it needs.”

²⁸⁰ Ou, ainda: “É-nos dada a mera tese de que a formação de uma unidade só é possível se aquilo que por sua própria essência faz a unificação for também a origem daquilo que deve ser unificado.” (HENRICH, 1994, p. 34) Na tradução em inglês: “We are given the mere thesis that the formation of a unity is possible only if that which by its very essence does the unifying is also the origin of that which is to be unified.”

²⁸¹ Na tradução em inglês: “But there is no justification for the further claim that the mediation cannot be what it is unless that which is mediated originates in it. That claim stands as a sheer assertion against the subtle Kantian train of thought that leads to the plurality of faculties”

Como dito, essa alegação faz parte da dinâmica *a priori* da relação do todo com suas partes, não se trata de nenhuma pressuposição, mas de uma descrição fenomenológica. Portanto, a totalidade e as suas partes se darem concomitantemente não é uma *petitio principii*, mas se segue de uma demonstração a partir do método fenomenológico e da filosofia transcendental. Essa demonstração é a que Heidegger realiza na analítica existencial com o *Dasein* em *Ser e Tempo* – com a necessidade da angústia como possibilitadora da visão do todo²⁸² – e é a mesma demonstração que ele visa descrever no *Kantbuch* como residindo unidade das faculdades – que Kant deve ter vislumbrado, se foi capaz de estabelecer os limites da razão.

Não é preciso dizer que, em Heidegger, essa diferença irreduzível entre sensibilidade e entendimento ecoa na diferença ontológica, não apenas naquilo que precisa ser dado (o objeto) para depois poder ser apreendido conceitualmente, mas também naquilo que no fenômeno resiste a própria manifestação e não pode ser apreendido conceitualmente pelo entendimento, sendo meramente especulado pela razão, o ser. Como o próprio Kant formulou, e Heidegger acentuou esse lado da filosofia kantiana, o ser não é um predicado real, não podendo ser derivado do objeto. Como vimos explicando, isso significa que o ser do ente, deve ser tornado possível pela unidade das faculdades antes (*a priori*) do ente se manifestar. E se o ser para Kant é posição absoluta, e todas as modalidades de posição – necessidade, realidade e possibilidade - do ente não são derivadas deste, elas só podem se originar do possibilitador mais originário, da unidade das faculdades. Essa possibilitação do ser do ente é dada o nome de transcendência.²⁸³ Assim, essa co-originariedade unitária das faculdades,

²⁸² Além da descrição do *Dasein* como totalidade, a qual os elementos existenciais se articulam, pode-se ver que toda descrição fenomenológica realizada na obra heideggeriana segue esse mesmo modelo – e não poderia deixar de seguir, já que se trata de uma necessidade *apriorística*. Por exemplo, quando Heidegger descreve os entes utensilíares, eles sempre aparecem em relação a totalidade significativa de sua utilidade, seu nexos coisal: “Ao contrário, o que é primariamente dado é ainda que não expressamente e de maneira propriamente consciente - um nexos coisal.” (HEIDEGGER, 2012, p. 239) Assim, diz Casanova: “Não há garfo, faca, prato, mesa, descanso, tijela, etc, sem a totalidade referencial, na qual eles conquistam o significado que é o deles. Assim como não há possibilidade alguma de dizer que algo é justo ou injusto, belo ou feio, interessante ou enfadonho, sem tal campo.” (CASANOVA, 2020, p. 157) Ou quando Heidegger diz que a essência da técnica não reside em nenhum ente técnico Ver: *A questão da técnica* (HEIDEGGER, 2018, p. 13-38). Mesmo quando se trata da descrição do ente enquanto subsistente, ele aparece enquanto totalidade no esquema substrato e propriedades – ou substância e acidentes - e só no interior dessa totalidade as partes, tanto a substância quanto os predicados, ganham sentido.

²⁸³ Como explicita Heidegger: “A tese de Kant sobre o ser é sempre válida: ele é “a mera posição”. Agora, porém, a tese mostra seu conteúdo mais rico. O “mero” significa a pura relação da objetividade do objeto com a subjetividade do conhecimento humano. Possibilidade, atualidade e necessidade são as posições dos diferentes modos dessa relação. Os diferentes caracteres do ser-posto são determinados a partir da fonte da posição originária. Essa é a pura síntese da percepção transcendental. É o ato originário do pensamento que conhece. (...) Pelo fato de o ser não ser um predicado real, sendo, todavia, predicado, atribuindo-se, portanto, ao objeto, sem, contudo, poder ser deduzido do conteúdo positivo do objeto, os predicados ontológicos da modalidade não podem se originar do objeto; muitos ao contrário, enquanto modalidades da posição, eles recebem sua origem da subjetividade. A posição e suas modalidades de existência se determinam a partir do pensamento.” (HEIDEGGER, 2008, p. 477) Aqui pensamento não quer dizer somente entendimento ou razão, mas sim a

onde se dá a dinâmica da transcendência, ela mesma deve ser uma unidade da ordem do possível – tal qual o *Dasein* heideggeriano. Portanto, e é isso que a leitura de Henrich não leva em conta, tentar concebê-la como uma unidade ôntica, como alma, é perder de vista a própria natureza dessa unidade que desde o início na filosofia de Kant tem que ser estabelecida, caso não fosse, se perderiam também os limites da razão. Kant tem que formular essa unidade como uma natureza diferente da unidade homogênea de uma substância última e atual, para seguir seu projeto crítico, ou seja, essa unidade só pode ser uma unidade que seja da ordem do possível de elementos co-originários e heterogêneos, pois neles deve residir a diferença ontológica – só assim, Kant teria tanta certeza dos limites da razão, da não postulação de uma substância suprema como a natureza do sujeito, podendo estabelecê-los com tanto rigor. Ao se ler Kant - como faz Henrich seguindo a tradição do idealismo alemão - imanentizando a transcendência, sem levar em conta a diferença ontológica, cai-se nesse falso impasse que iguala o pensamento de uma unidade das faculdades à alma, à uma unidade ôntica com a substância – que fere os preceitos kantianos de acesso à coisa-em-si - e só assim que toda unidade que vise a unidade das faculdades pode ser lida como uma petição de princípio especulativa que Kant não poderia fazer. Em suma, guiado pelo princípio de identidade, igualar subjetividade e objetividade, a unidade da subjetividade à uma objetividade substancial, pois esses dois termos supostamente seriam um todo absoluto –

dinâmica completa das faculdades que culmina na apercepção. Essa construção argumentativa que viemos fazendo até aqui também demonstra muito da inversão modal que Heidegger faz da tradição, não só lógica, mas metafísica em geral, colocando a possibilidade como anterior a atualidade, e, como isso tem relação com uma filosofia propriamente transcendental. Isso é, uma filosofia que tenta abarcar o possível como possível, não utilizando da sofisticação de um aparato conceitual para dominar o possibilitador – o ser, o incondicionado, o transcendental, etc. - mas antes o deixa realizar-se nela, nesse sentido Heidegger afirma que “a fenomenologia não é um movimento [ou escola]. Ela é a possibilidade do pensamento, que periodicamente se transforma e somente assim permanece, de corresponder ao apelo do que deve ser pensado.” (HEIDEGGER, 2009b, p. 93). Isso fica claro com o debate que viemos trazendo sobre a imanência e a transcendência e demonstra o que uma filosofia que pensa a possibilidade deve levar em conta, isso é, pensá-la como minimamente múltipla – com pelo menos dois termos, aqui duas temporalidades – e pensar a relação dessa multiplicidade que é onde reside a possibilidade pensada propriamente, onde ela se realiza. Assim, o possibilitador (ser, substância, incondicionado, etc) não pode ser nada sem o possibilitado (ente, objeto, acidentes, etc) e vice-versa, ou ainda, no caso da filosofia heideggeriana, o possibilitador, não pode se realizar sem o possibilitante (*Dasein*) – na dinâmica entre o transcendente e o transcendental. Diferentemente de uma filosofia que pensa a auto-suficiência do absoluto como ato, onde o possível é restringido em seu caráter de possibilidade e indeterminação, aparecendo como já dado, assegurado de antemão, pelo absoluto – em suma, para esta filosofia o possível também é ato (subsistente). Heidegger aponta que na filosofia transcendental de Kant já reside esse pensamento da possibilidade, ao descrever a transcendência as modalidades são os únicos princípios do puros do entendimento – aparecendo como postulados do pensamento empírico - que não são determinações dos objetos, mas da *relação* do sujeito com o objeto, ou seja, Kant teve que pensar a relação com o sujeito (*Dasein*), para pensar o possível. Como influências nessa transformação da noção de possibilidade deve ser citado também Kierkegaard, que por influência de Schelling, mas de modo totalmente original alterou o conceito de categorias modais para um sentido existencial, as formulando como determinações do ser e não como determinações da essência, tal qual faz Hegel, ou seja, às libertando do âmbito da reflexão. Infelizmente uma análise mais precisa da extensão dessa influência no pensamento heideggeriano não será feita nesse texto.

mesmo que não se possa afirmar isso pelo fato da nossa razão ser finita – esse é o erro fundamental que Kant quer se esquivar, mostrando-nos uma totalidade transcendental não é uma totalidade ôntica.

Isso nos leva a resposta à segunda contraposição que Henrich apresenta contra a leitura de Heidegger, que é mencionada brevemente no texto e é um pouco mais bem elaborada em uma nota de rodapé do seu texto.²⁸⁴ Diz Henrich: “Parece-me uma deficiência marcante da interpretação de Heidegger o fato de ele não enfrentar a tese de Kant sobre a contingência do espaço e do tempo.” (HENRICH, 1994, p. 223)²⁸⁵ E ele coloca o motivo de Heidegger não endereçar essa contingência no mesmo motivo anterior, ou seja, numa petição de princípio, que para Henrich vem de *Ser e Tempo*, que toma o tempo como a unidade a partir da qual tudo se deriva, então, não teria como se interrogar a contingência do tempo-espaço, pois fazendo isso Heidegger questionaria sua própria petição de princípio: “Obviamente, esse pensamento tornou-se impossível de entreter uma vez que Heidegger estabeleceu que as próprias categorias derivam do tempo enquanto imaginação.” (HENRICH, 1994, p. 223)²⁸⁶ Vejamos bem, esse ponto do texto torna ainda mais explícita a posição e a interpretação de Henrich sobre o texto kantiano, o fato das categorias serem derivadas do tempo²⁸⁷ – algo que veremos mais precisamente no próximo tópico quando tratarmos do esquematismo – impede que o tempo seja deduzido, pois, este deveria ser deduzido pelas categorias, sendo o tempo um derivado delas, do uso do entendimento. Isso indica que para Henrich, parece que o entendimento deveria ser a faculdade a partir da qual tudo se deriva, inclusive a sensibilidade nas suas formas de tempo e espaço, a mesma posição do idealismo – e que leva como alicerce edição B da Crítica. Embora Henrich também aponte para os problemas dessa segunda posição quando diz:

A impossibilidade de afirmar uma unidade da sensibilidade e do entendimento decorre imediatamente da contingência das formas das intuições, assim como a descoberta desta última foi para Kant um motivo decisivo para a tese de que a raiz nos é desconhecida. *Toda teoria que afirma conhecer essa raiz tem de realizar uma "dedução" de espaço e tempo, como foi tentado de Wolff a Hegel - com fracasso óbvio.* O desenvolvimento da geometria durante o século XIX tornou isso ainda mais claro. No entanto, enquanto no máximo se pode admitir a contingência do

²⁸⁴ Na tradução que estamos nos referindo é a nota 68. Ver: (HENRICH, 1994, p. 223 – 224)

²⁸⁵ Na tradução em inglês: “It seems to me a striking deficiency of Heidegger's interpretation that he does not face Kant's thesis about the contingency of space and time.”

²⁸⁶ Na tradução em inglês: “This thought obviously became impossible to entertain once Heidegger established that the categories themselves stem from time qua imagination.”

²⁸⁷ Esse seria o outro motivo que Heidegger dá a “dedução” das categorias realizadas por Kant, que dissemos que ainda seria abordado, elas seriam derivadas da própria temporalidade originária e veremos no próximo tópico como isso aparece claramente na parte do esquematismo.

espaço, qualquer contingência desse tipo parece inaceitável para o tempo. (HENRICH, 1994, p. 224) Grifos nossos.²⁸⁸

Nessa citação podemos ver que Henrich, embora confesse que toda tentativa de realizar uma dedução do espaço e do tempo a partir da raiz de sensibilidade e entendimento – que para ele significa o *Summun ens* – tenha fracassado, ele ainda mantém como algo problemático a falta dessa dedução, ou o não enfrentamento deste “problema”, que embora ele admita como um falso problema em relação ao espaço, ele não o considera em relação ao tempo.²⁸⁹ A própria passagem acima já revela a problemática que deve ser clara seguindo a nossa linha argumentativa, que é justamente porque não se tem um *Summun ens* que o tempo e o espaço não têm de onde ser deduzidos, e ainda, porque tempo e espaço são mais originários que o espaço lógico da razão, eles não podem ser deduzidos. Como apresentado anteriormente quando falamos da dedução das categorias, Kant não consegue realizar propriamente uma dedução justamente porque as categorias não podem ser deduzidas, por serem advindas do modo de ser que a cada vez é o caso,²⁹⁰ assim como as formas da sensibilidade não podem ser deduzidas, mas no caso destas elas não advêm de um modo de ser específico, mas são a própria abertura do ser em geral, na totalidade – pelo menos quando falamos da temporalidade e espacialidade originárias, mas claro que, cada modo de ser pode ter sua espacialidade e temporalidade correlata específica, como no caso da subsistência que tem como correlato o espaço geométrico e a temporalidade sucessiva de agoras, ou a

²⁸⁸ Na tradução em inglês: “The impossibility of asserting a unity of sensibility and understanding follows immediately from the contingency of the forms of intuitions, just as the latter's discovery was for Kant a decisive motive for the thesis that the root is unknown to us. Every theory that claims to know that root has to perform a “deduction” of space and time, as it has been attempted from Wolff to Hegel-with obvious failure. The development of geometry during the nineteenth century has made that even clearer. Yet whereas one might at most admit the contingency of space, any such contingency seems unacceptable for time.”

²⁸⁹ A continuação deste argumento não vale a pena ser explorado aqui, é apenas uma sequência dos pressupostos que expomos estarem guiando a leitura de Henrich e uma pequena confusão quanto à questão da temporalidade originária tal qual Heidegger apresenta no *Kantbuch*. No mais, Henrich mesmo não coloca esse argumento como o principal de seu texto, dando apenas breves considerações gerais sobre esse assunto complexo em menos de 2 páginas de uma nota de rodapé. Acredito que com o que foi apresentado até aqui, o leitor que resolver ler a continuação do argumento conseguirá com as próprias conclusões observar os equívocos de Henrich em relação a interpretação heideggeriana.

²⁹⁰ Relembrando que para fenomenologia hermenêutica os modos de ser são mais importantes que as categorias. Levando em conta que os modos de ser são indicações formais, que orientam o olhar para uma certa região do ente a qual se trata de analisar, as categorias como sendo os predicados formais articulados pelo *logos* desse horizonte de sentido, elas não são universais, portanto, a tentativa de deduzi-las ou de articula-las em uma dialética universalizante se torna supérflua. Como diz Heidegger, se trata antes de se aproximar daquela experiência fundamental da abertura de sentido, da qual se originaram as categorias: “A posição prévia deve ser colocada ao alcance e apropriar-se de tal maneira que a *compreensão vazia da indicação formal se aproxime da perspectiva da fonte de intuição concreta. A Indicação formal será sempre mal-entendida enquanto for tomada como um conjunto fixo e universal e for deduzida e imaginada de maneira construtiva e diabética*. Porém, partindo do conteúdo da indicação, mas de alguma forma compreensível, *trata-se de fazer com que a compreensão alcance o curso adequado da visão*.” (HEIDEGGER, 2013, p. 86) Grifos nossos.

manualidade em que o espaço é a circunvisão e o tempo é tempo do mundo.²⁹¹ Para finalizar o argumento, a própria forma da filosofia transcendental – autenticamente estabelecida, isso é, uma filosofia que leva a finitude às últimas consequências - nos mostra que *não se trata de deduzir as categorias ou as formas da sensibilidade, mas sim de desvelá-las, pois estas tem que se dar na experiência*. Como base textual para isso vamos utilizar novamente a passagem em que Kant admite a impossibilidade de explicação do número de categorias, assim como contingência do tempo e do espaço como formas da intuição: “Por que, porém, nosso entendimento tem a propriedade de só produzir a unidade da apercepção a priori por meio das categorias, *e apenas desse exato modo e segundo esse exato número das mesmas, é algo que se pode explicar tão pouco quanto por que nós temos exatamente estas funções de julgar, e não outras, ou por que o tempo e o espaço são as únicas formas de nossa intuição possível.*” (KANT, 2015, B 146 Grifos nossos)

Finalizando, estabelecemos todas as bases para podermos passar agora, a explicitação da dinâmica das faculdades em sua unidade. Essa dinâmica revelará como a realização da transcendência se funda na temporalidade do *Dasein* (*Zeitlichkeit*). Como continuação do que viemos apresentando até aqui, o que se mostrará será a constituição da abertura que Heidegger denomina como “*espaço de jogo*, no interior do qual já esteja manifesto o ente mesmo, sobre o qual se trata de enunciar. (...) porque ela *reside antes da predicação* e do enunciado, designamos como *abertura pré-predicativa*, ou melhor como *verdade pré-lógica.*” (HEIDEGGER, 2011, p. 435-436-437 Grifos nossos) Apesar de na filosofia de Kant essa fundação da lógica formal acontecer na lógica transcendental, mesmo esta está fundada em uma abertura pré-lógica que Heidegger reconhece na temporalização unitária das faculdades, cujo ponto chave está na função da imaginação. Se dirigimos para o coração da interpretação heideggeriana de Kant, para depois, no próximo capítulo, explicitarmos o problema da transcendência como ele foi apropriado por sua filosofia.

1.5 A temporalidade das faculdades: A imaginação como fundamento da subjetividade

Como dito no início da nossa reconstrução da apropriação que Heidegger faz da filosofia kantiana,²⁹² dos três pontos que distinguem Kant do resto da tradição filosófica, sendo eles a radicalização da finitude, o desenvolvimento incipiente da temporalidade da

²⁹¹ Algo que será mais explorado no próximo tópico, a relação entre a temporalidade originária e as temporalidades correlatas a ela.

²⁹² No início do tópico 1.3

existência como fundamento da transcendência e a recusa da lógica formal como fundamento último da filosofia, tratamos do primeiro e do último, ainda nos falta explorar o segundo - a temporalidade como fundamento da transcendência – que é o ponto fulcral de toda interpretação heideggeriana de Kant. A partir desse desenvolvimento, não só se mostrará a temporalidade da subjetividade como fundamento de todo arcabouço teórico kantiano, fundando a temporalidade da sensibilidade e das analogias da experiência, mas também podemos ver como essa mesma temporalidade se funda em um tempo mais originário que a própria temporalidade do sujeito, que será o motivo da *Kehre*. A partir dessa demonstração poderemos entender com amplitude a conhecida frase: “*Mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele*” (HEIDEGGER, 2019, p. 229) É essa finitude originária – visto que o mais originário não é o *Dasein*, mas a finitude do *Dasein* - que mostrará a necessidade que a transcendência tem de ser pensada a partir da relação com o transcendental, que abrirá a investigação do tempo autêntico.

Expomos que as faculdades devem, a partir de sua relação recíproca, estabelecer para si uma unidade, essa unidade é a unidade da apercepção transcendental, que aparece como o ponto alto da dedução dos conceitos puros do entendimento. Dissemos que as categorias seriam os conceitos doadores de formas originárias de ligação da experiência, a partir das quais, inclusive, os conceitos empíricos teriam origem.²⁹³ Toda ligação depende de um ligador, daquele que realiza a ligação e que é a origem e destino desta ligação, o qual organiza toda a experiência para si em uma unidade homogênea hierarquicamente superior as pequenas unidades das categorias. Justamente por ser essa ligação unitária originária, que se faz presente em cada ligação particular, Kant vê nessa unidade superior uma categoria originária (*Urkategorie*),²⁹⁴ pois é o veículo de todas as representações, trata-se da apercepção transcendental: “Trata-se do conceito ou, se se preferir, do juízo *eu penso*. Vê-se facilmente, contudo, que ele é o veículo de todos os conceitos em geral (...) visto servir apenas para apresentar todo pensamento como pertencente à consciência.” (KANT, 2015, B399) Como já antecipado anteriormente, a apercepção faz parte do novo conceito de juízo dado por Kant,

²⁹³ Essa interpretação de Heidegger das categorias como a fonte dos conceitos empíricos, pois doadora das unidades a partir dos quais estes se baseiam, parece, à primeira vista, ir contra a formulação kantiana na *Crítica da faculdade de julgar*, que aponta como fonte dos conceitos empíricos uma organização da experiência de acordo com uma finalidade - o uso transcendental da faculdade de julgar – organizada a partir de um ideal organizativo e coerente da natureza regulado pela razão. Deve-se ter em mente que a razão é uma extrapolação do entendimento para além da experiência, assim, pode-se ler a ideia reguladora da natureza como nada mais que a extrapolação dessas unidades categoriais, portanto tendo como fonte o entendimento. A dependência do juízo analítico em relação ao sintético também aponta nessa direção, de que os conceitos empíricos surgem das categorias.

²⁹⁴ “O representar da “unidade que deixa algo contrapor-se funda-se nesta apercepção ‘como uma faculdade’.” (HEIDEGGER, 2019, p.93)

que não se tratava de “outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção.” (KANT, 2015, B141) Quando mencionamos essa nova concepção de juízo, acentuamos a determinação do juízo com vistas a dação do objeto – os determinados conhecimentos - através da sensibilidade, agora vamos tratar do poder de julgar, da capacidade de submeter esses conhecimentos à unidade do sujeito. No final do tópico anterior, dissemos que a unidade das faculdades tem que ser da ordem do possível, esse poder de julgar da autoconsciência a partir dos juízos sintéticos *a priori* é a realização desse possível: “Essa consciência pura da unidade não é realizada apenas uma vez por outra e faticamente, mas tem de ser a qualquer momento possível.” (HEIDEGGER, 2019, p. 93) Esse possível que é ao mesmo tempo o possibilitador da experiência deve se manter livre, ter uma certa espontaneidade – caso contrário não seria da ordem do possível, mas do necessário - para que deixe a experiência se dar. “*Pois é apenas como “eu posso” constantemente livre que o “eu penso” tem a faculdade de deixar contrapor-se o aí-contra da unidade, sendo que o vínculo só permanece possível em referência a um comportar-se essencialmente livre.*” (HEIDEGGER, 2019, p. 93 Grifos nossos) Importante frisar novamente a finitude de todo o processo de transcendência, e portanto também da apercepção, que não pode criar o objeto, a “unidade representada espera precisamente que o ente venha ao seu encontro; como uma tal unidade à espera, ela possibilita o vir ao encontro de objetos que se mostram uns com os outros.” (HEIDEGGER, 2019, p. 93) Assim, a unidade da ordem ôntica – empírica – é possibilitada pela ordem ontológica – pura – de acordo com a nova direção filosófica setada por Kant através da revolução copernicana: “Esta unidade traz em si, como unidade não-ôntica, a tendência essencial para um unificar daquilo que, de cada vez, ainda não está unificado.” (HEIDEGGER, 2019, p. 93) Kant deixa claro a dependência da apercepção da dação do objeto, como salientamos anteriormente, pois não se pode confundir a apercepção com o *Summun ens*:

Eu só não pude, na demonstração acima, fazer abstração de uma coisa, a saber, que o diverso tem de ser dado para a intuição antes da síntese do entendimento e independentemente dela; como isso acontece, porém, permanece aqui indeterminado. Se eu quisesse pensar um entendimento que intuisse por si mesmo (como, digamos, um entendimento divino que não se representasse objetos dados, mas tivesse os próprios objetos dados ou produzidos através da sua representação), então as categorias não teriam absolutamente nenhum significado em relação a tais conhecimentos. Elas são apenas regras para um entendimento cuja faculdade consiste inteiramente no pensar, i. e., na ação de trazer à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado de outra parte na intuição; um entendimento, portanto, que não conhece nada por si mesmo, mas apenas liga e organiza o material

do conhecimento, a intuição, que tem de ser dada a ele por meio do objeto. (KANT, 2015, B145)²⁹⁵

Vimos reforçando essa dependência do sujeito kantiano à dação do objeto, signo de sua finitude, justamente porque nesse nível em que estamos descrevendo, na síntese última de toda filosofia transcendental kantiana, a apercepção, se trata de uma complicação muito grande como essa síntese vai lidar com o tempo. Essa síntese, por ser finita depende da interação com a temporalidade sensível, ainda, ela organiza toda a experiência para si mesma, tanto ligando, através das categorias todos os objetos dados em um determinado momento, quanto ordenando sinteticamente todos esses momentos e organizando-os sucessivamente para si, portanto ela mesma tem uma ordem temporal. Levando em conta a separação fundamental entre fenômeno e coisa em si, embora essa síntese aperceptiva não pode ser confundida com o sentido interno, que por ser temporal pertence à sensibilidade, já a apercepção, como última síntese de ligação da experiência segundo regras, pertence ao entendimento: “Na síntese transcendental do diverso das representações em geral, por outro lado, e portanto na unidade sintética originária da apercepção, eu sou consciente não de mim mesmo como me apareço, nem como sou em mim mesmo, *mas apenas de que sou. Esta representação é um pensar, não um intuir.*” (KANT, 2015, B157 Grifos nossos)²⁹⁶ Porém isso leva a uma complicação da relação da apercepção com o sentido interno e, por conseguinte, da percepção de si como fenômeno e da realização de si como *noumeno* - trata-se do *gap* entre eu empírico e eu transcendental. Além disso tudo, ainda tem a relação do eu com a sua temporalidade correlata, a temporalidade empírica da natureza que é organizada pelo princípio da causalidade. É para tratar desse assunto complicado, em suma, da relação entre transcendência e temporalidade, que Heidegger escreve o *Kantbuch*. Esse tópico pretende

²⁹⁵ Para lembrarmos, o fato do diverso da sensibilidade seja organizado por mim, não significa que o diverso seja criado por mim, eu apenas o ordeno para mim, um ser capaz de criação não teria a faculdade de pensar, enquanto ligação desse múltiplo através de juízos, mas seria um ser que apenas intui – uma intuição intelectual: “Pois por meio do eu, como representação simples, não é dado nada de diverso; na intuição, que é dele distinta, esse diverso só pode ser dado e pensado em uma consciência por meio de uma ligação. Um entendimento em que também todo diverso fosse dado por meio da autoconsciência seria um entendimento capaz de intuir, o nosso pode apenas pensar e tem de buscar a intuição nos sentidos. Sou consciente do eu idêntico, portanto, relativamente ao diverso das representações dadas a mim em uma intuição, porque as denomino conjuntamente minhas representações, e elas assim constituem uma. Isto significa apenas, contudo, que eu sou consciente de uma síntese necessária das mesmas que se denomina unidade sintética originária da apercepção, e sob a qual se situam todas as representações dadas a mim, desde que sejam, todavia, colocadas sob ela por meio de uma síntese.” (KANT, 2015, B 136)

²⁹⁶ Também: “A síntese ou ligação do diverso nos mesmos se referia apenas à unidade da apercepção e era, por isso, o fundamento da possibilidade do conhecimento a priori na medida em que se baseava no entendimento; e era, portanto, não apenas transcendental, mas também mera e puramente intelectual.” (KANT 2015, B 150)

desatar esse assunto e apresentar a visão heideggeriana sobre a temporalidade em Kant, e como ela abre novas perspectivas para a sua própria filosofia.

Vamos agora dar alguma clarificação preliminar sobre a complicada relação da apercepção com o sentido interno – pois essa relação ficará mais compreensível depois da apresentação da unidade das faculdades a partir da temporalidade originária. Como visto acima Kant deixa clara que essa separação existe, e tem de existir se se pretende fazer filosofia transcendental, isso é, não partir de um acesso a identidade da alma, tal como faz a psicologia:²⁹⁷ “pois, de fato, nós apenas nos intuímos tal como somos internamente afetados, (...) donde a tendência, nos sistemas da psicologia, a considerar também o sentido interno como idêntico à faculdade de apercepção (da qual nós o diferenciamos cuidadosamente).” (KANT, 2015, B153) Essa diferença entre a apercepção e o sentido interno é, como estamos mostrando desde o tópico anterior, análoga a diferença das faculdades, pois se a apercepção e o sentido interno fossem idênticos, significaria que a alma seria acessível. A operação de percepção de si mesmo, para o sujeito kantiano, ocorre quando um determinado dado é recebido pela sensibilidade no sentido externo, ligado pelas categorias e colocado no sentido interno através do entendimento, só quando o sujeito afeta a si mesmo, sintetizando a experiência no sentido interno e criando uma sucessão de experiências nele que o eu *fenomênico* aparece para si – é objeto de si mesmo²⁹⁸. Porém, quando o eu afeta a si mesmo no sentido interno, isso é, determina a mera forma do tempo com o conteúdo das experiências recebidas pelo sentido externo, já ocorreu toda uma síntese anterior que liga o sentido externo e o coloca no sentido interno - que só após essa determinação do sentido interno se torna acessível, intuível, para si mesmo – essa síntese anterior não é intuível ao sujeito por ser a condição de uma intuição de si mesmo, essa síntese anterior é a síntese aperceptiva, o eu *noumenico*. “A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu, e, se somente por meio dela fosse dado espontaneamente todo o diverso no sujeito, a intuição interna seria intelectual.” (KANT, 2015, B68) Ou seja, justamente pelo entendimento não posicionar (*stellen*) o objeto espontaneamente por si mesmo, numa autoatividade, mas depender da recepção dele pela sensibilidade, sua finitude, que ele não é um sujeito absoluto – assim, essa lacuna entre eu transcendental e eu empírico é necessária para a filosofia

²⁹⁷ Deve-se levar em conta a diferença estabelecida no tópico anterior entre identidade e unidade. Na época, Kant tinha em mente a doutrina de Wolff e seus seguidores no que diz respeito a psicologia.

²⁹⁸ Também denominado, na edição A, de apercepção empírica, em contraposição a apercepção transcendental.

kantiana.²⁹⁹ Uma passagem que oferece um resumo claro dessa questão se encontra na parte final da dedução dos conceitos do entendimento da edição B:

Do mesmo modo como para o conhecimento de um objeto distinto de mim eu necessito, além do pensamento de um objeto em geral (na categoria), também uma intuição por meio da qual determino aquele conceito geral, *para o conhecimento de mim mesmo eu necessito, além da consciência ou do fato de me pensar, também uma intuição do diverso em mim através da qual determino esse pensamento*; e eu existo como uma inteligência que é consciente apenas de sua faculdade de ligação, mas está submetida, em relação ao diverso que tem de ligar, a uma condição limitadora que ela denomina o sentido interno, qual seja, a de só poder tornar intuível aquela ligação através de relações de tempo que se situam inteiramente fora dos verdadeiros conceitos do entendimento e, assim, de só conhecer-se a si mesma tal como aparece a si mesma em uma intuição (que não pode ser intelectual, ou dada através do próprio entendimento), e não tal como se conheceria caso sua intuição fosse intelectual. (KANT 2015, B159) Grifos nossos

Para esmiuçar mais essa relação, o sentido interno é o tempo, que como uma forma colocamos as representações do sentido externo e que “antecede a consciência das mesmas na experiência, além de constituir, como condição formal, o fundamento do modo como as colocamos na mente - já contém as relações de sucessão e simultaneidade e daquilo que é simultâneo à sucessão (o permanente).” (KANT, 2015, B67) Importante frisar a antedecência dessa forma da intuição³⁰⁰ que deve ser inclusive anterior a própria apercepção, visto que a unidade da apercepção sintetiza o diverso sobre a ordem dessa temporalidade, que a antecede enquanto determinável, e só a partir desse modo de ordenar as representações a apercepção, as colocando no sentido interno, determina essa forma. É interessante como Kant usa os termos determinante e determinável para explicitar essa relação: “Como não tenho uma outra autointuição, que antes do ato de determinar desse em mim o determinante - do qual só tenho

²⁹⁹ Sobre a relação recíproca entre eu empírico e transcendental: “Todas as representações têm uma referência necessária a uma possível consciência empírica: pois, se elas não a tivessem, e fosse impossível tornar-se consciente delas, isto significaria simplesmente que elas não existem. Toda consciência empírica, no entanto, tem uma referência necessária a uma consciência transcendental (antedecente a toda experiência singular), qual seja, a consciência de mim mesmo como a apercepção originária. E absolutamente necessário, portanto, que em meus conhecimentos toda consciência pertença a uma consciência (de mim mesmo). Aqui, porém, trata-se de uma unidade sintética do diverso (consciência) que é conhecida *a priori* e, assim, fornece diretamente o fundamento das proposições sintéticas *a priori*, que dizem respeito ao pensamento puro, do mesmo modo como o espaço e o tempo fornecem o fundamento daquelas proposições que concernem à forma da mera intuição. A proposição sintética de que toda consciência empírica diferente tem de ser ligada em uma única autoconsciência é o princípio sintético e absolutamente primeiro de nosso pensamento em geral. Não se deve perder de vista, contudo, que a simples representação eu é, em relação a todas as outras (cuja unidade coletiva ela toma possível), a consciência transcendental.” (KANT, 2015, A117)

³⁰⁰ “Se a faculdade de tornar-se consciente de si deve averiguar (apreender) aquilo que está na mente, ela tem de afetar esta última e somente desse modo produzir uma intuição de si mesma, cuja forma, todavia, *que está de antemão no fundamento*, na mente, determina na representação do tempo o modo como o diverso se unifica na mente; *pois ela intui aí a si mesma não como ela se representaria imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como ela é afetada de dentro, portanto tal como aparece e não como é.*” (KANT, 2015, B68 - 69) Grifos nossos

consciência no que diz respeito à sua espontaneidade - do mesmo modo como o tempo dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo” (KANT, 2015, B159). O determinante, é o entendimento que liga as representações dadas pelo determinável que são os dados sensíveis recebidos pela intuição. Gostaríamos de ressaltar alguns elementos dessa relação: *a)* O ato de determinar, do entendimento não é autossuficiente pois nele não reside o determinável, o qual só pode ser dado pelo “tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável” (KANT, 2015, B159). *b)* Por não ser autossuficiente e ter de existir alguma matéria para que o entendimento a determine com a sua forma, o determinante, o entendimento, só é intuível após o ato de determinar – quando as representações já aparecem conectadas para nós numa ordem, que a regra de conexão pode, com elas, ser intuível, tornando possível a sua investigação. Se trata daquele *entre* que é característico da pesquisa transcendental,³⁰¹ ou seja, somente em meio a experiência se pode adentrar as suas condições, ainda, não se trata de uma relação de causa e efeito sucessiva, mas de uma simultaneidade co-originária dos elementos – sensibilidade e entendimento – pois uma regra de conexão das representações, um determinante, que não tivesse os dados sensíveis, o determinável, não existiria – conceitos sem intuições são vazios. Nesse sentido, por termos esse atraso na percepção do determinante – a lacuna entre eu transcendental e eu empírico - diz Kant que eu posso apenas me “representar a espontaneidade de meu pensar, i. e., do determinar, e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente, i. e., como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame inteligência.” (KANT, 2015, B159) *c)* Essa anterioridade do determinável, o tempo - gostaríamos de acentuar esse ponto - é também o elemento que faz com que o sujeito seja inteiramente da ordem do possível. Como está na citação anterior, “minha existência permanece determinável apenas sensivelmente, i. e., como a existência de um fenômeno” (KANT, 2015, B159), é curioso que o elemento que confere essa determinabilidade da existência, que por ser finita não pode ser uma autoatividade que cria para si o objeto, seja justamente o tempo.

Temos então um encadeamento de elementos bem interessante, a apercepção, portanto, como o elemento que é livre e espontâneo, deve entrar em relação com a sensibilidade determinável, o possível – indeterminado, mas determinável - que é ao mesmo tempo necessário, para que a liberdade possa se estabelecer – algo que é muito parecido com o modo como o *Dasein* lida com o possível. Igual já delineado no tópico anterior, a

³⁰¹ Que foi apresentado no tópico 1.3.

possibilidade é abordada de maneira diferente pela fenomenologia hermenêutica, que a considera como o modo mais forte, e isso significa que ela deve ser estabelecida não como dada, mas descrita na sua dinâmica de possibilitação – o que envolve pensá-la numa relação, junto com os elementos dessa relação. Temos, então, o entendimento como elemento livre e determinante, portanto, da ordem do possível - a espontaneidade. Temos também a sensibilidade, que por ser indeterminada também é da ordem do possível. Em ambos os elementos reside também algo da ordem do necessário; o entendimento por não ser inteiramente livre e necessitar da sensibilidade tanto para determinar a relação com o objeto quanto para afetar a si mesmo e se determinar, e a sensibilidade que necessita do entendimento para ser determinada através de regras, limitando, ao mesmo tempo que possibilitando, a espontaneidade do entendimento. É dessa forma que se deve pensar a possibilidade, pensando uma relação entre dois possíveis, não os submetendo à um ato fundamental efetivo. Há uma mescla de necessidade e possibilidade na determinação de si e do outro em ambos. Mas é a sensibilidade que, enquanto temporalidade, é o elemento indeterminado - mas condição de toda determinação - que possibilita as possibilidades de realização espontâneas do entendimento e garante a realização da liberdade, é o elemento possibilitador – o ser. Seguindo o argumento do tópico anterior, fica agora mais claro que a unidade da subjetividade kantiana deve ser pensada como uma unidade pertencente a ordem modal do possível. Algo que à primeira vista parece estranho mesmo para Kant - isso é, estabelecer o sujeito fora da realidade efetiva - que não conclui qual a natureza modal da apercepção, dizendo em determinado momento que: “Pouco importa aqui se essa representação é clara (consciência empírica) ou obscura, *ou mesmo se é efetiva*; mas a possibilidade da forma lógica de todo conhecimento se baseia necessariamente na relação a essa apercepção como uma *faculdade*” (KANT, 2015, A117 Grifos nossos) Nenhum dos elementos da subjetividade é completamente livre por si mesmo, sua dependência recíproca é a sua liberdade. A possibilidade é sempre uma relação, em que o *Dasein* exerce sua liberdade projetando-se em possibilidades e se estabelecendo sobre uma legalidade de essência – o modo de ser que é a cada vez o caso – deixando o ente entrar no mundo histórico. A liberdade não é uma liberdade incondicionada, mas o ser-livre sempre deixa-se estabelecer sobre certas regras, antes de ser uma liberdade apenas negativa – liberdade de algo – ela também se configura como uma liberdade positiva – liberdade para algo. “Por natureza, o estar-aberto para... implica o *lançar-se livremente ao encontro* do que aí é dado enquanto ente, *deixando-se ligar*. (...) Um tal consentimento e uma tal submissão a algo obrigatório só é uma vez mais

possível onde há *liberdade*. (HEIDEGGER, 2011, p. 438-439) Apesar de algumas diferenças podemos ver aqui uma aproximação daquela formulação da liberdade do “*Dasein* como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram em face de sua escolha finita.”³⁰² (HEIDEGGER, 2008, p. 187) Na medida em que se trata de uma relação entre dois possíveis, que não se bastam por si só, de maneira similar a relação do *Dasein* com o ser – o seer também enquanto determinável precisa do *Dasein* como seu receptáculo e este, por ser o elemento espontâneo, projeta-se em possibilidades as realizando, determinando o indeterminável.³⁰³ Claro que, quando uma possibilidade ganha determinação e torna-se realizada, o determinável na sua inesgotabilidade já se retraiu enquanto indeterminado – o seer – assim, possibilitando novas determinações de si através do *Dasein*. Assim, diz Heidegger que o “homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário; a liberdade, o *Dasein* existente e desvelador, possui o homem; e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente na totalidade e enquanto tal, que fundamenta e distingue toda história. Somente o homem existente é histórico.”³⁰⁴ (HEIDEGGER, 2008, p. 202) Que em Kant o tempo seja esse possibilitador, que se mantendo indeterminado determina tanto a si na ordem efetiva, empírica, da natureza, quanto o sujeito – lembrando que o sujeito kantiano depende da sensibilidade tanto para determinar os seus objetos da experiência quanto para determinar a si mesmo – similar a relação do *Dasein* com o ser, é o ponto que queremos que o leitor tenha em mente. É esse tempo pensado como o possibilitador que, depois da *Kehre*, será o protagonista da história no pensamento tardio de Heidegger – o *eigentliches Zeit* do seer. Embora aqui no *Kantbuch* o pensar da temporalidade originária esteja orientado em descrever o fenômeno da *Zeitlichkeit*, é a radicalização da finitude que ocorre nesse livro que abre a possibilidade de pensar o tempo autêntico do seer.

³⁰² Próximo também daquela formulação kierkegaardiana da “liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2020, p.45) que sabemos que foi uma grande influência à Heidegger. Pode ser vista essa influência na formulação do ser-para-a-morte: “O ser para a morte como adiantar-se na possibilidade possibilita essa possibilidade e, enquanto tal, põe-na em liberdade.” (HEIDEGGER, 2014, p. 723) Grifos nossos.

³⁰³ Como aparece de maneira clara ao final do seminário *Os conceitos fundamentais da metafísica*: “O que é projetado no projeto *impele* muito mais para o possível real; isso é, o projeto *liga* – não ao possível e não ao real, mas à *possibilitação*, ou seja, ao que o possível real da possibilidade projetada requer por si da possibilidade para a sua realização.” (HEIDEGGER, 2011, p. 466) Grifos nossos

³⁰⁴ Sobre a mencionada mescla entre possibilidade e necessidade contida nessa relação, diz Heidegger logo anteriormente nessa mesma passagem: “Se, entretanto, o *Dasein* ek-sistente, como deixar-ser o ente, libera o homem para a sua “liberdade”, *quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente)*, não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade.” (HEIDEGGER, 2008, p. 202) Grifos nossos.

À essa unidade da apercepção, que organiza a diversidade da sensibilidade, Kant dá o nome de síntese transcendental pura, ou como aparece na edição B, síntese figurativa (*synthesis speciosa*), em conjunto com a síntese intelectual (*synthesis intellectualis*).³⁰⁵ Em geral a experiência é construída por uma síntese dupla, uma síntese produtiva, isso é, uma síntese anterior à dação do objeto empírico e uma síntese reprodutiva, que depois da dação da empiria apenas reproduz a regra dada na síntese produtiva, ligando os objetos dados empiricamente. Lembrando que todo conceito deve ter uma intuição que o corresponde para ser funcional, se a função do entendimento é dar a regra da ligação da experiência, a sintetizando em uma apercepção, e o entendimento é composto pelas categorias, que se definem por serem conceitos puros, como poderiam ser dadas intuições que correspondam a eles? Essas intuições, por óbvio, também teriam que ser puras, portanto, não podem ser dadas pela sensibilidade que contém e pode dar apenas a diversidade sensível contida em suas formas, então, teria que ser uma ter uma outra faculdade que fizesse que as próprias formas da sensibilidade fossem dadas ao entendimento, como seu objeto, para que ele possa realizar sua função e traçar uma regra pura para a dação dos objetos empíricos,³⁰⁶ mesmo esse “objeto puro” não estando presente na intuição – e nem teria como ele estar pois as formas da sensibilidade são condições para todos os objetos serem dados. Essa faculdade é a faculdade da imaginação.³⁰⁷ Na nossa descrição da unidade das faculdades, no tópico anterior, falamos separadamente da sensibilidade e do entendimento, apenas mencionando brevemente a imaginação. Por ser a faculdade central no que tange a essa unidade, deixamos ela para este tópico que trata de demonstrar essa unidade sobre o fundamento da temporalidade. A tese heideggeriana de que a imaginação é a raiz dos dois ramos do conhecimento já é bem difundida e comentada, se trata de mostrar a imaginação como fundamento temporalizador

³⁰⁵ Ver: (KANT, 2015, B 151)

³⁰⁶ Essa regra possibilita a percepção dos objetos que são dados na intuição, portanto a regra tem que ser dada com a intuição pura – que Kant chama de intuição em geral - e não na intuição, pois na intuição só são dados os objetos empíricos – que Kant denomina intuição sensível. Nessa passagem Kant acentua essa diferença de ser dada a regra com e na intuição e a possibilitação da percepção: “Já a própria unidade da síntese do diverso, portanto, em nós ou fora de nós, e assim também uma ligação que tem de ser conforme a tudo que deve ser determinadamente representado no espaço ou no tempo, são igualmente dadas a priori, juntamente com estas intuições (não nelas), como condição da síntese de toda apreensão. Esta unidade sintética, porém, não pode ser outra senão a da ligação do diverso de uma dada intuição em geral em uma consciência originária, em conformidade com as categorias, aplicada apenas à nossa intuição sensível. Toda síntese, por conseguinte, pela qual a própria percepção se torna possível, situa-se sob as categorias” (KANT, 2015, B161) Grifos nossos.

³⁰⁷ Portanto ela é necessária para a determinação que falamos que o entendimento exerce: “o sentido interno, pelo contrário, contém a mera forma da intuição sem ligação do diverso na mesma e, portanto, não contém nenhuma intuição determinada - a qual só é possível por meio da consciência da determinação do mesmo pela ação transcendental da imaginação” (KANT, 2015, B 154)

das faculdades,³⁰⁸ desvelando a *Zeitlichkeit* operando no modelo da subjetividade kantiana como seu fundamento oculto. Portanto, trata-se de igualar a imaginação com a temporalidade. Vamos reconstruir – resumidamente - agora esses passos porque eles são necessários para a demonstração do problema da transcendência como viemos demonstrando até aqui, mas também porque iremos demonstrar uma chave de leitura peculiar desta tese, que não desvela a imaginação apenas como a *Zeitlichkeit*, mas que também abre a possibilidade de pensar o tempo originário, que é discutido no §35 do *Kantbuch*, como o *eigentliches Zeit* do pensamento tardio, retro referindo o tempo autêntico como chave de leitura da radicalização da finitude que ocorre nesse livro.

Pois bem, a definição simples da imaginação e de suas funções pode ser retirada mesmo na edição B: “Imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição.” (KANT, 2015, B152)³⁰⁹ A maneira com que ela faz isso é dando uma imagem como objeto à determinado conceito. Essa faculdade tem a capacidade de dar um objeto *a priori* para o entendimento de duas maneiras; ou um objeto que já tenha sido experienciado pelo sujeito anteriormente – nesse caso a imaginação seria reprodutiva e estaria ligada a lembrança do objeto revitalizada na subjetividade mesmo que o objeto não esteja presente no momento determinado - ou um objeto totalmente *a priori*, que nunca foi e nem pode ser experienciado, mas que é condição de toda a experiência – a imaginação aqui seria produtiva, pois se trata da produção de um “objeto em geral” que é construído junto as ligações das categorias, um objeto modelo para todos os demais, que contém todas as regras a qual todo objeto particular necessariamente segue.³¹⁰ Trata-se, aqui, daquela síntese transcendental pura mencionada, que é a chave de todo conhecimento. A dação desse objeto em geral não é uma “arte oculta nas profundezas da alma humana” (KANT 2015, B181), como diz Kant, mas justamente demonstra a imaginação como “faculdade fundamental da alma humana, uma imaginação pura que está na base de todo conhecimento *a priori*.”

³⁰⁸ Como aponta Sherover, a temporalização do entendimento é necessária para a subjetividade funcionar, não é apenas uma tese concernindo a origem do conhecimento demonstrando a raiz dos dois ramos: “A análise de Heidegger visa explicar a postulação kantiana da imaginação transcendental como centro da cognição e a necessidade de temporalizar o próprio entendimento.” (SHEROVER, 1972, p. 70)

No original: “Heidegger's analysis is aimed to explicate Kant's postulation of the transcendental imagination as the center of cognition and the necessity of temporalizing the understanding itself.”

³⁰⁹ É interessante que nessa passagem da edição B, Kant ainda menciona a imaginação como uma faculdade, para logo depois a colocar como “um efeito do entendimento sobre a sensibilidade” (KANT, 2015, B152)

³¹⁰ Portanto esse objeto em geral não é somente uma representação, mas também uma formação originária: “Mas para que aquilo que chega possa vir ao encontro como algo que está na vinculação, tem de ser compreendido de antemão algo como “vínculo”. Re-presentar de antemão o vínculo quer, contudo, dizer: formar representando, primeiro que tudo, algo como uma relação em geral. Esta força –“formadora”, primeiro que tudo, de relações – é, no entanto, a imaginação pura.” (HEIDEGGER, 2019, p. 96)

(KANT, 2015, A124) Pois pela sua característica mediadora, não se pode delegar uma função isolada a ela, mas ela é uma mescla de entendimento e sensibilidade, construindo o “objeto em geral” com as demais faculdades. Justamente por não se bastar por si mesma – como as demais faculdades – que ela é o centro da subjetividade kantiana operando em unidade, sendo o seu fundamento. Tendo em mente o que se disse previamente, fundamento quer dizer que a imaginação é o elemento central para que a totalidade do fenômeno da subjetividade transcendental possa ser enxergado, e por conseguinte descrito fenomenologicamente, enquanto uma unidade desses múltiplos elementos que o fenômeno engloba, e não que esses elementos sejam reduzidos em uma identidade à imaginação: “No entanto, esta sensibilidade da imaginação transcendental não pode ser tomada em consideração remetendo-a para a classe das faculdades inferiores da alma, tanto menos que ela deve ser, enquanto transcendental, a condição de possibilidade de todas as faculdades.” (HEIDEGGER, 2019, p. 155) Sendo o elemento central da transcendência ela “é pura imaginação produtiva livre da experiência, a qual primeiro que tudo possibilita a experiência.” (HEIDEGGER, 2019, p. 142) A possibilitação da experiência e a determinação do possibilitador – que determina não só os objetos como o próprio sujeito, o tempo - que falamos anteriormente, passa, então, pela função que a imaginação exerce na arquitetônica da razão. Transcendência, possibilidade, imaginação e temporalidade, a articulação dessas quatro palavras são a chave para compreender a filosofia transcendental de Kant. “A dedução transcendental é em si, ao mesmo tempo, necessariamente objetiva-subjetiva. Pois ela é desvelamento da transcendência, a qual, para uma subjetividade finita, primeiramente forma o voltar-se essencial para uma objetividade em geral.” (HEIDEGGER, 2019, p. 172) A dedução deve, então, apresentar esse conceito de “objeto em geral” juntamente com a subjetividade transcendental de maneira com que ambos formem o campo do possível:

“‘Possibilidade da experiência’ quer dizer, por isso, aquilo que possibilita uma experiência finita, isto é, *não necessária, mas possivelmente efetiva*. Esta “possibilidade”, que possibilita, primeiro que tudo, o “possivelmente”, é a possibilitas da metafísica tradicional e significa o mesmo que *essentia* ou *realitas*” “Possibilidade da experiência” quer dizer, por conseguinte, primariamente: a totalidade una daquilo que possibilita na essência conhecimento finito. “A possibilidade da experiência é, pois, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos a priori”. *Possibilidade da experiência significa consequentemente o mesmo que transcendência. Circunscrevê-la na sua plena totalidade essencial quer dizer: determinar “as condições de possibilidade da experiência”.* (...) “Experiência”, compreendida como experimentar em contraposição ao que é experimentado, é intuir receptivo que tem de deixar o ente dar-se-lhe. “Dar um objeto” significa: apresentá-lo “imediatamente na intuição”. Mas que significa isto? Kant responde: “*referir a representação [do objeto] à experiência (real ou possível)*”. Este referir, porém, quer dizer: para que um objeto

se possa dar, tem já de ter acontecido de antemão um voltar-se para algo que pode ser "chamado para cá". (HEIDEGGER, 2019, p. 129) Grifos nossos.

Antes de ir à unidade das faculdades e a sua relação com a temporalidade, vamos nos deter brevemente neste conceito de objeto em geral. Esse objeto correlato, produzido pela unidade das faculdades, é o horizonte possível de toda objetividade em geral, a coisalidade da coisa.³¹¹ Kant apenas uma um X para referi-lo, por vezes o denomina objeto transcendental,³¹² já que ele não pode ser um objeto empírico que só poderia ser criado por um intelecto divino.³¹³ Heidegger aborda esse objeto observando a sua nadidade estrutural, como diz o próprio Kant: “Mas é claro que, na medida em que só temos de lidar com o diverso de nossas representações, e aquele X que lhes corresponde (o objeto) *não é nada* para nós”³¹⁴ (KANT, 2015, A 105 Grifos nossos) Não obstante, não se pode confundir essa nadidade com uma negatividade pura, mas um nada que, não sendo nada particular, ao mesmo tempo é, como diz Sherover: “Se o objeto transcendental (o 'alguma coisa = *etwas uberhaupt*) não é alguma coisa particular, e ainda assim não é 'negatividade pura', é pelo menos uma não-coisa.” (SHEROVER, 1972, p. 86)³¹⁵ Essa nadidade é a nadidade do ser, que por razões já

³¹¹ Esse objeto em geral, portanto, nos ajuda a entender aquele princípio supremo dos juízos sintéticos, que além de possibilitar a experiência os juízos sintéticos possibilitam o experimentado na experiência - o objeto. Essa possibilitação é a abertura do horizonte a partir do qual o objeto pode se mostrar como contraposto. Horizonte que regula paradigmaticamente toda dação do objeto, toda aparição deste como fenômeno. Essas duas condições têm de delimitar conjuntamente a plena essência da transcendência – tendo em mente as modalidades do ser: “Suposto que a característica do pensamento como reflexão seja suficiente para determinar a relação com o ser, isto significaria: o pensamento antecipa, como simples pôr, o horizonte no qual se tornam visíveis coisas tais como caráter de ser posto e constância contraposta. O pensamento exerce o papel de antecipador do horizonte para a elucidação do ser e de suas modalidades como posição. (HEIDEGGER, 2008, p. 485)

³¹² “O que se entende, então, quando se fala em um objeto correspondente ao conhecimento e, portanto, dele diferente? É fácil discernir que esse objeto só poderia ser pensado como algo em geral = X, pois fora do conhecimento nós não temos nada que pudesse ser contraposto a esse conhecimento como correspondente a ele.” (...) “O conceito puro desse objeto transcendental (que, de fato, em todos os nossos conhecimentos é sempre um único = X) é aquilo que, em geral, pode oferecer referência a um objeto, i. e., realidade objetiva, a todos os nossos conceitos empíricos.” (KANT, 2015, A 104 - A 110)

³¹³ “A imaginação chama-se então “produtiva”. Contudo, este apresentar originário não é tão “criador” quanto o *intuitus originarius* que, ao ver, cria o próprio ente. A imaginação produtiva forma apenas a visão de um objeto possível e talvez também produzível, isto é, passível de ser trazido à presencialidade, sob determinadas condições.” (HEIDEGGER, 2019, p. 140-141)

³¹⁴ “O X é “objeto em geral”. Isto não significa: um ente geral, indeterminado e que se encontra contraposto. Esta expressão visa antes àquilo que de antemão constitui o cômputo de todos os objetos possíveis como contrapostos, o horizonte de um estar contraposto. *Este horizonte não é, naturalmente, objeto, mas um nada*, se objeto significa o mesmo que um ente tematicamente apreendido” (HEIDEGGER, 2019, p. 134) Grifos nossos

³¹⁵ Também: “Por causa da tendência normal de traduzir esse Nichts como 'nada', há uma inferência normal de mera negação. Mas esse X desconhecido não é uma mera falta, nem uma mera negatividade; não é "meramente ausência de ser... [mas] pertence essencialmente ao Ser como tal.” (SHEROVER, 1972, p. 127)

No original: “If the transcendental object (the 'some thing = *etwas* in general') is not some particular thing, and yet it is not 'pure negativity,' it is at least a non-thing.”

No original: Because of the normal tendency to translate this Nichts as 'nothing' there is a normal inference of mere negation. But this unknown X is not a mere lack, not a mere negativity; it is not "merely absence of being... [but] belongs essentially to Being as such

esclarecidas anteriormente, não pode ser abordada diretamente por Kant enquanto problema, pois numa filosofia enraizada no contexto moderno, onde só existe a região da subsistência como região ôntica, esse objeto transcendental só pode aparecer justamente desta forma, como objeto em geral, e não como ser do ente - inviabilizando, assim, a possibilidade de enxergar e investigar a nadaidade estrutural deste. Pois, a confusão ontológica da tradição, que troca o ser pelo ente, faz com que se estanque a investigação ao chegar neste conceito geral, imaginando ter chegado no próprio ente em geral, em um ente em sua *quididade* (um “oque” *was*), não investigando explicitamente as características do seu modo de ser (seu “como” *wie*), pois o ser não aparece no horizonte dessa investigação nem como problematizável – em termos heideggerianos, se trata de uma filosofia que permanece numa compreensão pré-ontológica – essas características do ser devem aparecer, então, implicitamente nessas filosofias, como veremos no caso de Kant. Esse nada que simultaneamente é algo, é o próprio tempo puro, forma da intuição pura como correlata do entendimento puro, na medida em que é produzido pela imaginação produtiva, é um ente imaginário (*ens imaginarium*):³¹⁶ “O *ens imaginarium* faz parte das formas possíveis do “nada”, isto é, daquilo que não é um ente no sentido de algo subsistente. *O espaço puro e o tempo puro são “algo”, mas certamente não são quaisquer ‘objectos’.*”³¹⁷ (HEIDEGGER, 2019, p. 152 Grifos nossos)

A síntese pura deve ser, então, uma síntese unitária da objetividade enquanto horizonte possível de todo objeto, ao mesmo tempo que essa unidade do objeto representa a unidade da subjetividade enquanto apercepção transcendental, sendo sua correlata. Kant aborda a necessidade de correlação, pois de modo contrário os conhecimentos *a priori* não teriam nenhuma consistência, sendo totalmente aleatórios:³¹⁸ “Agora, não pode haver quaisquer conhecimentos em nós, nem qualquer conexão ou unidade dos mesmos entre si, sem aquela unidade da consciência que antecede todos os dados das intuições e em relação à qual é unicamente possível toda representação de objetos.” (KANT 2015, A 107) Assim, o que dá consistência ao campo da experiência possível é o seu caráter de unidade co-originária entre

³¹⁶ “Aquilo que é intuído na intuição pura enquanto tal é um *ens imaginarium*. Ou seja, o intuir puro é, no fundamento da sua essência, imaginação pura.” (HEIDEGGER, 2019, p. 152)

³¹⁷ “A síntese pura, porém, deve unificar a priori. Aquilo que ela unifica tem de ser dado a priori para ela. *No entanto, a intuição universal, que puramente de antemão dá receptivamente, é o tempo. Por isso, a imaginação pura tem de se referir essencialmente a ele.* Só assim ela se desvela como a mediadora entre a apercepção transcendental e o tempo.” (HEIDEGGER, 2019, p. 95) Grifos nossos.

³¹⁸ “Nós achamos, porém, que o nosso pensamento da relação de todos os conhecimentos a seu objeto traz consigo algo de necessário, a saber, que este seja considerado como aquilo que impede que os nossos conhecimentos sejam ao acaso ou fortuitos, fazendo antes com que sejam determinados a priori de um certo modo: pois, na medida em que eles devem referir-se a um objeto, eles têm de concordar entre si, de modo igualmente necessário, com relação a esse objeto, i. e., possuir aquela unidade que constitui o conceito de um objeto.” (KANT, 2015, A 105)

apercepção e objeto transcendental, sendo esse objeto o próprio tempo enquanto horizonte que estrutura esse campo: “Essa estruturação do campo experiencial (em termos do qual a objetividade é definida) é aquele objeto dos conceitos transcendentais ao qual Kant se referiu obliqua e ambigualmente como o “objeto transcendental”.’ (SHEROVER, 1972, p. 90)³¹⁹ Essa estruturação refere a identidade da subjetividade à identidade da objetividade e vice-versa sendo que uma depende da outra assim como o entendimento depende da intuição, não tendo uma prevalência de uma sobre a outra, mas ambas formando uma transcendência finita – apesar de Kant dar a entender na dedução que a unidade da apercepção é o que dá consistência a unidade da intuição enquanto objetividade, fica claro, a partir do que já articulamos neste e nos tópicos anteriores, que a apercepção também depende da intuição. “A mútua dependência da sensibilidade e do pensamento revela a finitude essencial de cada um, assim como a unidade estrutural que eles compreendem revela a finitude da transcendência que eles encarnam.” (SHEROVER, 1972, p. 95)³²⁰ A parte em que Kant elabora a completa relação do entendimento com a sensibilidade, ocorre no *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, portanto, o ponto central da *Crítica*, a determinação plena do conhecimento ontológico. Nele fica claro a formulação da objetividade em geral como uma imagem que traça um esquema de regras a qual todo objeto empírico se estabelece³²¹ e da relação das categorias com o tempo. Para nós, não vale a pena passar pela minuciosa construção que Kant faz do esquematismo transcendental, assim como o esquema de cada categoria, basta que observemos o ponto do argumento em que a unidade dos esquemas aparece como uma unidade temporal. Como tempo é o molde de atuação de todos os conceitos puros, estes só podem ser a determinação que se estabelece em cada relação temporal, diz Kant que: “*Os esquemas, portanto, não são senão determinações a priori do tempo segundo regras*, e estas valem, conforme a ordem das categorias, para a sequência do tempo, o conteúdo do tempo, a

³¹⁹ No original: “This structuring of the experiential field (in terms of which objectivity is defined) is that object of transcendental concepts to which Kant obliquely and ambiguously referred as the ‘transcendental object.’”

³²⁰ No original: “The mutual dependence of sensibility and thought reveals the essential finitude of each, just as the structural unity they comprise reveals the finitude of the transcendence they embody.”

³²¹ Pode ser visto claramente na passagem que Kant fala da imagem-esquema para o conceito empírico de cachorro: “Um objeto da experiência ou uma imagem do mesmo alcançam ainda menos o conceito empírico, que antes se refere sempre ao esquema da imaginação, imediatamente, como uma regra da determinação de nossa intuição segundo um certo conceito universal. O conceito de cachorro significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar a figura de um animal quadrúpede em geral, sem estar limitada a uma única figura singular, oferecida a mim pela experiência, ou mesmo a uma imagem possível qualquer, que eu possa apresentar in concreto.” (KANT, 2015, B 180). Como todo conceito empírico depende das categorias, o esquematismo enquanto uso das categorias na formação das imagens-esquema se desvela enquanto a essência de todo pensar conceitual. E se todo conhecimento finito, por não criar através da intuição, depende do pensamento, o esquematismo é, então, a essência do pensamento finito em geral: “Todo o representar conceptual é, segundo a sua essência, esquematismo. Todo o conhecer finito, porém, enquanto intuir pensante, é necessariamente conceptual” (HEIDEGGER, 2019, p. 113)

ordem do tempo e, finalmente, o conjunto completo do tempo, sempre no que diz respeito a todos os objetos possíveis.” (KANT, 2015, B 185) Aqui, chegamos à explicação da terceira justificativa que Heidegger dá da dedução kantiana das categorias. Se todas as categorias não passam de determinações do tempo, na verdade o próprio esquematismo é a dedução destas, e o tempo o seu princípio dedutivo.³²² Se trata, então, de uma espécie de dedução reversa, na medida que não é o *logos* que é o motor da dedução, mas antes este é deduzido da sensibilidade, confirmando a primazia do sensível sobre o conceitual na filosofia transcendental kantiana. “No esquematismo transcendental formam-se, primeiro que tudo, as categorias enquanto categorias. Mas se essas categorias são os “conceitos originários” genuínos, então o esquematismo transcendental é a originária e autêntica formação de conceitos em geral” (HEIDEGGER, 2019, p. 122) Mas é claro que, não se poderia realizar uma dedução destas em pleno século das luzes, e talvez essa não possa nem ser chamada mais de dedução, na medida que não opera sobre o domínio dos conceitos – mas estes perdem seu domínio para o sensível - mas, como comentamos, de desvelamento.³²³ O esquematismo apresenta, então, a plena determinação daquele tempo que é correlato da apercepção, o objeto transcendental.³²⁴ Não obstante, enquanto ele também é a determinação do tempo interno ele determina a própria apercepção transcendental. Pois, como diz Heidegger, esses esquemas devem ser eles mesmos trazidos para uma temporalidade própria, e devem ser a determinação dessa temporalidade:

Enquanto “imagem pura”, o tempo é a imagem-esquema e não apenas a forma da intuição que se contrapõe aos conceitos puros do entendimento. Por conseguinte, o esquema das noções tem um carácter próprio. Como esquema em geral, ele representa unidades, e unidades enquanto regras que se inscrevem numa visão possível. *As unidades representadas nas noções, porém, relacionam-se, segundo a*

³²² Uma completa e mais minuciosa análise desse argumento heideggeriano da dedução, juntamente com embasamento na literatura kantiana sobre o assunto, pode ser encontrada no livro de Sherover. Ver: (SHEROVER, 1972, p. 57-58, 114-118)

³²³ Como falamos no tópico anterior, isso permite uma mudança no próprio escopo das categorias, na medida em que elas estão sobre a ordem do tempo e da história e não o contrário. Como aponta Sherover: “Em contraste com a suposição kantiana implícita de que as categorias eram características “permanentes” da cognição humana, o Dasein-metafísico de Heidegger não é concebido como um sistema doutrinário fixo; exige um processo continuamente dinâmico de re-reflexão e reconstrução à medida que nossa compreensão de nossos próprios modos de ser muda. (SHEROVER, 1972, p. 240) Interessante que a partir dessa dedução reversa as categorias passar a ser vistas indicações formais de relações temporais, e não mais posicionadoras dos objetos.

No original: “In contrast to the implicit Kantian assumption that the categories were ‘permanent’ features of human cognition, Heidegger’s Dasein-metaphysic is not conceived as a fixed doctrinal system; it calls for a continually dynamic process of re-reflection and reconstruction as our understanding of our own modes of being changes”

³²⁴ “O tempo é, porém, enquanto intuição pura, aquilo que arranja uma visão antes de toda experiência. Por isso, a visão pura que se oferece em tal intuição pura (para Kant, a sucessão pura da série dos agora) tem de ser chamada imagem pura. E o próprio Kant também diz, no capítulo sobre o esquematismo: ‘A imagem pura... de todos os objectos dos sentidos em geral [é] o tempo. B182’” (HEIDEGGER, 2019, p. 115)

dedução transcendental, de maneira essencialmente necessária com o tempo. Por isso, o esquematismo dos conceitos puros do entendimento tem de necessariamente regular para dentro do tempo estas unidades. O tempo, contudo, como a estética transcendental mostrou, é a representação de um “único objeto”. “Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo. Ora, a representação que só pode dar-se através de um único objeto é uma intuição”. Por isso, o tempo é não apenas a imagem pura necessária dos esquemas dos conceitos puros do entendimento, mas também a sua única possibilidade de visão pura. Esta única possibilidade de visão nunca mostra ela mesma em si outra coisa senão sempre apenas tempo e algo temporal.” (HEIDEGGER, 2019, p. 116) Grifos nossos

Portanto, seguindo o princípio do fundamento que se estabelece como anterior aos demais na doutrina kantiana, o fundamento de unificação de toda a experiência em geral é o tempo: “o tempo é a condição do devir dos objetos que conhecemos; é o fundamento, o limite essencial, do que há de ser conhecido e do próprio conhecer. O tempo fornece, e assim limita, a união de sentido e pensamento, de objeto e sujeito. O tempo assim fornece e define a finitude” (SHEROVER, 1972, p. 117-118).³²⁵ Portanto, temos duas unidades, a da objetividade e a da subjetividade (apercepção) que são ambas unidades temporais, mas que unificadas – co-originariamente, sem reduzi-las uma à outra – representam a totalidade da transcendência. Aqui, tem-se a argumentação central do que Heidegger intenta com o *Kantbuch*, a demonstração de que a unidade da subjetividade é a *Zeitlichkeit*, que necessita da unidade da objetividade enquanto *Temporalität*, - já que “tempos diferentes são partes de um mesmo tempo” - formando ambas a unidade da transcendência como ser-no-mundo.³²⁶ Em Kant, assim mostra Heidegger, a transcendência já é a unidade das temporalidades ekstática e horizontal. Então, a análise da temporalidade deve, como viemos argumentando durante todo o capítulo, ser uma análise que leva em conta duas temporalidades em relação. A objetividade em geral é, dessa forma, a temporalidade horizontal do modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), que dá o esquema da coisalidade da coisa³²⁷ e seu modo temporal, isso é, o tempo correlato ao *Dasein* enquanto sucessividade permanente de agoras, o tempo vulgar – a temporalidade que aparece descrita como esquema da categoria de substância e que é desenvolvida nas analogias da experiência. Temporalidade horizontal que como nada do ser “não é, aliás, localizável, nem espacial nem intratemporalmente, pois não é de todo,

³²⁵ No original: “time is the condition of the to-be of the objects we cognize; it is the ground, the essential limit, of what is to be known and of the knowing itself. Time provides, and thereby limits, the union of sense and thought, of object and subject. Time thus provides and defines the finitude”

³²⁶ Levando em conta o conceito de unidade heideggeriano explicitado no tópico anterior, a co-originariedade e não mera identidade.

³²⁷ Portanto, o ente visto a partir do esquema da substância e suas propriedades.

temporaliza-se” (DASTUR, 1997, p. 134)³²⁸ Embora a temporalidade da objetividade esteja explícita dentro da doutrina kantiana, a temporalidade subjetiva permanece obscura. Heidegger diz que isso se dá pelo fato de que Kant segue a tradição, que via o tempo a partir do conceito vulgar de temporalidade enquanto sequência de agoras, nesse sentido, para Kant, a apercepção, por ser um ente de um modo de ser totalmente distinto da subsistência, só poderia ser conceituada como atemporal. Mas Heidegger mostra a temporalidade específica da apercepção, como análoga a *Zeitlichkeit* do Dasein, ao desvelar plenamente a essência da transcendência a partir da função da imaginação como raiz das duas outras faculdades. Essa demonstração acontece através de um retorno a dedução dos conceitos puros do entendimento, na edição A, onde a imaginação aparece como faculdade mediadora e sua atuação perante as faculdades é mais bem elaborada. Vamos agora passar a demonstração que Heidegger faz desta temporalidade.

Quando mencionamos a imaginação, mencionamos a dificuldade de definição desta faculdade, pois como mediadora ela é uma mescla entre entendimento e sensibilidade, sem se reduzir a nenhuma delas. Faz parte da tese heideggeriana da imaginação como a raiz dos dois ramos de conhecimento essa mescla da imaginação com as outras duas faculdades. Assim, para nos aproximarmos à imaginação e a sua função essencial unificadora, temos que apresentar esse caráter de mistura que não se limita apenas à imaginação, mas vai às outras duas faculdades também, ou seja, a sensibilidade também tem um caráter espontâneo e o entendimento um receptivo. A imaginação foi definida como a capacidade de dar um objeto mesmo que ele não esteja presente na intuição, esse objeto, no entanto, não é um ente, mais uma imagem.³²⁹ Assim, diz Heidegger que a imaginação tem a capacidade de formar num duplo sentido: “Enquanto faculdade de intuir, ela é formadora no sentido de proporcionar a imagem (a visão). Ela cumpre-se a si mesma enquanto faculdade que não está remetida à presencialidade daquilo que é intuível, isto é, ela cria e forma a imagem. *Esta “força*

³²⁸ Seguindo o princípio do fundamento como guia da filosofia e princípio que desvela a própria transcendência, a temporalidade enquanto fundamento da transcendência se mostra na sua dinâmica de temporalização como o próprio fundamento, se trata, portanto de um fundamento não dado de fora, mas construído na própria dinâmica de fundamentação, um fundamento finito. O ciclo da fundamentação enquanto aquele entre representado no princípio supremo dos juízos sintéticos *a priori*. Como diz Dastur: “Se os horizontes não são compreensíveis a partir de mais nada senão deles mesmos, isso implica que não é possível objetivar e analisar integralmente as condições de possibilidade da temporalidade destacando-as, por assim dizer, do que elas tornam possível, a saber, a existência de fato concreta do Dasein. É esse o sentido da tese do §65 de Ser e Tempo: ‘o tempo originário é finito’ (SZ, p. 424). Essa finitude não deve ser compreendida de maneira exterior, por oposição a infinidade da série de agoras sucedendo-se na linha do tempo, mas sim como a finitude estrutural do tempo originário, sendo ela a única que torna possível a representação de um tempo agora infinito.” (DASTUR, 1997, p. 135)

³²⁹ “A imaginação (*facultas imaginandi*) ‘[é] uma faculdade das intuições também sem a presença do objecto.’ A imaginação pertence, portanto, à faculdade da intuição.” (HEIDEGGER, 2019, p. 138-139)

formadora” é, ao mesmo tempo, um “*formar*” que recebe (*receptivo*) e criador (*espontâneo*).” (HEIDEGGER, 2019, p. 139 Grifos nossos).³³⁰ Assim, essa mescla característica da imaginação mostra que esta “não é apenas um laço exterior que liga duas extremidades. Ela é originariamente unificadora, isto é, ela forma, enquanto faculdade própria, a unidade das duas outras que têm elas mesmas uma essencial referência estrutural a ela.” (HEIDEGGER, 2019, p. 146) Juntamente com a imaginação, as duas outras faculdades também têm essa mistura em si, o que torna ainda mais explícita a faculdade da imaginação como a origem de ambas. A intuição pura recebe a diversidade sensível em uma forma possibilitadora, mas esse receber é ao mesmo tempo formador daquilo que é recebido, pois ela faz surgir aquilo que é intuível em geral, neste sentido a intuição pura é também espontânea.³³¹ O entendimento puro enquanto espontaneidade que projeta as unidades das categorias no diverso da intuição é, ao mesmo tempo, um submeter-se e receber essas unidades esquemáticas, que só nesse receber recebe o conteúdo dos seus conceitos, portanto o entendimento é também receptor.³³² Ambas as faculdades, portanto só podem aparecer em toda a sua função se forem remetidas uma a outra em sua unidade a partir da função unificadora da imaginação, que como “a unidade originária, e não apenas reunida, de receptividade e espontaneidade” (HEIDEGGER, 2019, p. 160) desvela essa unidade em sua plena realização.³³³ A originariedade da síntese pura da imaginação, e a sua temporalidade específica devem, então, ser a chave da origem de todo conhecimento puro, sendo inclusive anteriores a síntese aperceptiva, pois funda e possibilita como veículo das faculdades. Como diz Kant: “Agora, a síntese do diverso na imaginação só é denominada transcendental se, independentemente das intuições, não diz respeito a nada, a priori, senão à ligação do diverso;

³³⁰ Assim, “se a receptividade significar a mesma coisa que sensibilidade, e a espontaneidade a mesma coisa que entendimento, a imaginação recairá, de um modo autêntico, entre as duas” (HEIDEGGER, 2019, p. 139)

³³¹ “Elas recebem a visão, mas este receber é em si precisamente o dar-se a si mesmo formador daquilo que se dá. As intuições puras são, segundo a sua essência, uma apresentação “originária”, isto é, uma apresentação que faz surgir aquilo que é intuível: exhibitio originária. Mas neste apresentar encontra-se a essência da imaginação pura. A intuição pura só pode ser “originária” porque ela mesma, segundo a sua essência, é imaginação pura que, a partir de si, dá formativamente visões (imagens).” (HEIDEGGER, 2019, p. 150)

³³² “IO projectar da afinidade (das categorias na apercepção que da sua unidade), que livremente forma, é em si um submeter-se a ela que, representando, recebe. As regras que são representadas no entendimento como faculdade de regras não são apreendidas enquanto algo subsistente “na consciência”, mas as regras do ligar (síntese) são representadas, enquanto regras vinculativas, no seu carácter de ligação. Se algo como uma regra reguladora apenas existe num deixar-se regular que a recebe, então a “ideia” enquanto representação de regras só pode representar no modo do receber. Neste sentido, o pensar puro é em si, e não acidentalmente, receptivo, isto é, ele é intuição pura.” (HEIDEGGER, 2019, p. 161)

³³³ Heidegger chega a afirmar também uma certa dependência, embora não plena, da razão em relação a imaginação, por ela ser uma faculdade doadora e reguladora de totalidades possíveis. Ver: (HEIDEGGER, 2019, p. 158-162)

e a unidade dessa síntese se denomina transcendental quando é representada como a priori necessária em relação à unidade originária da apercepção.” (KANT, 2015, A 118)

Passamos agora a explicitação da unidade das faculdades a partir de sua origem na imaginação enquanto temporalidade originária (*Zeitlichkeit*). Heidegger cita as *Lições de metafísica* de Kant onde a força formadora da imaginação é articulada como produção de representações de imagens no tempo presente, passado e futuro (*facultas formandi, facultas imaginandi; facultas proevidendi*)³³⁴ Essa força pré-formadora (futuro), reprodutora (passado) e retratadora (presente) de imagens aparece em cada momento sintético da dedução dos conceitos puros do entendimento, a síntese da apreensão na intuição (presente) a síntese da reprodução na imaginação (passado) e a síntese da reconhecimento no conceito (futuro). A síntese da apreensão na intuição é a síntese que unifica todo o diverso dado pela sensibilidade ao mesmo tempo em um determinado tempo, portanto em um agora que a cada vez se estabelece. "A intuição empírica incide diretamente sobre o ente presente no agora, mas a síntese apreensiva pura incide sobre o agora, isto é, sobre o próprio presente, de tal modo que este incidir sobre... intuitivo forma em si aquilo sobre o que incide." (HEIDEGGER, 2019, p. 184) Portanto, a síntese da apreensão forma, a partir da capacidade produtiva da imaginação, o próprio presente em geral, aberto enquanto agora, sem o qual a própria apreensão empírica dos entes seria impossível. Se trata de uma produção do presente possível, uma imagem pura da presentidade, que possibilita o receber a multiplicidade do presente empírico a cada momento. Por conseguinte, a síntese da reprodução da imaginação, que se refere na possibilidade da manutenção em imagens dos momentos passados, para que eles não se percam e reproduzam uma continuidade homogênea com o momento atual, depende da abertura de um horizonte possível de passado, um atrás, para todo agora que possibilita diferenciar o agora dele e buscar o ente empírico não mais presente para re-apresentá-lo.³³⁵ Finalmente, a síntese da reconhecimento do conceito se refere a capacidade de manutenção das duas outras sínteses em uma unidade conceitual que possibilite a construção consistente da experiência. Essa síntese “reconosce, isso diz simultaneamente: ela faz prospecção não de

³³⁴ Respectivamente como “faculdade de retratar imagens do tempo presente; faculdade da reprodução de imagens do tempo futuro e faculdade da pré-formação de imagens do tempo futuro” Ver: (HEIDEGGER, 2019, p. 178)

³³⁵ “Mas será que a reprodução pura é um reproduzir produtivo? De facto, ela forma a possibilidade da reprodução em geral, e isso ao trazer ao olhar o horizonte do antes e ao mantê-lo aberto, de antemão, enquanto tal. A síntese pura no modo da reprodução forma o ter-sido enquanto tal. Mas isso quer dizer: a imaginação pura é, na perspectiva deste modo de síntese, formadora de tempo. Ela pode ser chamada “reprodução de imagens” pura não porque vai atrás de um ente passado ou de um ente que lhe surge como anteriormente experimentado, mas na medida em que abre em geral o horizonte do possível ir atrás, o ter-sido, e assim “forma” este “atrás” enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2019, p. 184) Grifos nossos

um ente que ela se possa antepor enquanto tal, mas ela faz prospecção do horizonte da possibilidade de anteposição em geral. O seu fazer prospecção é, enquanto puro, o formar originário deste ante, isto é, do futuro.” (HEIDEGGER, 2019, p. 190)³³⁶ Essas três sínteses unificadas pela função formadora e receptora da imaginação pura, demonstram a unidade temporal da subjetividade³³⁷ enquanto uma unidade possibilitadora da unidade temporal da objetividade. De modo que, quando a temporalidade enquanto sequência de agora aparece para o sujeito - por exemplo na análise da simultaneidade e causalidade nas analogias da experiência, que dependem de um tempo como fluxo constante permanente³³⁸ - o horizonte possível de porvir, ter-sido e presente, as três estases temporais, já foi aberto – a unidade de facticidade, existencialidade e decadência. Se trata da simultaneidade característica da *Zeitlichkeit* tal qual formulada em *Ser e Tempo*, que difere da sucessividade do conceito vulgar de tempo.³³⁹ Ao mesmo tempo essa abertura originária da temporalidade da subjetividade só realiza a sua abertura se tiver como correlata a temporalidade da objetividade enquanto seu destino. Se trata da demonstração da essência da transcendência enquanto um projetar-se totalizante em possibilidades que abre um horizonte possível de recepção dos entes em geral, que os deixa-ser. Por isso, Heidegger diz que o tempo é auto-afecção pura, sendo essa a essência da transcendência a unidade ekstático-horizontal do tempo. O tempo que demonstramos no começo deste tópico ser o possibilitador, na lacuna entre eu empírico e eu transcendental, é essa auto-afecção pura: "O sentido interno puro é a auto-afecção pura, isto é, o tempo originário. Aquilo que forma o horizonte da transcendência são os esquemas puros enquanto determinações temporais transcendentais." (HEIDEGGER, 2019, p. 201)

Apresentamos a leitura padrão do *Kantbuch*, seguindo os seus passos até a demonstração do que Heidegger queria alcançar com esse livro. Mas no começo do tópico nós dissemos que gostaríamos de apresentar uma chave de leitura a partir da qual essa determinação da essência da transcendência apresentada neste livro abrisse a possibilidade de enxergar nela aquela temporalidade do *seer*³⁴⁰ que aparece poucos anos mais tarde no

³³⁶ “Mostra-se assim também o terceiro modo da síntese como um modo essencialmente formador de tempo. Na medida em que Kant remete os modos do retratar, da reprodução e da pré-formação de imagens para a imaginação empírica, o formar do ante enquanto tal, a pré-formação pura, é um ato da imaginação pura.” (HEIDEGGER, 2019, p. 190)

³³⁷ "Os modos da síntese pura – a apreensão pura, a reprodução pura e a reconhecimento pura – não são em número de três por se referirem aos três elementos do conhecimento puro, mas porque, unidos em si originariamente, constituem como formadores do tempo a temporalização do próprio tempo. (...) Daí também que aquilo que é originariamente unificador, a faculdade intermédia da imaginação transcendental, aparentemente apenas mediadora, não é outra coisa senão o tempo originário." (HEIDEGGER, 2019, p. 199) Grifos nossos

³³⁸ Ver: (KANT, 2015, B 219 – B 265)

³³⁹ Sobre isso, ver o livro de Blattner (1999).

³⁴⁰ Que em *Tempo e Ser* aparece como tempo autêntico (*eigentliches Zeit*).

pensamento de Heidegger. O que queremos demonstrar com esse ponto não é que a temporalidade apresentada no *Kantbuch* seja a mesma que a temporalidade da história do ser, mas que justamente no alcançar do pleno conceito de transcendência se abre a possibilidade dessa temporalidade poder aparecer no horizonte de pensamento, como acreditamos que tenha ocorrido a Heidegger, visto que a *Kehre* ocorre poucos depois desta publicação. Neste sentido, o modo de pensar a transcendência alcançado nos textos dos anos 30 se mantêm no pensamento tardio, apenas mudando a perspectiva. Também essa demonstração tem a ver com a confrontação que iremos estabelecer entre o pensamento heideggeriano e o Idealismo Alemão, pois ficaria demonstrado como o conceito de auto-afecção do tempo originário está longe da recepção de Kant nestas filosofias.³⁴¹ Para a interpretação que iremos apresentar agora precisamos relembrar e manter em mente alguns pontos: 1) o conceito de unidade que Heidegger estabelece é um conceito que não é redutível a identidade, mas sim a uma co-originariedade de elementos que se mantem em relação, formando uma unidade. 2) o tempo é o possibilitador não apenas da subjetividade – na filosofia heideggeriana, do *Dasein* – mas também dos objetos correlatos ao sujeito – os entes. 3) em todo texto do *Kantbuch*, Heidegger acentua mais o caráter receptivo da temporalidade originária do que sua espontaneidade, acentuando sempre que possível a finitude intrínseca à fundamentação kantiana da filosofia transcendental.³⁴² 4) Ao *Kantbuch* é creditado, no interior do pensamento heideggeriano, a denominada radicalização da finitude, sendo essa a característica mais originária do *Dasein*: “*Mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele*” (HEIDEGGER, 2019, p. 229)

Vamos voltar ao início deste tópico onde abordamos a questão da lacuna entre eu empírico e eu transcendental. Lá foi delineado um modelo entre determinante e determinável, sendo o determinante o entendimento e o determinável a o tempo enquanto um indeterminável que necessita do determinante para se determinar, mas que, não obstante, mantém sua natureza indeterminada mesmo após a determinação, possibilitando novas determinações futuras. Esse modelo é o modelo kantiano apresentado na interpretação heideggeriana pensando o tempo interno do sujeito como o determinável que abre o campo do possível e se auto afeta pelo ato determinador do entendimento. Mas esse mesmo modelo pode ser visto de

³⁴¹ Como o próprio Heidegger afirma: "A seguinte interpretação da imaginação transcendental cresceu a partir de um outro questionamento e move-se como que numa direcção oposta à do idealismo alemão Cf. adiante § 35" (HEIDEGGER, 2019, p. 17)

³⁴² Heidegger acentua que apesar de seu caráter de mescla entre as faculdades, mesmo Kant a atribui à sensibilidade – na edição A – pois o essencial é o intuir receptivo, a finitude: "Na repartição nas duas classes fundamentais da faculdade de conhecimento, Kant atribui-a, apesar da sua espontaneidade, à sensibilidade. É aqui, portanto, decisivo o formar no sentido do proporcionar a imagem (intuir), o que se anuncia também na definição." (HEIDEGGER, 2019, p. 139)

outra maneira se ao invés de pensarmos ele enquanto a relação da temporalidade ekstática com a temporalidade horizontal, vemos antes no determinável não a temporalidade do *Dasein* (*Zeitlichkeit*) mais o tempo autêntico do seer (*eigentliches Zeit*). Observando a própria estrutura da projeção ekstática, ela necessita dos esquemas horizontais de sentido ao qual se projeta, para então poder retornar ao ente. A temporalidade horizontal é o seu fim, seu fechamento: “O horizonte não constitui para ele o campo da visão teórica e sim do domínio do projeto. Enquanto momento estrutural da temporalidade, o horizonte deve ser compreendido como o que constitui o fechamento da abertura ekstática.” (DASTUR, 1997, p. 134) Essa projeção se temporaliza primariamente pela estase do futuro - signo de sua finitude e indeterminação - por meio da qual ela projeta-se em possibilidades existenciais com vistas a uma determinação e efetivação destas.³⁴³ “O que é projetado no projeto *impele* muito mais para o possível real; isso é, o projeto *liga* – não ao possível e não ao real, *mas à possibilitação, ou seja, ao que o possível real da possibilidade projetada requer por si da possibilidade para a sua realização.*” (HEIDEGGER, 2011, p. 466 Grifos nossos) Esse ligar-se a possibilitação significa, então que anteriormente a projeção ekstática da temporalidade o campo do possível já deve estar aberto, para que ela possa lançar-se nas possibilidades já disponíveis. Portanto o destino da projeção, o campo aberto de possibilidades – ao qual o projeto lança-se em uma – não é apenas o fim do projeto, mas também a sua condição de possibilidade, a sua origem. E essa é a definição que aparece num texto de 1927, portanto anterior ao *Kantbuch*, o *Problemas fundamentais da fenomenologia*: “Cada ekstase do tempo, ou seja, a própria temporalidade, tem neste horizonte o seu fim. *Mas esse fim não é outra coisa senão o início e a saída para a possibilidade de todo projetar.*” (HEIDEGGER, 2012, p. 447 Grifos nossos) Esse campo aberto de possibilidades anterior a toda projeção é o mundo, enquanto horizonte total de todos os esquemas temporais. Desta forma, podemos interpretar aquele possibilitador – em Kant o tempo interno - que determina tanto o *Dasein* como os entes, pode ser visto não apenas como a *Zeitlichkeit*, mas como esse campo aberto que possibilita o próprio projetar dessa *Zeitlichkeit*, o tempo autêntico do seer (*eigentliches Zeit*).³⁴⁴ Esse campo aberto do possível que é o mundo, enquanto o possibilitador determinável, também é finito de dois modos: 1) como destino do lançar-se em possibilidades esse possibilitador se mantém indeterminado, pois enquanto possibilitador ele sempre se furta

³⁴³ Vamos repetir algumas citações cruciais utilizadas no início do tópico, pois se trata de retomá-lo a partir do que foi explicitado.

³⁴⁴ Que nesse período ainda é abordado pela perspectiva projetiva do *Dasein*, aparecendo como temporalidade (*Temporalität*).

a sua plena determinação possibilitando novas possibilidades de determinação. 2) ao mesmo tempo que ele depende do projeto do *Dasein* para ganhar uma determinação e se temporalizar nos entes,³⁴⁵ como diz Heidegger: “O ser para a morte como adiantar-se na possibilidade *possibilita essa possibilidade* e, enquanto tal, põe-na em liberdade” (HEIDEGGER, 2014, p. 723 Grifos nossos) Relembrando a confrontação entre Husserl e Heidegger, podemos enxergar agora o pleno significado que Heidegger buscava quando dizia querer investigar o ente no qual o mundo é constituído, e que por conseguinte detém a possibilidade da constituição do transcendental – pois, de fato, o mundo só se constitui para o *Dasein*, é na relação com ele que o seer se temporaliza na abertura da quadratura e nos entes.³⁴⁶ Assim, se trata de uma relação entre dois elementos co-origenários, dependentes entre si e essencialmente indeterminados – logo, finitos - dois possíveis que mutuamente se realizam.

Precisamos atentar de maneira principiam para o seguinte: se determinarmos a temporalidade como a constituição originária do ser-aí e, com isso, como a origem da possibilidade da compreensão de ser, então a temporalidade como origem é necessariamente mais rica e mais promissora do que tudo aquilo que pode emergir para ela. Aqui anuncia-se uma relação peculiar, que é relevante em toda a dimensão da filosofia: o fato de que, no interior do elemento ontológico, o possível é mais elevado do que tudo o que é real e efetivo. (HEIDEGGER, 2012, p. 447-448)³⁴⁷

Lemos que finitude radicalizada no *Kantbuch*, não deve apenas significar uma finitude ôntica, ou seja, significar que o *Dasein* não é criador dos entes – mas apenas seu receptor -, tal como um *Summun ens*. Isso seria pensar a finitude no horizonte da produção,³⁴⁸ portanto, ainda determinada pela infinitude. A finitude do *Dasein* deve ser uma finitude ontológica, ou seja, a transcendência enquanto lançar-se no possível deve depender de uma origem possibilitadora dessa operação. Lembrando o caráter receptivo da *Zeitlichkeit* apresentado e enfatizado durante todo *Kantbuch*, a transcendência recebe esse transcendental como sua origem possibilitadora e o deixa-ser nos entes do mundo. No tópico sobre a topologia do ser, apontamos que no desenvolvimento do pensamento heideggeriano, com a virada, a problemática da temporalidade (*Temporalität*) não some, mas que ela muda de ótica. A

³⁴⁵ Análoga a dinâmica entre determinação e determinável na relação entre entendimento e sensibilidade, já explicitada no começo do tópico.

³⁴⁶ Tese também desenvolvida por Heidegger nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o homem como formador de mundo.

³⁴⁷ Como salienta Dastur, a origem que possibilita a *Zeitlichkeit* é o seu fim: “Porque o horizonte representa a condição de possibilidade, para ekstase, de um movimento geral de superação, não é possível perguntar o que torna possível, por seu lado, o esquema horizontal, pois com o horizonte a temporalidade chega ao seu fim, que não é mais que o começo e o ponto de partida da possibilidade de todo projeto.” (DASTUR, 1997, p. 135) Grifos nossos.

³⁴⁸ Horizonte pressuposto que determina toda compreensão da finitude na tradição filosófica. Abordado nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*: Ver: (HEIDEGGER, 2012, p. 217 – 226)

abertura da temporalidade horizontal é apenas a face virada para o *Dasein* da abertura do seer. Assim, a parte da abertura que se furta a realização na projeção ekstática do *Dasein*, seria a face não virada para o *Dasein* da abertura, que resiste a toda manifestação – seer. Observando a elaboração da temporalidade como destino e origem da projeção, pode-se ver essa mudança. Como abordado no *Conceitos fundamentais da metafísica*, o “lugar em direção ao qual o projeto coloca em suspenso – *no possível possibilitador* -, não há espaço para que o projetante se aquiete.” (HEIDEGGER, 2011, p. 466 Grifos nossos) Esse possível possibilitador é o *topos* do seer - o lugar em meio ao qual o *Dasein* habita³⁴⁹ – sendo também um limite positivo³⁵⁰ e constituidor do *Dasein*, como aponta Dastur: “Isso implica que seja compreendido de maneira positiva, e não negativa, o *fechamento* do horizonte: o horizonte, na medida em que constitui o fim do movimento ekstático, é simultaneamente o começo da abertura do ente. *O horizonte, tal como a morte, não constitui, pois, um limite externo para o Dasein.*” (DASTUR, 1997, p. 135 Grifos nossos) Desta forma, se lermos a auto-afecção do tempo vendo nela o tempo autêntico do seer – em vez de pensar o determinável como o tempo interno – observamos que o movimento permanece o mesmo. O tempo do seer, enquanto origem possibilita da temporalidade³⁵¹ do *Dasein*, e esta, ao se projetar no tempo autêntico o afeta, o determinando e possibilitando sua temporalização nos entes. Seguindo o modelo kantiano, o eu transcendental seria, então, o seer e o eu empírico o *Dasein*. O importante e o que queremos frisar, não é a nomenclatura nem os conceitos tradicionais de subjetividade que ela carrega, mas sim a manutenção desta lacuna, que permite enxergar a dinâmica relacional das duas temporalidades e a sua relação mútua de possibilitação. O autêntico conceito de transcendência que Heidegger elabora a partir de sua confrontação com a filosofia de Kant pode ser visto, então, como uma abertura para o pensamento da *Kehre*, na medida que a dinâmica temporal pensada permanece a mesma – excetuando diferenças menores. Somente pensando a dinâmica de possibilitação desta maneira podemos enxergar a liberdade positiva, que ao lançar-se para a possibilidade ser, possibilita e deixa o seer se realizar – deixa o

³⁴⁹ Uma totalidade que não pode ser apreendida pelo *Dasein* - e por qualquer filosofia que vise tomar sob seu poder a totalidade incondicionada - mas esta o contém, sendo todo filosofar um estar jogando o jogo do ser em meio a essa totalidade do mundo. Como aponta Heidegger no clássico texto *O que é a metafísica?*: “For fim, há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente em si e o *encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade*. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo, no entanto, acontece constantemente em nosso *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2008, p. 120) Grifos nossos

³⁵⁰ Sobre o limite positivo, olhar o tópico 1.2 sobre a topologia do ser.

³⁵¹ Temporalidade essa que, vale ressaltar, durante todo o *Kantbuch* é evidenciada no seu caráter receptivo. O seu caráter receptivo é um receber o seer.

transcendental se atualizar.³⁵² Então, a liberdade ganha um novo significado e não pode ser pensada como uma propriedade do homem, mas o contrário, o “homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário; a liberdade, o *Dasein* existente e desvelador, possui o homem; e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente na totalidade e enquanto tal, que fundamenta e distingue toda história. Somente o homem ek-sistente é histórico.” (HEIDEGGER, 2008, p. 202)³⁵³

A partir disso, podemos ver a profundidade da passagem em que Heidegger diz que, na nova fundamentação metafísica impulsionada por Kant, seria necessário abandonar o conceito de imaginação: “*O regresso fundante movimenta-se para a dimensão das ‘possibilidades’, das possibilitações possíveis. Aí está a base para que, em última instância, aquilo que até agora ainda era conhecido como imaginação transcendental se dissolva em ‘possibilidades’ mais originárias, de tal modo que a designação ‘imaginação’ se torna por si mesma inadequada.*” (HEIDEGGER, 2019, p. 149 Grifos nossos) E, se anteriormente falamos de um resquício de idealismo – um idealismo temporal - no sistema heideggeriano, a partir dessa concepção de transcendência alcançada na confrontação com Kant, podemos ter as bases para a recusa deste idealismo, e para a realização da virada com a seu aprofundamento na abertura como quadratura. Se antes o tempo precisava do *Dasein*, podemos dizer que com a radicalização da finitude necessária à transcendência autêntica, é demonstrado que o *Dasein* precisa do tempo autêntico do seer – seu possibilitador (de todas as possibilitações possíveis).³⁵⁴ Agora podemos partir para o texto de 1930 *A essência do fundamento*, onde

³⁵² Assim, podemos dizer que a apropriação que Heidegger faz de Kant “lançou as bases para aquela positividade da liberdade que estabelece o tempo não como uma corrente a ser quebrada, mas *como uma dádiva de oportunidade a ser realizada, de possibilidades a serem alcançadas, de realização em que os eus que somos podem se encontrar.*” (SHEROVER, 1972, p. 253 Grifos nossos)

No original: “laid the ground for that positivity of freedom which sets out time not as a chain to be broken but as an offering of opportunity to be realized, of possibilities to be achieved, of fulfillment in which the selves we are may find themselves.”

³⁵³ Como já mencionado anteriormente, mas que neste momento do texto pode ser enxergado com mais precisão, achamos essa liberdade é muito parecida com a liberdade criadora do gênio na *Crítica da faculdade de julgar*, que enquanto receptáculo da natureza, a deixa-se realizar por meio de suas obras, criando, nas palavras de Kant, uma segunda natureza.

³⁵⁴ Como sintetiza Róbson: “No projeto, acontece um desvincular-se, um dispensar, no sentido de soltar uma ligação, que conduz para o interior do possível. No entanto, Heidegger chama atenção para o sentido verbal de ‘possível’: o possibilitante, o possibilitar. Ao deslocar-se projetivamente, aquele que é impelido para diante o é, de fato, para uma nova vinculação. Esta vinculação liga quem projeta ao plano mais fundamental da possibilidade, entendida em sentido verbal do possibilitar. (...) Posso resumir, agora, a análise das três característica formais da noção de projeto, que contribuem para elucidar o sentido da tese da prioridade da possibilidade: a) como projetar-se em possibilidades, acontece um desvinculação de possibilidades existenciais já projetadas e recebidas, que são base, por assim dizer, de toda projeção em possibilidades dinâmicas, b) tal projeção pode eventualmente chegar a ser tema de uma apreensão atenta, uma tematização, mas sempre o será no interior de um contexto mais amplo constituído por projeções não tematizantes, c) a desvinculação de

Heidegger se confronta com o problema da transcendência mais detidamente, no qual um importante interlocutor é novamente Kant. Pretendemos demonstrar, no próximo capítulo, como o que demonstramos aqui sobre o *Kantbuch* ressoa no texto de 1930, e que uma nova formulação de mundo – mais adequada à concepção de abertura da filosofia tardia, mas claro que ainda não inteiramente desenvolvida nela - é trazida neste texto levando em conta a radicalização da finitude do livro de 1929. Radicalização que, como mencionado anteriormente, tira a “precedência” do *Dasein* e a coloca no possibilitador, no campo transcendental, no mundo – *sendo este o lugar do transcendental*. E mais tardiamente no tempo autêntico (*eigentliches Zeit*) do seer – que logo no mesmo ano do texto sobre o fundamento (1930), em *A essência da verdade*, já aparece como conceito, juntamente com a finitude receptiva do *Dasein* explorada no deixar-ser que esse texto revela como o conceito de liberdade do *Dasein*: “A liberdade, em face do que se manifesta no interior do aberto deixa que cada ente seja o ente que ele é. A liberdade revela-se, então, como o que deixa-ser o ente.” (HIEDEGGER, 2008, p. 200)

2 ECOS DO TRANSCENDENTAL

Como se se pudesse matar o tempo sem lesar a eternidade.

Henry David Thoreau

Esquecer é uma necessidade. A vida é uma lousa, em que o destino, para escrever um novo caso, precisa apagar o caso escrito.

Machado de Assis

A segunda parte de nosso texto adentrará na confrontação (*Auseinandersetzung*) que Heidegger estabelece com Hegel. Essa confrontação foi estabelecida no interior da obra de Heidegger durante todo o seu período produtivo. Assim, ela se faz e refaz de diversas formas a depender do recorte e da problematização que Heidegger quer alcançar em cada elaboração da confrontação. Apesar dessa confrontação se alterar, o diagnóstico de Heidegger em relação a filosofia de Hegel se mantém, Hegel é a consumação/conclusão (*Vollendung*) da metafísica ocidental. É interessante observar que esse diagnóstico que posiciona Hegel no ponto mais alto da história da filosofia – que, para Heidegger é a história do ocidente – continua até hoje válido. Heidegger certamente não foi o primeiro filósofo que disse que a filosofia hegeliana era o fim da filosofia, pois essas questões circulam a literatura hegeliana a tempos, o fim da história, o fim da arte, etc. Mas, acho que com alguma segurança, podemos dizer que Heidegger demonstrou como “a metafísica de Hegel apresenta a consumação das abordagens antigas e dos motivos modernos” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 305).³⁵⁵ Além de que, Heidegger mesmo aponta que em sua época o “neokantismo foi substituído através de um neohegelianismo” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 289)³⁵⁶ muito por conta da intervenção que Heidegger fez sobre Hegel no final de *Ser e Tempo*, a partir da qual, para os neohegelianos, se poderia encontrar já em Hegel a grande descoberta heideggeriana, a ligação entre ser e tempo – coisa que, para Heidegger é inconcebível, pois se existe algum precursor de sua tese, este seria Kant:

Se, nos últimos tempos, se tenta demonstrar várias vezes - depois de eu próprio ter assinalado anteriormente uma estranha relação entre o tempo e Eu em Hegel - que em Hegel já existe a problemática do ‘ser e do tempo’, esse esforço é perfeitamente normal, desde que se trate apenas de consertar com bastante diligência a minha

³⁵⁵ No original: “Hegels Metaphysik die Vollendung der antiken Ansätze und der neuzeitlichen Motive darstellt”

³⁵⁶ No original: “[Der] Neukantianismus [wurde] abgelöst durch einen Neuhegelianismus”

suposta originalidade. Esse negócio de rebaixar e diminuir, ou, pior ainda, de reconhecer tudo com relutância, tem sido, desde há muito, um dos principais prazeres dos historiadores da filosofia. Porque também é o mais fácil. (...) Outra coisa, e a mais importante, é se estamos fazendo um favor e até mesmo uma honra a Hegel com tais maquinações dissimuladas. É claro que isto deve ser contestado. Se em algum lugar a interpretação do problema do “Ser e do Tempo” é absolutamente absurda, é com Hegel. Pois a tese: A essência do ser é o tempo - é exatamente o oposto do que Hegel tentou provar em toda a sua filosofia. Mas então a tese de Hegel também deve ser invertida: o ser é a essência do tempo, nomeadamente o ser enquanto infinito. (...) Infelizmente, na filosofia, não é tão fácil que você simplesmente pegue algo - “Ser e Tempo” - e depois use-o indiscriminadamente na história da filosofia para encontrar correspondências como evidência de que isso já existe há muito tempo. É característico deste gesto que precisamente onde, de fato, encontramos pela primeira vez e unicamente um clarão da problemática do “ser e do tempo”, em Kant, se fale aqui de uma interpretação arbitrária da minha parte. (HEIDEGGER, GA 32, p. 208, 211-212)³⁵⁷

Isso é uma constante na história da filosofia depois de Hegel, o que vemos como um acerto do diagnóstico heideggeriano, o fato de que, por mais que depois do filósofo absolutista a filosofia ande com as próprias pernas – e certamente andou - e se reinvente das mais diversas maneiras e com as mais inusitadas problemáticas, sempre surge uma renovação da filosofia hegeliana que, além de buscar solucionar suas tarefas específicas, sempre procura demonstrar que – e quem poderia imaginar! - tudo já estava em Hegel. Como dissemos, na introdução e agora, mesmo a filosofia heideggeriana não passou e não passará incólume de futuras adequações e incorporações à filosofia hegeliana. Esta imagem de Hegel como o filósofo que sempre retorna, - cuja dificuldade, complexidade, e as vezes obscuridade de seu texto contribui, criando uma ideia quase fetichizada de uma filosofia indomesticável e inapreensível de um filósofo que ninguém realmente compreendeu³⁵⁸ e que, portanto, o torna

³⁵⁷ No original: Wenn man neuerdings mehrfach versucht - nachdem ich selbst Zuvor erst auf einen merkwürdigen Zusammenhang von Zeit und Ich bei Hegel hingewiesen habe - zu beweisen, daß bei Hegel schon die Problematik von »Sein und Zeit« vorliegt., so ist dieses Bemühen ganz in der Ordnung, wenn es nur darauf geht, meiner vermuteten Originalität recht eifrig am Zeug zu flicken. Dieses Geschäft des Herabziehens und Verkleinens oder, was noch schlimmer ist, des widerwilligen Allerkenntens -ist seit langem ein Hauptvergnügen der Historiker der Philosophie. Denn es ist auch das Leichteste. (,,) Ein Anderes und das Entscheidende aber ist, ob man mit solchen hinterlistigen Machenschaften Hegel einen Gefallen und gar Ehre antut. Das muß freilich bestritten werden. Wenn das Hineindeuten der Problematik von »Sein und Zeit« irgendwo schlechthin widersinnig ist, dann bei Hegel. Denn die These: Das Wesen des Seins ist die Zeit - ist das gerade Gegenteil von dem, was Hegel in seiner ganzen Philosophie zu erweisen suchte. Dann aber muß die Hegelsche These auch umgekehrt lauten: Das Sein ist das Wesen der Zeit, das Sein nämlich qua Unendlichkeit. (...) So bequem ist es nun leider in der Philosophie einmal nicht zu haben, daß man einfach etwas aufschnappt - »Sein und Zeit« - und damit dann in der Geschichte der Philosophie wahllos herlunfährt, um Entsprechungen allzutreiben als Belege dafür, daß es schon längst gesagt sei. Es ist kennzeichnend für dieses Gebaren, daß es eben dort, wo wir in der Tat zum ersten Mal und einzig auf ein Aufleuchten der Problematik von »Sein und Zeit« stoßen, bei Kant nämlich, daß man hier nicht sehen will, sondern umgekehrt von einem willkürlichen Hineininterpretieren meinerseits spricht

³⁵⁸ Contribui para isso a passagem de Heine - que não sei da veracidade - sobre Hegel no seu leito de morte dizer “apenas um homem me compreendeu, e ele também não me compreendeu”. Cf. Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/heine/religion/religion.html>. Acessado em 15/11/2023 às 07:51

sempre possível de reaparecer - não é apenas algo imaginário mais efetivamente real. Além do exemplo que demos sobre Heidegger³⁵⁹ - que segundo os relatos dos protocolos de *Tempo e Ser*, ficava extremamente incomodado com a comparação da sua filosofia com a de Hegel³⁶⁰ - vamos mencionar mais dois exemplos bem característicos em que Hegel aparece como esse filósofo que já abordou tudo – ou que, no mínimo, deu caminho das pedras para tal - dentro de seu sistema. O primeiro é a palestra dada na Universidade de New York por Slavoj Žižek cujo título é: *Is Hegel Dead—Or Are We Dead in the Eyes of Hegel? A Hegelian View of the Present Age*.³⁶¹ Sem nem precisarmos adentrar no conteúdo específico da palestra, o título dela já claramente apresenta o seu intuito, o de que somos nós que sempre chegamos tarde em relação a Hegel. Nela, Žižek apresenta uma leitura espelhada do filósofo, nós lendo Hegel nos lendo. Essa leitura reflexiva também é tema de diversos livros seus onde pretende-se renovar Hegel, tarefa que ele mesmo vê como uma das principais metas de sua obra – mais tarde tocaremos em alguns pontos dessa renovação proposta por Žižek.

Essa temática de que estamos sempre atrasados, é a imagem de Hegel que Foucault - nosso segundo exemplo – naquela já famosa citação de sua aula inaugural do *Collège de France*, anunciada no seio da época mais anti-hegeliana da filosofia, nos atenta para um Hegel imóvel no fim da estrada, nos esperando - e, poderíamos adicionar, rindo de nós: “Mas escapar realmente de Hegel *supõe* apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; *supõe* saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; *supõe* saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, *o que ainda é hegeliano*; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artilheira que ele nos opõe, *ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar*.” (FOUCAULT, 2004, p. 72-73 Grifos nossos). Nesta citação, grifamos a palavra supor, que se repete algumas vezes não ao acaso, pois, de fato a confrontação com Hegel é sempre uma relação de análise do que se deve supor e pressupor, análise dos

No original: Als Hegel auf dem Totbette lag, sagte er: “nur Einer hat mich verstanden“, aber gleich darauf fügte er verdrießlich hinzu: »und der hat mich auch nicht verstanden”.

³⁵⁹ Mesmo o conceito de *Erignis* que - que teve uma boa recepção na filosofia, especialmente na francesa – de certa forma, é um conceito que surge numa oposição à visão de história na filosofia hegeliana, não saiu ileso da adequação à Hegel. No seu ótimo texto sobre a confrontação do último Schelling com Hegel, escreve Markus Gabriel: “Se aplicarmos isso às torções paradoxais da filosofia francesa contemporânea, particularmente a emergência do “evento”, *podemos facilmente discernir a sua origem hegeliana (denegada) e sua tentativa de superar a imanência hegeliana*, seja em prol da abertura messiânica ao Outro (Lévinas, Derrida), seja em nome do evento da Verdade apesar da sua aparente impossibilidade (Badiou). O pensamento do evento procura pensar em algo que não possa ser explicado pela reflexão. Se houver um evento, este deve ultrapassar os limites da reflexão. (GABRIEL, ŽIZEK, 2012, p. 155) Grifos nossos.

³⁶⁰ Referência já citada na introdução deste texto.

³⁶¹ Em português: Hegel está morto - Ou nós estamos mortos aos olhos de Hegel? Uma visão hegeliana da era atual. Também Adorno, logo no início de seus estudos sobre Hegel levanta a mesma questão: “A questão oposta não é sequer levantada, de saber o que o presente significa diante de Hegel” (ADORNO, 2013, p. 71)

pressupostos inerentes à filosofia hegeliana e da distância que podemos estabelecer em relação a esses pressupostos – e, portanto, da medida por nós suposta do tamanho destes pressupostos, medida esta que sempre corre o risco de ao final da nossa régua, quando se acharmos mais distantes, reencontrarmos com Hegel. Claro que essa fala de Foucault também era relacionada com o contexto de ele estar assumindo a cadeira de Jean Hyppolite a partir desta aula inaugural. Mas ela também procura um questionamento concreto da relação de seu tempo com Hegel em diálogo com a obra de Jean Hyppolite, que Foucault descreve como o filósofo que dedicou sua vida a, além de traduzir e comentar exegeticamente a filosofia hegeliana, testar e tensionar os seus limites, com o fim de salvar a filosofia do próprio Hegel, chegando a levantar questões como: “Pode-se ainda filosofar, lá onde Hegel não é mais possível? Pode ainda existir uma filosofia que não seja hegeliana? O que é não-hegeliano em nosso pensamento é necessariamente não-filosófico? E o que é antifilosófico é, forçosamente, não-hegeliano?” (FOUCAULT, 2004, p. 74). Estas questões são a expressão da preocupação da filosofia com seu próprio futuro, pois se desde a fenomenologia ao estruturalismo e sua versão póstuma (pós-estruturalismo) são supassumidos (*Aufgehoben*) ao sistema imóvel do filósofo (do) absoluto, como manter a esperança de surgir algo novo para ela?³⁶²

Quando dizemos que a imagem de Hegel como o filósofo por excelência, do qual não se pode escapar, que sempre retorna – talvez para assombrar alguns, como escreve Catherine Malabou à Deleuze³⁶³ - não é apenas algo imaginário, mas efetivamente real, queremos com isso apontar para a profundidade e o acerto do diagnóstico heideggeriano. Isso quer dizer que, como viemos apresentando no decorrer deste texto, tanto Heidegger como Hegel apresentam cada um respectivamente uma posição-de-fundo ímpar na história ocidental. E quando Heidegger diz que Hegel é a consumação da metafísica ocidental, ele sabe que no interior do questionamento filosófico tradicional, Hegel é insuperável. Daí que, por mais distintos que sejam as questões filosóficas em seu conteúdo, se o modo de questionamento da tradição permanece a mesma, elas irão novamente se ver adequadas ao sistema hegeliano, e o retorno a Hegel se torna inevitável – justamente porque ele é o filósofo que levou a perfeição este modo de questionar, desenvolvendo um sistema e um método inerentes a este modo de questionamento. Isso acontece de tal forma que, em Hegel, não se tem uma distinção ou um

³⁶² Como um terceiro exemplo relevante, para não ficarmos só na filosofia que veio depois do século 20, lembramos de Nietzsche que embora restrinja a inevitabilidade de Hegel ao povo alemão, na *A Gaia ciência* diz que: “Nós, alemães, somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que (à diferença dos latinos) damos instintivamente ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e mais rico do que aquilo que “é”. (NIETZSCHE, 2012, p. 228) Grifos nossos.

³⁶³ Cf. Malabou, Catherine. *Who is afraid of Hegelian wolves?*. In: Deleuze: A critical reader. New Jersey, Wiley-Blackwell: 1996. p. 114-139.

limite de onde termina uma coisa e começa outra, o modo de questionamento, o método dialético (forma), o objeto (saber) e o sistema (conteúdo) são o mesmo, o espírito absoluto. A inerência de todos esses elementos em relação uns com os outros revela a posição-de-fundo hegeliana, a *imanência*. Como dito já na introdução, *pretendemos demonstrar que a confrontação de Heidegger com Hegel é mais bem apreendida se for descrita nos termos de uma confrontação de uma filosofia da transcendência e uma filosofia da imanência* – o que não significa que ela não possa ser feita com outros enfoques. Isso desde que a filosofia da transcendência não seja desvirtuada e, por conseguinte, seja apreendida nos termos heideggerianos, o que chamamos de *autêntica filosofia transcendental* no capítulo anterior. Veremos como essas duas posições-de-fundo são tematizadas e se chocam na confrontação desses dois filósofos. Esta confrontação marca o outro grande capítulo do confronto de Heidegger com o Idealismo Alemão, sendo o primeiro capítulo a confrontação mais conciliadora e apropriadora com Kant, e o segundo a confrontação opositiva e combativa com Hegel.

O modo como essa confrontação se dá, não só no interior dos textos heideggerianos, mas também na literatura hegeliana, demonstra a profunda complexidade dessas duas posições-de-fundo, e como cada uma delas, ao seu modo, procura incorporar a outra, mesmo sendo totalmente incompatíveis. Isso só atesta o diagnóstico de Heidegger sobre Hegel e a eleição deste filósofo como seu “alvo” justamente pela grandeza de sua posição. Estamos dizendo que, talvez contrariamente ao que desejava Heidegger com a confrontação, mas indo diretamente de acordo com seu diagnóstico, a posição hegeliana se mantém firme perante a posição heideggeriana, e o contrário também é válido. Isso significa que a superação da metafísica - como o próprio Heidegger menciona nas *Contribuições* - não é possível de ser realizada agora, limitando-se a apenas realizar uma preparação dessa superação, que aconteceria plenamente no outro início (*andere Anfang*). Assim, o que nos resta é, a partir da confrontação destas duas filosofias, trazer à clareza, realçar, as posições-de-fundo de cada filosofia. Não escondemos que a nossa proposta se orienta em fazer essa confrontação a partir do viés heideggeriano, para ao final deste capítulo demonstrar,³⁶⁴ a partir da confrontação de Heidegger com o idealismo alemão (Kant e Hegel³⁶⁵), a sua posição-de-fundo filosófica, a

³⁶⁴ Intuito principal desta tese.

³⁶⁵ Acredito que já apresentamos os motivos da escolha destes dois autores na introdução, mas também sabemos que eles não foram os únicos autores do idealismo alemão que Heidegger se confrontou. Todavia, esses dois são os autores do idealismo que Heidegger não parou de voltar durante todo seu período produtivo e que de certa forma, como viemos apresentando no decorrer do texto, se complementam na confrontação heideggeriana, sendo Kant – como o filósofo que foi ofuscado em sua posição pelo resto do idealismo alemão - uma confrontação

autêntica transcendência. Assim, também demonstrar, no decorrer de todo esse texto, como essa filosofia não se construiu isoladamente, mas se fez – e ainda se faz, através de seus efeitos – a partir da confrontação com a tradição.³⁶⁶

Todavia, apesar de nosso viés ser heideggeriano, vamos tomar cuidado para não domesticar a filosofia hegeliana sob uma perspectiva heideggeriana, demonstrando uma suposta superioridade de sua filosofia. Realizar tal coisa iria contra um dos intuitos principais de nosso texto que é de apresentar a partir dessa confrontação, o que é uma posição-de-fundo filosófica, a irreducibilidade de uma posição à outra, que faz de cada posição algo ímpar na história de filosofia. Apesar de usarmos a confrontação como recurso preparativo para no final do capítulo expor a posição-de-fundo de Heidegger, apresentaremos durante o capítulo também – com a ajuda de alguns autores da literatura hegeliana – algumas críticas da perspectiva hegeliana à Heidegger, demonstrando a irreducibilidade de sua posição-de-fundo. O intuito disso é deixar transparecer que as duas posições, cada uma a partir de sua perspectiva, pode incluir a outra, e como essa inclusão toca em um ponto “imune” à críticas a partir da outra perspectiva, justamente porque esse ponto “imune” é a autêntica posição. O que evidencia, portanto, que a filosofia consiste em assumir a de-cisão (*Entscheidung*) de pressupostos ontológicos, e que nessa assunção o que está em jogo não é cada decisão individual, mas um movimento da história que se faz nessa confrontação de decisões/posições. Antes, é a decisão que nos escolhe e nos apropria, para que possamos nos apropriar dela, assim, numa inversão da famosa frase de Fichte: “O tipo de filosofia que se escolhe depende do tipo de homem que se é” (FICHTE, 2014, p. 17)³⁶⁷ – que está correta, mas

apropriadora, e Hegel – como o “alvo” de Heidegger por incorporar em sua filosofia a totalidade da tradição – uma confrontação opositiva. Portanto, são dois autores chave para a compreensão da posição heideggeriana, que procuramos apresentar, usando como recurso a confrontação que Heidegger estabelece com eles – não só como recurso, mas também como necessidade, pois como dito na introdução, os problemas fenomenológicos são sempre articulados historicamente com a tradição. Isso não significa que a confrontação com cada um deles seja apenas apropriadora, ou opositiva, as duas coisas andam juntas, mas o que tem primazia em cada uma delas é esta respectiva relação. Consideramos que a confrontação que Heidegger estabelece com os outros dois grandes autores do idealismo alemão, Fichte e Schelling, embora também muito rica, muito menor em relação a confrontação de Heidegger com Kant e Hegel, e menos significativa na constituição de sua posição-de-fundo. Portanto, para o intuito de nosso texto sua utilização não faria muito sentido.

³⁶⁶ Claro que além de Kant e Hegel, outras confrontações são importantes para o pensamento heideggeriano – para atualizações e aperfeiçoamentos de suas problemáticas. Podemos citar como expoentes disso Hölderlin e Nietzsche, mas como estamos focando no período intermediário da produção heideggeriana, onde consideramos que o cerne de sua posição-de-fundo – que queremos apresentar – se estabelece, justificamos a ausência desses autores desta maneira, devido ao nosso recorte temático. E a confrontação de Heidegger com estes dois se dá mais fortemente no período após a virada. Todavia, na conclusão deste texto iremos apresentar alguns novos rumos que essa pesquisa pode tomar, principalmente no que tange a relação de Heidegger com Hölderlin – que por consequência passa por alguns pontos, algumas problemáticas e apropriações, da relação de Heidegger com Schelling e com Nietzsche.

³⁶⁷ No original: “Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.”

deve ser complementada com um toque heideggeriano: “O homem que se é, depende do tipo de filosofia que te escolhe.” Apesar de não escondermos nosso viés e intuito textual como heideggeriano – logo, não se trata aqui de simular uma neutralidade textual, tal coisa é impossível - tomaremos cuidado para não cair na ingenuidade de querer afirmar um filósofo como superior ao outro, e, desta forma, querer reduzir uma filosofia à outra, mas pelo contrário, mostrar como as duas tem essa capacidade de incluir a outra ao seu paradigma, e justamente por isso que o debate se mantém de pé. Não sabemos se um dia este debate vai acabar, nem se tal coisa é possível, mas, como já mencionado na introdução, acreditamos – e não somos os únicos³⁶⁸ - que esta confrontação seja um debate que a filosofia precisa fazer, para que ela possa traçar outros caminhos futuros. Essas – a hegeliana e a heideggeriana - são duas formas de filosofar possíveis,³⁶⁹ que, se seguirmos o diagnóstico de Heidegger - que acreditamos estar certo - até agora na história da filosofia são o ápice de cada posição-de-fundo, poderíamos denominá-las como: *a filosofia e seu avesso – um avesso que possibilitaria uma outra filosofia*³⁷⁰. Heidegger articula essas duas posições a partir das perguntas fundamentais que lhe são pertinentes, a questão diretriz (*Leitfrage*), a questão que pergunta pelo ente, e a questão fundamental (*Grundfrage*), que pergunta pelo ser – veremos como surge a articulação destas duas especialmente quando Heidegger vai confrontar à filosofia hegeliana.

A continuação, que merece também ser citada, atesta ainda mais a concretude existencial de cada filosofia, indo de acordo com a visão heideggeriana de que o filosofar está enraizado na existência: “pois um sistema filosófico não é uma peça morta de mobília doméstica que pode ser descartada ou aceita como quisermos, mas antes é animado pela alma de quem o possui.” (FICHTE, 2014, p. 17)

No original: “denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.”

³⁶⁸ Nela, mencionamos Agamben e Gadamer como alicerces desta opinião, mas certamente eles também não são os únicos a pensar desta forma.

³⁶⁹ Caracterizamos como possíveis pois poderia surgir novas possibilidades, não se trata de um rol taxativo de apenas duas posições, embora até agora pareça que seja este o caso. Às filosofias depois destes dois filósofos, parecem ser animadas por um espírito hegeliano – daí seu retorno sempre acontecer - ou heideggeriano – aqui, pensamos, por exemplo, na filosofia da diferença, que tem uma relação, no mínimo sempre controversa com Hegel, quando não diretamente se assume como anti-hegeliana. Sobre a inspiração heideggeriana para a filosofia da diferença, numa nota de rodapé a um texto sobre Deleuze, diz Agamben: “A história das relações entre Heidegger e Deleuze – também por intermédio de Blanchot, *responsável por uma grande parte do heideggerianismo, mesmo que inconsciente, na filosofia francesa contemporânea – está ainda por fazer.* (AGAMBEN, 2015, p. 338 Grifos nossos) Acreditamos que a filosofia ainda vai recair nessas duas posições por muito tempo, até que outras sejam possíveis – e isso não significa negar a riqueza de outros filósofos, mas apenas dizer que a posição-de-fundo permanece radicalmente a desses dois, ou mediações deles. *E não queremos também pessoalizar estas duas posições, poderá haver outros filósofos no futuro que expressem e levem essas mesmas posições à uma radicalidade ainda maior, só não acreditamos que esse seja o caso – salvo melhor juízo e até onde vão nossos esforços de pesquisa - neste momento da história da filosofia.*

³⁷⁰ Esse avesso, ou outra filosofia, diz respeito ao que Heidegger mesmo, a certo ponto de sua obra, diz sobre abandonar a nomenclatura de “filosófico” para seu pensamento, que deve então ter apenas este nome, “pensamento”. Isso justamente porque o que é filosófico, se configura pela questão em direção ao ente, e não ao que nesta questão fica retraído, mas a condiciona, a questão do ser, questionamento que por esse motivo não pode mais ser considerado na mesma esteira do que até ali é o “filosófico”.

Antes de adentrar propriamente a confrontação, seria oportuno fazer uma breve clarificação sobre a palavra idealismo, e o que consideramos que nela expresse a posição-de-fundo da questão diretriz. *Idealismo é a posição filosófica que pensa a partir de uma proposta de que nada escapa ao logos, sendo ele o próprio incondicionado, que é imanentizado ao pensamento, em suma ser = pensar. Ambos estão em uma relação de identidade.* Neste sentido, se o logos é o incondicionado - *fundamentum incomcussum, Summun ens*, o Absoluto - ele não apenas abrange a totalidade, *mas a produz a através de si*, não se diferenciando dela, portanto ele é o verdadeiro, a própria totalidade: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado, que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.” (HEGEL, 2014, p. 33). Essa posição só pode ser levada a termo a partir de uma concepção imanentista de filosofia, afinal, é só porque o absoluto já está entre nós que podemos alcançar a verdade. Nesse sentido, essa filosofia só pode ser realizada a partir da construção de um sistema, que nada mais é que essa própria totalidade se manifestando em pensamento: “O que está expresso na representação que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito.” (HEGEL, 2014, p. 36) Quando concordando com Blatner, dissemos que Heidegger no período de *Ser e Tempo* ainda permanecia num idealismo (temporal), o que permanece idealista em sua posição é a precedência da temporalidade do *Dasein* sobre a temporalidade do ser, de tal modo que ela chega a produzir a própria temporalidade do ser, os movimentos da história e sua reistoricização.³⁷¹ Sabemos que a intenção de Heidegger nesse período é de formular uma filosofia transcendental, mas que só é alcançada plenamente – a autêntica transcendência – no período depois de *Ser e Tempo*, que fica mais clara quando ele começa a utilizar o *seer* na sua problemática, mas que buscamos no período intermediário o seu nascimento, na confrontação com Kant. Portanto, em *Ser e Tempo* a posição ainda permanece idealista, o *Dasein* é formulado, de certa forma, como o incondicionado, ele move a história. Só no período posterior, quando Heidegger se dá conta deste problema, reformulando a sua posição – que como argumentamos no capítulo anterior mais minuciosamente, já tinha poderia ser vislumbrada no período de *Ser e Tempo* a partir da problemática do deixar-ser ou do mundo como o lugar do transcendental – que então o transcendental passa a ser o *seer*,³⁷² o

³⁷¹ Toda essa discussão acontece no tópico 1.2

³⁷² Não se trata mais do incondicionado, pois como demonstramos no capítulo anterior, o *seer* não é incondicionado porque ele depende do *Dasein*, - para se atualizar, em termos heideggerianos, se essencializar - e

movimento da história é agora o seu movimento, a história do seer. Assim, *a posição transcendentalista é a posição de que o incondicionado escapa ao logos se retraindo, o logos não consegue o abarcar, o apreender na totalidade, em suma ser $\neq$ pensar. O que não significa que ambos não estejam relação, eles só não estão em uma relação de identidade, mas sim de co-originalidade*. Considerando os pressupostos ontológicos dessa posição, contrariamente a posição anterior, a totalidade não pode ser expressa no pensamento, nisso um sistema filosófico se torna impossível. Repetindo uma nota anterior,³⁷³ a totalidade não pode ser apreendida pelo *Dasein* - e por qualquer filosofia que vise tomar sob seu poder a totalidade incondicionada - mas esta o contém, sendo todo filosofar um estar jogando o jogo do ser em meio a essa totalidade do mundo. Como aponta Heidegger em *O que é a metafísica?*: “For fim, há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente em si e *o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade*. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo, no entanto, acontece constantemente em nosso *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2008, p. 120 Grifos nossos) Essas são as duas reverberações do problema do transcendental na filosofia – problema desenvolvido já desde a muito tempo na história da filosofia, mas que foi renovado e posto radicalmente através de Kant - que foi recepcionado, lido e apropriado nestas duas formas, ou o imanentizando ao pensamento, ou o transcendentalizando do pensamento. Essas são duas facetas deste problema, são as formas de como ele ressoa ecoando na tradição, para os que conseguem escutar (o ser), são os *ecos do transcendental*.

Como já mencionado, a confrontação com Hegel se dá durante toda a obra de Heidegger, atravessando toda a sua produção. Abordá-la por completo ultrapassa o intuito de nosso texto. Por esse motivo, faremos agora um esquema de como enxergamos esta confrontação nos seus diversos períodos, e justificaremos o nosso recorte desta confrontação de acordo com a meta de nosso texto, para depois adentrar nas temáticas da confrontação propriamente dita. Ao nosso ver a confrontação com Hegel pode ser separada em 3 momentos; a) primeiro em 1927: Além de *Ser e Tempo* - que ao final da parte publicada dedica a explicitar a temporalidade hegeliana como temporalidade vulgar - Heidegger também dedica um seminário à relação de Aristóteles com Hegel.³⁷⁴ b) Depois, a relação com Hegel se

vice-versa, isso faz dele propriamente finito. Neste sentido que argumentamos no capítulo anterior que a autêntica filosofia transcendental não é aquela que pensa o incondicionado, mas a que pensa às últimas consequências o possível.

³⁷³ Na nota 349.

³⁷⁴ Seminário este que só temos os protocolos e as anotações fragmentárias de Heidegger. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel-Schelling*. In: *Gesamtausgabe 86*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011. p. 3-46

torna mais recorrente a partir dos anos 1930: Logo após a publicação de *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger dedica um seminário ao idealismo alemão,³⁷⁵ ainda em 1929 no semestre de verão, – todavia, este seminário é muito mais dedicado à confrontação com a *Grundlage* de Fichte, apenas uma mínima parte é dedicada à Schelling³⁷⁶ e Hegel – claramente pelo conteúdo deste seminário a intenção de Heidegger era iniciar uma confrontação com a ontologia hegeliana³⁷⁷ que necessitaria de uma elaboração do “problema da metafísica”, mas essa é apenas iniciada de modo incipiente ao final do seminário. Esta confrontação mais direta com a metafísica hegeliana se inicia com uma conferência - que preserva o mesmo tom do seminário de 1929, porém avançando na discussão, - dedicada à Hegel em março de 1930 que leva o nome de *Hegel e o problema da metafísica*³⁷⁸ - que oferecemos uma tradução no apêndice - esta culmina no seminário de inverno de 1930/1931³⁷⁹ sobre a *Fenomenologia do Espírito*,³⁸⁰ onde é feita a confrontação direta com a filosofia hegeliana em termos ontológicos. Dando continuidade, o seminário de 1933 denominado *A questão fundamental da filosofia* – compilado no livro *Ser e Verdade*³⁸¹ - continua a confrontação com Hegel orientada para a sua ontologia, neste seminário o tema é o método matemático, que Heidegger vê como um problema geral de toda metafísica que tem como resultado o modo de ser técnico, a composição (*Ge-stell*) que tudo controla pelo cálculo – assim, diz Heidegger sobre um questionamento necessário do método matemático desde Descartes: “Tal proposta é, ao mesmo tempo, a primeira estocada num ataque geral, que visa a Hegel.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 54) Após esse seminário a confrontação se diferencia em escopo e em intenção, devido ao período complicado e controverso do envolvimento de

³⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. In: *Gesamtausgabe* 28. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 1997.

³⁷⁶ Como sempre, em Heidegger, a parte de Schelling é dedicada ao *Freiheitschrift*.

³⁷⁷ E, através de Hegel, com toda a tradição: “Se o idealismo absoluto é filosofia absoluta, então não pode ser refutado em si mesmo, então de onde deveria vir a refutação? Assim, a confrontação com Hegel, o idealismo absoluto e, portanto, a metafísica ocidental, penetra (positivamente) para dimensões completamente ocultas, que devemos primeiro obter através da elaboração aprofundada do problema da metafísica. (HEIDEGGER, GA 28, p. 214)

No original: “Wenn absoluter Idealismus absolute Philosophie ist, dann ist er in sich schlechthin nicht zu widerlegen, denn woher soll die Widerlegung genommen werden?” So drängt die Auseinandersetzung mit Hegel, dem absoluten Idealismus und damit der abendländischen Metaphysik, (positiv) in ganz verborgene Dimensionen, die wir uns erst durch die tiefgehende Ausarbeitung des Problems der Metaphysik beschaffen müssen.”

³⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Vorträge, Teil 1: 1915 bis 1952*. In: *Gesamtausgabe* 80.1. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 2016. p. 283-315

³⁷⁹ Importante mencionar o fato que o seminário anterior, o do semestre de verão de 1930, foi dedicado a Kant, isso mostra que Heidegger neste período estava imerso no estudo dos filósofos do idealismo alemão.

³⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesamtausgabe* 32. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 1980.

³⁸¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: A questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. - Petrópolis: Vozes, 2012b.

Heidegger com o nacional-socialismo, ela passa a ser uma confrontação menos opositiva, mais conciliadora durante alguns seminários de 1933 até 1935 sobre o conceito de estado em Hegel.³⁸² Nestes seminários, o combate em termos metafísicos não deixa de acontecer, mas tem menos expressão e é substituído pela discussão política daquele momento histórico, onde Heidegger defendia, ao contrário de Carl Schmitt, que no novo estado alemão Hegel poderia viver novamente.³⁸³ c) O último momento não se configura por uma confrontação recorrente, mas mais dispersa até o final de sua produção, porém ela retorna a todo vapor à confrontação em termos ontológicos, tal qual estava antes da digressão política. Neste grande período Heidegger dedica não só seminários a Hegel – que infelizmente temos só suas anotações em fragmentos – mas também textos e conferências a ele. A volta à Hegel – diretamente, pois de 1933 para cá, Hegel aparecia em outros seminários, mas não como objeto de estudo único - marca um retorno à confrontação com a *Fenomenologia do Espírito* nos seminários de verão e inverno de 1942³⁸⁴, cujo material Heidegger utiliza para escrever o grande texto de 1942, publicado no *Holzwege*, *O conceito de experiência em Hegel*,³⁸⁵ texto esse que, vale mencionar, é tido em alta conta mesmo entre os hegelianos – aqui, ao nosso ver a confrontação ainda é levada nos termos da fase anterior, a discussão metafísica em torno da infinitude e da temporalidade. É preciso mencionar um texto de uma conferência que Heidegger começa a trabalhar em 1938/1939 e depois retorna em 1941, mas que não foi realizada, chamada *A negatividade*,³⁸⁶ nela, Heidegger inicia uma nova abordagem na confrontação com Hegel, continuando no âmbito da metafísica, mas agora orientada pelo conceito de negatividade. Esta conferência não foi realizada, mas consideramos que ela deu ensejo para o seminário do semestre de inverno de 1955/1956 sobre a *Lógica da essência*³⁸⁷ da *Ciência da Lógica* hegeliana e para o seminário de inverno de 1956/1957 denominado

³⁸² Seminários que só temos os fragmentos de Heidegger e os protocolos dos alunos. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Heidegger-Jahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I Dokumente*. Freinug/München: Verlag Karl Alber, 2010; HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel-Schelling*. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011. p. 59-184.

³⁸³ “‘Hegel morreu’ em 30 de janeiro de 33 - não! ele nem ‘viveu’ ainda! - só então ele ganhou vida - assim como a história ganha vida ou morre. (HEIDEGGER, GA 86, p. 85)

No original: “Am 30. I. 33 ist »Hegel gestorben« - nein! er hat noch gar nicht »gelebt«! - da ist er erst lebendig geworden - so wie Geschichte eben lebendig wird bzw. stirbt.”

³⁸⁴ Seminários que também só temos os fragmentos de Heidegger e os protocolos dos alunos. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel-Schelling*. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011. p. 267-433.

³⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *O conceito de experiência em Hegel*. In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014b. p. 139-240.

³⁸⁶ Esta conferência começa com o texto coeso de uma apresentação e vai virando somente anotações e pequenos textos fragmentários sobre o problema, permanece inacabada. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. In: *Gesamtausgabe* 68. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993. p. 3-61.

³⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel-Schelling*. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011. p. 439-460.

Diálogo sobre a coisa do pensamento com Hegel.³⁸⁸ Consideramos que a junção dessas duas abordagens, a confrontação em torno da temporalidade e da finitude e infinitude juntamente com a confrontação em torno do conceito de negatividade resulta no *Identidade e Diferença* de 1957.³⁸⁹ E, no período bem mais tardio de sua obra, podemos citar o *Seminário de Le thor* de 1969 que Heidegger fala sobre o *Differenzschrift* de Hegel.³⁹⁰

Vamos agora fazer o recorte dos textos que utilizaremos para o nosso objetivo, procurando justificar nossa escolha. Como nosso texto é focado no período intermediário da produção heideggeriana, é mais adequado a ele nós recortamos os textos desse período na confrontação de Hegel, isso significa que, seguindo o parágrafo anterior, o segundo período da confrontação é o que vamos utilizar. Mas este recorte não é apenas um recorte de cunho temporal, ele também tem a ver com o conteúdo, no sentido de que – e pretendemos demonstrar isso – o coração da confrontação com Hegel está na questão da imanência do absoluto, que por conseguinte leva à problemática da finitude x infinitude e da temporalidade. Assim, seguindo o percurso de Heidegger, vamos ir de *Kant e o problema da metafísica* para a conferência *Hegel e o problema da metafísica* – que acreditamos que contém e avança no essencial sobre Hegel do seminário sobre idealismo alemão de 1929, cuja grande parte é dedicada a Fichte – e depois ao seminário de 1930/1931 sobre a *Fenomenologia do Espírito*. A parte do segundo período de confrontação, voltada a política, que Heidegger lida com o conceito de Estado em Hegel julgamos que não faça sentido para nosso texto. O seminário de 1933 – contido no *Ser e Verdade* – será utilizado por nós quando julgarmos necessário, mas o que temos acesso dele não tem muito conteúdo, então, ele não será uma fonte que utilizaremos de forma extensa. A confrontação direta com o conceito de negatividade – e com o conceito de essência – não faremos aqui, tal problemática por si mesma daria uma tese, e quando essa problemática aparecer para nós vamos circunscrevê-la nos textos que escolhemos como fonte, sem aprofundar no tema na direção dos seminários sobre a lógica da essência e sobre a coisa do pensamento ou a conferência inacabada sobre a negatividade. Mas não excluiremos os textos do terceiro período da confrontação apenas por eles serem tardios em relação ao momento de produção de Heidegger que estamos focando, julgamos que dois textos do período tardio fazem sentido para nós: *O conceito de experiência em Hegel* – que, além de ser um texto influente até para os hegelianos que o leram, contém o essencial do

³⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel-Schelling*. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 2011. p. 475-485.

³⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

³⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminare*. In *Gesamtausgabe* 15. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 1986. p. 326-371

trabalhado nos seminários de 1942, que só temos as várias anotações fragmentárias sem um contínuo muito coeso, mas que ocasionalmente podem ser citados por nós, se julgarmos apropriado. E *Identidade e Diferença* – que julgamos ser uma junção da confrontação com o conceito de negatividade com a confrontação anterior ligada à finitude e a temporalidade, por isso, algumas partes deste texto serão muito úteis para nós.

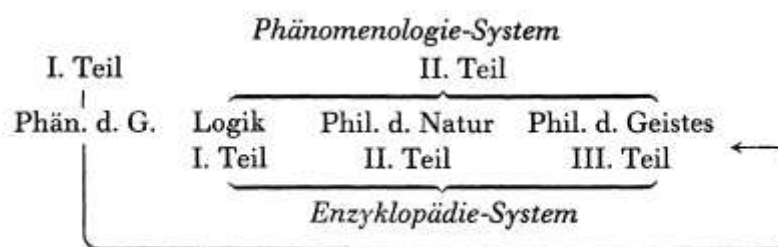
Assim, vamos separar a nossa abordagem em duas partes. A primeira será focada nos textos de 1930, com a confrontação de Heidegger com a ontologia hegeliana a partir do problema da metafísica, da imanência e da infinitude. E a segunda, que também usará o texto de 1942 sobre o conceito de experiência e *Identidade e Diferença*, cujo tema será a temporalidade e a irreducibilidade da posição-de-fundo tanto de Heidegger como de Hegel, assim, será endereçado algumas das críticas que Heidegger recebe do lado hegeliano - algumas que consideramos críticas no mínimo apressadas e outras que consideramos válidas. Pode-se perceber que a confrontação que vamos fazer gira em torno principalmente da *Fenomenologia de Espírito*, e isso tem um motivo que Heidegger justifica no seminário de 1930/31. Começaremos, em seguida, abordando essa justificativa na nossa primeira parte da abordagem desta confrontação.

2.1 A infinita *παρουσία* do Absoluto: A má finitude

A confrontação que Heidegger estabelece com Hegel se dá, em sua grande parte, com a *Fenomenologia do Espírito*. Para que possamos compreender o motivo disso, temos que explicitar como Heidegger enxerga o sistema filosófico de Hegel. Logo no início do seminário de 1930/31 Heidegger esquematiza a obra hegeliana, separando-a em três sistemas: O sistema de Jena, o sistema da *Fenomenologia*, e o sistema da *Enciclopédia*. Como o sistema de Jena ainda era muito prematuro – nele ainda se encontra, por exemplo, a separação entre propedêutica e doutrina, isso é, entre lógica e metafísica típica do período anterior da filosofia e que será alvo de crítica dos idealistas³⁹¹ - ele não entra na discussão sobre o sistema totalmente desenvolvido por Hegel, o *Sistema da ciência*. A questão fica então entre os dois outros sistemas, ela é uma discussão já muito feita e que, de certa forma, toda interpretação de Hegel em algum momento tem que enfrentar. Heidegger tem a sua interpretação, um tanto quanto *sui generis* para o que a literatura atual de Hegel diz sobre o tema, mas vale lembrar

³⁹¹ Sobre isso, ver: DIOGO, Ferrer. *Hegel e a transformação da lógica em metafísica*. In: *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2019; BECKENKAMP, Joãozinho. *A transformação da metafísica em lógica no idealismo alemão*. In: *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2019.

que Heidegger escreve ela em 1930, e que, como mostraremos, a interpretação heideggeriana faz todo o sentido levando em conta a sua própria filosofia – pretendemos traçar essa comparação e mostrar como a abordagem de Heidegger faz sentido se olhada desta forma. O problema é de que na época da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel a colocou como a primeira parte do *Sistema da Ciência*, que seria concluída depois com uma segunda parte a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*. Só que quando Hegel publica a *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio* ele incluiu a *Fenomenologia* na sua terceira parte, a *Filosofia do Espírito*. O que se deve indagar é, então, o motivo desta mudança e o que ela altera no *Sistema da Ciência*. Para localizar tudo, Heidegger traça o seguinte esquema:



Qual o estatuto da *Fenomenologia*, então, se ela mudou de lugar da primeira parte do sistema para um pedaço muito menor contido na terceira parte do sistema da *Enciclopédia*? Hegel se deu conta de que, “o sistema do conhecimento absoluto deve, se se compreender corretamente, também começar de forma absoluta.” (HEIDEGGER, GA32, p. 12)³⁹² E isso significa que ele deve começar com a ciência do logos absoluto, a lógica. A *Fenomenologia*, então, não pode ser mais a entrada para o sistema, todavia ela permanece uma obra incontornável para a leitura de Hegel – segundo Heidegger, sua obra mais importante - como conciliar esses dois fatos? Heidegger levanta a tese de que a *Fenomenologia* dá a fundação para o sistema da *Enciclopédia*, ela seria, analogamente a obra heideggeriana, a ontologia fundamental de Hegel: a “*Fenomenologia do Espírito*” permanece (...) a obra e o caminho que, não apenas uma vez, mas em todos os momentos, prepara as bases - ou melhor, o espaço, a dimensionalidade, a área de extensão - para o sistema da *Enciclopédia* num sentido

³⁹² No original: “Denn das System des absolutell Wissens muß, wenn es sich selbst recht versteht, auch absolut anfangen.”

determinado e necessário” (HEIDEGGER, GA 32, p.12)³⁹³ Ao mesmo tempo que a *Fenomenologia* não inicia com o absoluto – “não inicia” com o absoluto de maneira explícita, mas claro que implicitamente o absoluto já está presente - ela prepara e fundamenta tal início, tal é o caráter contraditório de sua localização no sistema maduro de Hegel, no sistema da Enciclopédia:

Uma vez que a *Fenomenologia* não começa tão absolutamente como a *Lógica* e, por isso, fica afastada do início e do começo do sistema, mas, por outro lado, porque foi precisamente a *Fenomenologia* que preparou a esfera do possível início absoluto, seu afastamento do sistema enciclopédico exprime precisamente sua pertença incontornável a ele. (...)A *Fenomenologia do Espírito* tem, portanto, no sistema enciclopédico, uma dupla posição: ela é, de certo modo, *parte fundacional do sistema* e, é ao mesmo tempo apenas parte pertencente dentro do sistema. (HEIDEGGER, GA 32, p. 12)³⁹⁴

Essa dupla posição de *Fenomenologia* no sistema hegeliano nos faz pensar na analogia com o próprio lugar de *Ser e Tempo* na obra heideggeriana. Longe da obra de Heidegger constituir um sistema coeso da totalidade - tal coisa iria contra sua filosofia e seria impossível em seus pressupostos ontológicos - mas podemos pensar analogamente com esse caso que Heidegger pôde ver em Hegel a sua situação. *Até que ponto Ser e Tempo não deu a fundação para a filosofia da história do seer, tendo ele mesmo que de certo modo falhar em sua intenção e projeto fundacional, para que a filosofia madura conseguisse se erguer somente a partir de tal projeto “falho”?* Assim, *até que ponto, talvez, a “insuficiência” de Ser e Tempo não se deve ao fato de Heidegger ter ganho clareza quanto a posição-de-fundo de sua filosofia, posição essa alcançada somente por tal “insuficiência”, e que, desta forma, torna a “falha” de sua magnus opus inevitável?* E até que ponto, então, isso poderia ser considerado um “fracasso”?³⁹⁵ Deixamos em aberto a resposta à tais questões – embora as nossas respostas à essas perguntas retóricas já devem ter ficado claras ao leitor que nos leu até aqui - mas parece ser essa a indagação e a convicção de Heidegger pelo menos em relação à *Fenomenologia* no sistema hegeliano: “Essa dupla posição da *Fenomenologia do Espírito* não

³⁹³ No original: “Denn die »Phänomenologie des Geistes« bleibt (...) doch das Werk und der Weg, der nicht nur einmal, sondern jederzeit für das EnzyklopädieSystem in einem bestimmten und notwendigen Sinne den Boden - besser den Raum, die Dimensionalität, den Erstreckungsbereich – bereitet”

³⁹⁴ No original: Weil nun die Phänomenologie nicht so absolut anfängt wie die Logik und deshalb aus dem Anfang und Beginn des Systems wegbleibt, weil aber andererseits gerade die Phänomenologie die Sphäre des möglichen absoluten Anfangens bereitet hat, spricht sich in ihrem Wegbleiben aus dem Enzyklopädie-System gerade ihre unumgängliche Zugehörigkeit zu diesem aus. (...) Die Phänomenologie des Geistes hat deshalb im Enzyklopädie-System eine Doppelstellung: Sie ist in gewisser Weise grundlegender Teil für das System und ist doch wieder selbst nur zugehöriger Bestandteil innerhalb des Systems.

³⁹⁵ Certamente é uma falha se levarmos em conta a intenção e escopo do projeto original, já discutido por nós anteriormente, mas até que ponto seria uma falha se vermos pela ótica do que *Ser e Tempo* possibilitou justamente nas suas “falhas” para Heidegger na sua fase madura? Essa é a questão que estamos indagando.

surge de maneira nenhuma do fato de que, com a *Fenomenologia*, não ter vindo à clareza de Hegel esta e sua função, mas antes ela (a dupla posição) decorreu do sistema” (HEIDEGGER, GA 32, p. 12)³⁹⁶ Desta forma, não foi por uma falha de clareza quanto à sua obra e sua função no sistema que Hegel não a soube posicionar, mas podemos dizer que justamente porque Hegel sabia de sua função – ou seja, antes um êxito de *Fenomenologia* como fundação do sistema - que este dilema se estabeleceu, com esta obra pairando ao mesmo tempo dentro (de duas formas) e fora do sistema: Dentro do sistema enquanto fundação deste e sua primeira parte, no sistema da *Fenomenologia*, conjuntamente dentro como parte integrante e menor do sistema, no sistema da *Enciclopédia*, e fora deste mesmo sistema enquanto sua fundação. Porém, tal sistema maduro só pode ser levantado a partir dos passos e da fundamentação dada na *Fenomenologia*.³⁹⁷

A partir desta justificação, podemos entender o motivo de Heidegger ter dado prioridade à *Fenomenologia do Espírito* na sua confrontação com Hegel, pois ela é, aos seus olhos a fundação do sistema, a ontologia fundamental de Hegel. Seguindo esse motivo nós devemos seguir os passos de Heidegger e nos limitar também a *Fenomenologia* para estabelecer essa confrontação, principalmente se nós temos em nosso maior interesse o período intermediário da produção heideggeriana.³⁹⁸ Também fica claro, lendo a *Fenomenologia*, que Heidegger viu que nela está em jogo não só desvelamento, a apresentação, o desenvolvimento e a produção da Verdade (absoluto) - como na Lógica - mas também a relação da consciência com o absoluto, ou seja, de certa forma e dadas as diferenças, está em jogo a relação do *Dasein* com o ser. Embora, como já argumentamos no capítulo anterior, toda filosofia que parte do absoluto acaba por rebaixar a dignidade da existência dentro do sistema à um mero signo no interior deste absoluto, à um particular

³⁹⁶ No original: “Diese Doppelstellung der Phänomenologie des Geistes entspringt keineswegs etwa daraus, daß Hegel mit der Phänomenologie und ihrer Funktion nicht ins reine gekommen wäre, sondern sie ergibt sich aus dem System.”

³⁹⁷ Mesmo na época da publicação da grande *Lógica* (1812 1ªed.), portanto antes da construção completa do sistema da *Enciclopédia* (1817 1ªed.) mas que já é parte deste sistema maduro, Hegel atesta o papel fundacional da *Fenomenologia*: “Na *Fenomenologia do Espírito* apresentei a consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Este caminho percorre todas as formas da relação da consciência com o objeto e tem como seu resultado o conceito da ciência. Este conceito (apesar do fato de que ele surge dentro da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma justificação, porque ele a adquiriu no próprio caminho; ele não é capaz de nenhuma outra justificação senão essa produção do mesmo por meio da consciência, para qual todas as figuras próprias se dissolvem nele mesmo como na verdade. (...) O conceito da ciência pura e sua dedução são, então, pressupostos no presente tratado, enquanto a *Fenomenologia do Espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo. O saber absoluto é a verdade de todos os modos da consciência (...) assim como aquele percurso da mesma o produziu. (HEGEL, 2016, p. 51-52) Grifos nossos.

³⁹⁸ Já explicamos anteriormente e agora demos os motivos disso, mas a confrontação de Heidegger com Hegel não se limita a *Fenomenologia*, embora se dê com ela na maioria dos casos.

contido no universal - numa compreensão específica deste. *Heidegger diz expressamente que vê a Fenomenologia como a ontologia fundamental da ontologia absoluta de Hegel*, e como nela está em jogo a fundação de toda a tradição, são esses passos que buscaremos mostrar neste tópico. Citamos Heidegger falando sobre o conceito de ser – conceito de ser de acordo com Heidegger, ou seja, como compreensão implícita de ser - em Hegel:

A questão é que esse conceito do ser é antigo e deve ser antigo, tão antigo quanto a filosofia ocidental em suas duas etapas principais, que nós marcamos externamente pelos pares de nomes Parmênides/Heráclito - Platão Aristóteles.³⁹⁹ O passo decisivo de Hegel consiste em desenvolver os motivos fundamentais predeterminados pela abordagem antiga - o lógico, o egológico e o teológico - em seus próprios conteúdos essenciais. O novo conceito de ser é o antigo, o antigo em sua mais extrema e completa perfeição. Chegamos, portanto, a um ponto a partir do qual, pela primeira vez, *podemos realmente demonstrar que, e em que medida, a ciência da Fenomenologia do Espírito nada mais é do que a ontologia fundamental da ontologia absoluta*, ou seja, da ontologia em geral. A "*Fenomenologia do Espírito*" *é a etapa final da possível fundamentação de uma ontologia*. (HEIDEGGER, GA32, p. 204)⁴⁰⁰ Grifos e negrito nossos

A confrontação que Heidegger estabelece com a filosofia hegeliana, majoritariamente a partir da *Fenomenologia*, não se orienta por partes específicas desta, ou melhor, mesmo quando se orienta pelas partes específicas – quando, por exemplo, Heidegger analisa a dialética da certeza sensível ou da força e entendimento, etc – ela se utiliza dessas partes sempre para visualizar o fundamento geral desta filosofia, sua posição-de-fundo – como, aliás faz com todas as filosofias com que se confronta. Neste sentido, vamos também nos utilizar das partes da *Fenomenologia*, as diversas formas da consciência, quando nos for apropriado para ilustrar a questão geral da posição-de-fundo hegeliana. Como explicitado no capítulo anterior,⁴⁰¹ faz parte da filosofia kantiana, se seguirmos a leitura de Heidegger, uma reformulação e re-fundamentação da lógica, da lógica formal - para a qual a princípio de identidade seria o seu norteador - para a lógica transcendental – que seria construída a partir

³⁹⁹ Uma explicitação detalhada de como esse conceito antigo de ser é absorvido pela filosofia hegeliana está no brilhante ensaio Hegel e os Gregos de 1958. Cf. (HEIDEGGER, 2008, p. 436 – 453) Aqui, iremos focar na transição e apropriação moderna desse conceito na filosofia hegeliana, através do desenvolvimento do idealismo alemão na sua recepção de Kant.

⁴⁰⁰ No original: Der Sache nach ist dieser Begriff des Seins alt und muß alt sein, so alt wie die abendländische Philosophie in ihren zwei Hauptetappen, die wir durch die Namenpaare Parmenides/Heraklit - Platon/Aristoteles äußerlich markieren. Der entscheidende Schritt Hegels besteht darin, daß er die mit dem antiken Ansatz vorbestimmten Grundmotive - das logische, egologische und theologisch - in ihrem eigenen Wesensgehalt entfaltet. Der neue Seinsbegriff ist der alte, antike in seiner äußersten und ganzen Vollendung. Wir kommen daher mit dem genannten Stück an eine Stelle, aus der wir zum ersten Mal wirklich belegen können, daß und inwiefern die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes nichts anderes ist als die Fundamentalontologie der absoluten Ontologie, und d. h. der Onto-logie überhaupt. Die »Phänomenologie des Geistes« ist das Endstadium der möglichen Begründung einer Ontologie.

⁴⁰¹ No tópico 1.3.

do princípio do fundamento⁴⁰², fundando a lógica formal. A filosofia hegeliana – não só ela, mas todo o idealismo alemão – busca recuperar aquele princípio de identidade anterior, de modo a nos reconciliar com o absoluto. *Porém, esse retorno não se trata de uma volta a metafísica dogmática, mas ela leva em conta a filosofia crítica kantiana, sendo que a construção lógica da filosofia hegeliana seria uma união da principialidade da lógica formal com a fundamentação da lógica transcendental, de modo que ela não apenas é uma união externa de dois elementos, mas ela visa apresentar e construir o fundamento último enquanto identidade - ao mesmo tempo que ela fundamenta essa identidade, ou seja, se trata de um círculo: fundamentar a identidade e demonstrar o fundamento como identidade - ela é a lógica especulativa.*⁴⁰³ Adorno nos atenta sobre a peculiaridade dessa passagem, pois não se pode perder de vista a peculiaridade de sua posição, acusando-a muito apressadamente de dogmática: “Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo (...) ao aprendermos conceitualmente o obstáculo, os limites que são postos para a subjetividade, *estariamos já para além dos limites*. Hegel, que em relação a muitas coisas é um Kant que chegou a consciência-de-si, é movido pela concepção de que o conhecimento, se quiser existir, deve ser, segundo sua ideia mesma, conhecimento do todo.” (ADORNO, 2013, p. 76 Grifos nossos) Assim, o movimento da consciência, explicitado na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, é esse movimento de ir além de si mesma, estabelecer os limites para si e ultrapassá-los, por meio do qual ao mesmo tempo se tem um duplo movimento: 1) A consciência, para ela, estabelece um critério para seu objeto, o que no fundo é um critério para si mesma, e ao fazer a experiência deste critério com o objeto ela vê o critério sendo implodido perante o objeto e este se transformando em um novo objeto; e 2) Do vista do ponto de vista do absoluto, para nós, esse movimento é a consciência absoluta - o espírito - limitando-se a si mesma. Tal qual o absoluto fichteano, ele deve conter a limitação dentro de si, que em Fichte se dá pela dinâmica recíproca da atividade ideal e real.⁴⁰⁴ Porém, para Hegel, diferentemente

⁴⁰² Lembrando de toda a discussão no capítulo anterior de como Heidegger via o princípio do fundamento, não como um *fundamentum inconcussum* último e ôntico, mas como a possibilitação de fundar, sendo o transcendental o possibilitador.

⁴⁰³ Michela Bordignon demonstrou muito claramente essa passagem no seu: Cf. BORDIGNON, Michela. *LÓGICA FORMAL, TRANSCENDENTAL E ESPECULATIVA*. *Revista Filosófica de Coimbra* — nº 52, 2017. p. 311-338. Também Dieter Henrich, naquele artigo que citamos anteriormente, dedica uma parte à lógica especulativa. Cf. HENRICH, Dieter. *On the Unity of Subjectivity*. Tradução de Gunter Zoller In: *The Unity of Reason*. London: Harvard University Press, 1994. p. 17-54.

⁴⁰⁴ Porém, em Hegel essa limitação não acontece, como em Fichte, a partir de um choque (*Anstoß*) – claro que, em Fichte a limitação é interna, mas ela é acionada pelo choque. O *Anstoß* é a autolimitação intrínseca a tentativa de autorrealização plena do sujeito, no seu estado-de-ação (*Tat-Handlung*), ao tentar se pôr-se, o sujeito posto é limitado e nunca igual ao sujeito que põe, que na sua atividade de realizar-se precisa sobrar, num excesso, para poder continuar a sua atividade de pôr-se. Essa limitação faz com que o externo – como Fichte incorpora a coisa-

de Fichte, o absoluto e a limitação não se dão numa relação de atividade interna para o externo, já se parte do absoluto enquanto espírito um “Eu que é Nós, um Nós que é Eu” (HEGEL, 2014, p. 142), assim, a limitação se dá pela relação/cisão do Eu com a natureza, da medida e do objeto para a consciência, sendo que essa separação mesma (a cisão) é posta pela consciência absoluta, o espírito.⁴⁰⁵ Desta forma, a filosofia hegeliana não assume (dogmanticamente) apenas um fundamento ôntico último para a sua construção, mas ela busca desvelá-lo e com isso fundamentá-lo, devolvendo à antiga metafísica – aquela que na confusão de ser com ente, apenas assumia um ente como ser – o seu fundamento, neste sentido ela é a consumação da própria metafísica anterior.

Esse movimento descrito na *Fenomenologia* é a história do autoconhecimento do espírito, que se dá na cisão de si e automediação consigo mesmo: “O espírito é o saber de si – e nesse saber de si sabe-se ele como a relação do saber (*Wissenden*) contra (*gegen*) o sabido (*Gewußte*); ele sabe-se nessa oposição da consciência. Nesse saber de si tem ele a oposição em si, *retornando na unidade de sua ipseidade (Selbsheit)*.” (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 289)⁴⁰⁶ *Para que possa autoconhecer-se ele precisa se cindir e essa cisão é a própria produção (atividade) de si mesmo – o absoluto se dá nessa cisão - a condição da união de sujeito e objeto é a diferença entre sujeito e objeto: “A oposição do sujeito com o objeto é no espírito suprassumida, ou seja, removida, nele elevada (hinaufgehoben) e lá mantida. O*

em-si kantiana, que aos seus olhos Kant não a deduziu de seu princípio transcendental, a apercepção - da própria atividade é esse resíduo dela própria na sua auto-posição, sua falha em se realizar plenamente põe como correlato sua não posição, o não-Eu – isso possibilita a abertura do Eu, uma passividade, à interação com aquilo que não é ele, e resiste a ele. Justamente porque a condição da atividade absoluta é sempre uma falha na realização plena de si, que permite a passividade, que ela é uma realização prática infinita, nunca podendo cessar de realizar-se, *sua falha em realizar-se é sua condição*, daí que a liberdade para Fichte seja essa realização de uma tarefa infinita – com todos os paralelos que isso tem com a razão prática kantiana. Neste sentido, podemos fazer um paralelo análogo com a subjetividade husserliana, embora não possamos dizer que o *Anstoß* seja intersubjetivo, ou seja, não é o encontro com outro sujeito que reflexivamente faz com que percebamos a própria autolimitação do eu – e simultaneamente pressupormos um absoluto que se autolimite como condição dessa nossa passividade - mas com o objeto. Em Husserl é de forma análoga que na 5ª meditação cartesiana a intersubjetividade é introduzida e explicitada em suas condições, o encontro com outro sujeito – e a sua resistência a se tornar mero objeto intencional de meu ego, portanto um choque (*Anstoß*) em relação a minha realização - permite que o ego pressuponha um paralelismo de egos intencionalmente agindo no mundo, portanto uma instância ontológica anterior que dá a condição de possibilidade de tal paralelismo – sendo que, é importante ressaltar, como sempre em Husserl a condição da descoberta de tal instância anterior é sempre o ego e sua *epoché* - que mais tarde dará na formulação do mundo da vida. Sobre o *Anstoß*, ver: Cf. ZIZEK, Slavoj. *O riso de Fichte*. In: *Mitologia, loucura e riso*. Trad. Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 251-259. Sobre a intersubjetividade e o conceito de paralelismo ver a Quinta meditação em: Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas. e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 127-190.

⁴⁰⁵ Assim, não existe uma *unendliche Aufgabe* em Hegel, o infinito já está em plena realização no finito, a autolimitação de um dos polos é também cisão do absoluto, não sendo apenas uma abertura para a passividade do eu, mas também para a objetividade da coisa, uma outra atividade que também é um eu – a natureza.

⁴⁰⁶ No original: “Der Geist ist das Sichwissen — und in diesem Sichwissen weiß er sich als das Verhältnis des Wissenden gegen das Gewußte; er weiß sich in diesem Gegensatz des Bewußtseins. In diesem Sichwissen hat er den Gegensatz in sich, in die Einheit seiner Selbstheit zurückgenommen.”

espírito não é esse sujeito que corresponde ao objeto, nem o objeto, mas tanto um como outro; ele é ambos, porque ele é a unidade de ambos, *a unidade, que na oposição do sujeito com o objeto possibilita sua união.*” (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 289-290 Grifos nossos)⁴⁰⁷ No capítulo anterior, explicitamos como a lógica é uma teórica da inclusão que pressupõe o conhecimento divino, absoluto como sua condição. A filosofia hegeliana, a começar pela *Fenomenologia*, dá a fundação de tal conhecimento, e na *Lógica* o desenvolve apresentando-o plenamente, ela é, portanto, uma apresentação do *Summun ens*, tal como está na introdução da grande Lógica: “Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é *a apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito*” (HEGEL, 2016, p. 52 Grifos nossos) *É neste sentido de unificação do princípio de identidade com o princípio do fundamento na lógica especulativa, que Heidegger denomina a filosofia hegeliana o ápice da onto-teo-logia.*

Recapitulando, dissemos que o fundamento da lógica formal é essa identidade entre proposição e coisa, sendo que a própria proposição é o espelho da coisa – a relação entre sujeito e predicado na proposição equivale a relação entre coisa e propriedades.⁴⁰⁸ Tal relação entre proposição e coisa encontra-se perfeitamente desenvolvida na filosofia de Hegel, que leva como mote a famosa frase: “entender e exprimir o verdadeiro não só como substância, mas também, precisamente, como sujeito.” (HEGEL, 2014, p. 32) Todavia, essa plena adequação entre logos e coisa, sujeito e objeto não é uma identidade estática e dada de antemão, mas uma identidade que, como viemos explicitando, só se realiza no processo de si mesma, como fragmentação de si, só na divisão em seu Outro ela pode recuperar-se como identidade, sendo essa fragmentação, ou alienação de si, sua condição de reunião. O conceito especulativo é então esse mesmo espelho entre proposição e coisa, a cisão que refletindo ao mesmo tempo reúne uma com a outra – é notório que a palavra “especulativo” venha do latim *speculari* e *speculatio*, ambas têm relação com o olhar, que por sua vez tem relação com *speculum* que é a palavra latina para espelho⁴⁰⁹ - assim, a proposição especulativa, não pode

⁴⁰⁷ No original: In diesem Sichwissen hat er den Gegensatz in sich, in die Einheit seiner Selbstheit zurückgenommen. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist im Geist aufgehoben, d. h. beseitigt, aufgehoben und dort bewahrt. Der Geist ist weder dieses dem Objekt entsprechende Subjekt noch das Objekt, sondern sowohl das Eine als auch das Andere; er ist beides, weil er die Einheit beider ist, die Einheit, die dem Gegensatz von Subjekt und Objekt ihre Zusammengehörigkeit ermöglicht.”

⁴⁰⁸ Sendo que, importante frisar, a compreensão de ser que fundamenta tal lógica é o sentido de ser como subsistência (*Vorhandenheit*).

⁴⁰⁹ Tirado do verbete “especulação, especulativo e metafísica” no *Dicionário Hegel* de Michael Inwood: “*Spekulation, spekulativ* e *spekulieren* (‘especular’) derivam do latim *speculatio* (‘vigilância, reconhecimento, contemplação’) e *speculari* (‘espiar, observar, olhar à volta’), que por sua vez descende de *specere* (‘ver, olhar’).

ser estática, mas tem que exprimir o próprio conceito enquanto a verdade da coisa em seu processo, sua história: “O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio (o sujeito) se torna um saber efetivo.”⁴¹⁰ (HEGEL, 2014, p. 35 Parênteses nossos) Inclusive, essa é a diferença da coisa enquanto *Ding* e da coisa enquanto *Sache*; a coisa como *Ding* é externa ao logos – à consciência – e a lógica que a expressa e que a ela é compatível é a lógica formal, com a proposição que deve se adequar à coisa, portanto, a verdade é formulada como adequação; o que a fundamenta é a coisa pensada como *Sache*, coisa do pensamento (*Sache des Denkens*), a qual é interna ao logos, cuja lógica é a própria lógica do *Summun ens*, o absoluto que suprassume e contém tudo nele, a lógica especulativa⁴¹¹ – que desde a origem está pressuposta na lógica formal, e que Hegel o assume e desenvolve como fundamento, a identidade do absoluto ($A=A$). Assim, nos diz Hegel: “A coisa [*Ding*] da certeza sensível e da percepção tem agora, para a consciência-de-si, sua significação unicamente através dela: nisso reside a diferença entre uma coisa [*Ding*] e a Coisa [*Sache*].” (HEGEL, 2014, p. 281) Concluindo o raciocínio, a coisa é o espírito -o racional é o real – a coisa é então, sempre coisa universal, um agir comum de um eu que é um nós, em suma, nossa história, a história do espírito: “A Coisa mesma é uma essência cujo ser é o agir do indivíduo singular e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente para outros, ou uma Coisa; e que só é Coisa como agir de todos e de cada um. *É a essência que é a essência de todas as essências: a essência espiritual.*” (HEGEL, 2014, p. 286-287 Grifos nossos)⁴¹² Não há, portanto, mais uma diferença radical de sensibilidade e entendimento, das

(O latim para ‘espelho’ é *speculum*, o que dá origem ao alemão *Spiegel*, ‘espelho’) (INWOOD, 1997, p. 138) Para compreensão completa da origem da palavra e sua relação com a filosofia hegeliana olhar o verbete na completude: Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1997.

⁴¹⁰ Contrariamente a proposição da lógica formal seria aquela que toma o sujeito como ponto fixo - exterior à quem predica - e não percebe o movimento interno da predicação como auto-realização do sujeito: “Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo; só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação - de que o absoluto é sujeito - longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento.” (HEGEL, 2014, p. 35)

⁴¹¹ “A Coisa mesma exprime, pois, a essencialidade espiritual, em que todos esses momentos estão suprassumidos como válidos para si; nela, portanto, só valem como universais.” (HEGEL, 2014, p. 281)

⁴¹² Para complementar a explicação a continuação também vale a pena ser citada: “A consciência experimenta que nenhum daqueles momentos é sujeito; mas que, ao contrário, se dissolve na Coisa mesma universal. (...) A Coisa mesma perde, assim, a condição de predicado e a determinidade de universal abstrato e sem-vida; ela é, antes: a substância impregnada pela individualidade; o sujeito, em que a individualidade está tanto como ela mesma, ou como esta, quanto como de todos os indivíduos; o universal, que só é um ser como este agir de todos e de cada um; uma efetividade, porque esta consciência a sabe como sua efetividade singular e como efetividade de todos.” (HEGEL, 2014, p. 287)

categorias e das coisas, assim, a lógica hegeliana – e todo o idealismo alemão, do modo como eles propõe sua filosofia e a compreendem em seus fundamentos⁴¹³ – não pode ser vista como um retorno ao dogmatismo, mas uma busca a continuar e aperfeiçoar a crítica kantiana, fundamentando a metafísica anterior criticamente, ao mesmo tempo que trazendo a filosofia crítica ao seu fundamento último, a identidade do absoluto. Assim, explica Michela Bordignon:

O projeto lógico hegeliano não implica a saída das malhas das redes conceituais da lógica formal e transcendental, mas a investigação dessas malhas para delinear a estrutura interna de cada um dos nós da rede, ou seja, para delinear, no interior dessa rede mesma, uma rede de malhas bem mais finas, *capaz de dar conta da concretude e da complexidade da realidade*. O sistema de categorias que Hegel pretende articular na lógica *não é*, portanto, *apenas uma rede conceitual formal, aplicável indistintamente aos vários tipos de conteúdos*. *Não é uma rede independente do conteúdo ao qual ela se refere*, como no caso da lógica formal tradicional. *A rede em questão deve, de fato, estar em uma relação constitutiva com o conteúdo, isto é, com a estrutura da objetividade*, e pode fazer isso seguindo a direção da viragem transcendental da lógica de Kant. (...) O sistema lógico de Hegel, na realidade, mesmo estando em continuidade com o projeto kantiano, pretende ir, com Kant, além de Kant, na medida em que *analisa criticamente a distinção kantiana entre forma lógica e conteúdo*,⁴¹⁴ *a fim de delinear uma concepção do pensamento que seja efetivamente constitutivo em relação ao seu conteúdo, isto é, em relação à objetividade em si mesma*. (BORDIGNON, 2017, p. 331-332) Grifos nossos

A filosofia especulativa, então, pretende realizar o que já os pós-kantianos acusavam como um erro de Kant, a falta de uma dedução rigorosa das categorias da lógica transcendental.⁴¹⁵ Mas, em vez dela apenas realizar tal dedução de um modo estático – como seria feita em um modelo de lógica formal – ela mostra como as categorias lógicas se desenvolvem umas a partir das outras, seu desenvolvimento interno e contraditório que concomitantemente desvela toda a essência do real – não só em sua forma mas também em conteúdo – tendo como sua gênese e princípio dedutivo a identidade do absoluto. É neste sentido que Hegel fala, na *Fenomenologia*, de categoria, e não de categorias, pois todas elas são derivadas umas das outras em seu desenvolvimento imanente, sendo assim uma categoria

⁴¹³ Lembrando que, esse é o modo como os idealistas recepcionam a filosofia crítica de Kant, mas que segundo Heidegger eles passam ao largo da autêntica potência desta filosofia.

⁴¹⁴ A distinção radical entre forma e conteúdo não pode mais subsistir em um pensamento que se pretende absoluto – ela subsiste apenas como relativa, portanto, incluída no absoluto – em um pensar que suprassume a si toda distinção, limite e borda, pois se coloca como a origem de tais distinções relativas ao conhecer particular (relativo): “Mas no absoluto este como do ser absoluto é no absoluto ao mesmo tempo o seu o quê, ou seja, a distinção entre o quê e como – *essentia* e *existentia* – *fundamentalmente não tem lugar* no absoluto. (HEIDEGGER, GA32, p. 71) Grifos nossos.

No original: “Aber dieses Wie des Absolutseins ist im Absoluten zugleich sein Was, d. h. diese Unterscheidung des Was und des Wie – *essentia* und *existentia* – hat im Absoluten im Grunde keinen Platz.”

⁴¹⁵ Mostramos no capítulo anterior que essa “falta” na verdade pode ser entendida como uma virtuosidade da filosofia kantiana, e como, para a interpretação heideggeriana, essa “dedução” – que não pode mais levar esse nome – é feita a partir da temporalidade.

só, um todo que é a coisa em sua totalidade: “A pura Coisa mesma é o que acima se determinava como categoria: o ser que é Eu, ou o Eu que é ser, mas como pensar que ainda se distingue da consciência-de-si efetiva. Porém, os momentos da consciência-de-si efetiva - enquanto os denominamos conteúdo, fim, agir e efetividade seus - ou os chamamos sua forma e ser-para-si e ser para outro - se põem aqui como *um só com a própria categoria simples; que é, portanto, ao mesmo tempo, todo conteúdo.*” (HEGEL, 2014, p. 287 Grifos nossos) Esse desenvolvimento deve exprimir e ser a identidade do absoluto que, como explicitamos, somente se dá pela cisão em não identidade, e deve, então, conter a contradição em si, sendo ela seu próprio movimento. Dissemos que a lógica especulativa era uma junção dos princípios de identidade e de razão suficiente – princípio do fundamento – o que seria então do princípio de não contradição, já que a contradição mesma é a regra do movimento do absoluto? Como a filosofia hegeliana suprassume toda a filosofia em si e, com isso, consuma a metafísica, ela não poderia deixar de levar em conta um importante princípio como o princípio de não contradição, ele ainda opera na filosofia hegeliana, mas apenas vale para o conhecimento relativo, condicionado, não o absoluto. Heidegger nos diz que só faz sentido colocarmos o “princípio de contradição como condição de um conhecimento não-absoluto; porque o conhecimento absoluto, incondicionado, não pode estar, em geral, sujeito a condições. O que é uma condição para o conhecimento finito não precisa de o ser para o conhecimento absoluto.” (HEIDEGGER, 2018c, p. 173)⁴¹⁶ Esse desenvolvimento completo das categorias é a significação, explicitação e sentido da identidade, seu conteúdo completo, as formas puras do pensar são o conteúdo da lógica especulativa e de toda a realidade.

A partir disso começa a ficar mais clara a posição-de-fundo hegeliana, a imanência é a imanência do absoluto, ou, em termos heideggerianos, a *parousia* da presença. Agora, porque Heidegger não usa a palavra imanência, mas sim *parousia*? Já endereçamos esse problema aqui, quando falamos da mudança que Heidegger faz em relação ao uso da palavra

⁴¹⁶ A continuação coaduna com o que viemos explicitando: “Quando, por isso, no idealismo alemão, Schelling e, acima de tudo, Hegel instituem imediatamente a essência do conhecimento de modo absoluto, concorda com tal modo de conhecer o fato de a ausência de contradição não ser uma condição do conhecimento, mas, pelo contrário, ter-se a contradição tornado precisamente o autêntico elemento do conhecimento (absoluto). (HEIDEGGER, 2018c, p. 173 Parênteses nossos) Uma boa leitura sobre essa temática é o livro de Michela Bordignon *Nos limites da verdade: o problema da contradição na lógica de Hegel*, que explora este tema durante toda a grande *Lógica*. Como estamos tratando mais de aspectos gerais da filosofia hegeliana e da *Fenomenologia* em específico, não sendo o tema específico da contradição nossa preocupação, vamos pelo menos indicar esta leitura. Cf. BORDIGNON, Michela. *Ai limiti della verita: Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa: EDIZIONI ETS, 2015.

Princípio de contradição suprassumido na identidade (como já era derivado dela) – CITAR SER E VERDADE 88-89

transcendência na sua obra,⁴¹⁷ acreditamos que Heidegger não usa imanência por essa palavra carregar certos preconceitos da tradição que ele não gostaria de endossar na sua filosofia, como, por exemplo, a relação que imanência tem com transcendência e, por sua vez, que a transcendência tem com o pressuposto de um incondicionado – *Summun ens*. Assim a palavra originária e mais adequada - e talvez menos intoxicada pela metafísica – para significar imanência é, para Heidegger, a *παρουσία*, como sabemos, ela quer dizer presença, o que nos revela um elemento interessante da metafísica ocidental, pois o próprio absoluto também é presença – a entidade do ente. Isso significa que se trata de uma dupla presença, ou seja, a filosofia do absoluto é a filosofia que traz o presente (absoluto) à presença (*parousia*). “Hegel diz contudo, o seguinte: o absoluto, em si e para si, está já residindo em nós e quer estar residindo em nós. Este estar residindo em nós (*παρουσία*) é já em si o modo como a luz da verdade, o próprio absoluto, nos irradia.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 157) Na próxima parte deste tópico retornaremos a essa questão da dupla presença e mostraremos como ela pode ser mais reveladora do que parece num primeiro momento. O que nos interessa agora é mostrar o estatuto da imanência do absoluto na filosofia hegeliana, ou seja, como o impacto deste pressuposto que vem da história da filosofia alcança em Hegel sua significação completa, o que Heidegger vai denominar de verdade como certeza.

“Aqui, podemos dizer, estamos em casa” (HEGEL, 1986, p.120)⁴¹⁸ assim Hegel começa a sua história da filosofia moderna. É interessante que nesse período a ideia da filosofia seja muitas vezes associada com a imagem de uma casa, por vezes também da pátria, tal qual a frase, comentada por Heidegger, de Novalis; “Novalis disse certa vez em um fragmento: ‘A filosofia é propriamente uma *saudade da pátria*, um impulso para se estar por

⁴¹⁷ Como foi debatido no tópico 1.2, endereçamos as passagens que Heidegger acusa a palavra transcendência de uma carga metafísica e diz os motivos de abandoná-la. O abandono se dá não apenas, para ele, por causa da carga metafísica da palavra, mas também porque se via na transcendência, seja ela qual for, um pensamento que é intrinsecamente metafísico. Portanto, Heidegger não via nem mesmo a sua tentativa de ressignificar a transcendência como um transcender projetivo do ente para o ser como uma tentativa válida de “salvar” a palavra transcendência da sua história e origem metafísica. *Argumentamos que isso se dá por causa da posição idealista temporal de Heidegger no período de Ser e Tempo - que após a virada é abandonada - e que, por isso, Heidegger veria a sua nova versão da transcendência, também infectada por metafísica, tal qual sua posição de Ser e Tempo*. Em suma, Heidegger percebe o resíduo metafísico de *Ser e Tempo* e projeta-o também na transcendência, não vendo salvação para esta. *Todavia, como argumentamos, estranhamente o abandono da posição de Ser e Tempo se dá por um aprofundamento na problemática da transcendência a partir da sua interpretação da filosofia kantiana. Neste sentido, ao contrário da auto interpretação de Heidegger sobre sua filosofia, não vemos um abandono da transcendência que o possibilitou a virada, mas justamente o contrário, o aprofundamento nela permitiu uma nova configuração de sua posição filosófica, por isso passamos a chamar em nosso texto essa nova posição de “autêntica transcendência” – que leva em conta o problema topológico do seu lugar*. No próximo tópico deste texto buscaremos demonstrar como o conceito de transcendência alcançado no *Kantbuch* ainda opera nos *Beiträge* de modo inverso, como comentamos no final do capítulo anterior.

⁴¹⁸ No original, em contexto: “Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See »Land« rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an.”

toda parte em casa.” (HEIDEGGER, 2011, p. 7 Grifos nossos) E essa associação tem a ver com o fundamento que a filosofia moderna estabelece para ela mesma, o pensamento – o logos – universal. Pois se nós pertencemos, ou melhor, se pertence a nós a verdade universal,⁴¹⁹ em qualquer *lugar* que pisarmos estaremos em casa. Se esse for o caso, como poderíamos, então, sentirmos, como alega Novalis, tal saudade da pátria? Saudade da pátria pressupõe uma ausência da nossa *origem*, do *lugar* onde nascemos e pertencemos, pois só nessa ausência – ou, presentificando esta ausência – que podemos sentir saudade dela. Isso implica que – e isso já está indicado na frase de Novalis - existe uma experiência filosófica que se estabelece por essa ausência da origem, do fundamento, uma abissalidade que possibilita tal saudade e impulso por pertencimento acontecer. Essa segunda experiência, a da abissalidade do fundamento, ou da transcendência da verdade, é a experiência autêntica da filosofia, que Heidegger denomina estranhamento (*Unheimlichkeit*) em contraposição justamente a ideia – expressa em vários filósofos, mas maximizada na filosofia hegeliana – da experiência filosófica enquanto pátria ou casa (*einheimisch*). A palavra estranhamento (*Unheimlichkeit*) é de difícil tradução, podendo também ser traduzida por desterro ou infamiliaridade, mas o essencial é a oposição contra o radical *Heim* que significa casa ou lar, e de onde se constrói pátria, *Heimat*. Trata-se, portanto, como já dissemos, de duas experiências e posições totalmente distintas sobre o que é filosofar. Mas como, então, para Hegel, só na modernidade a filosofia alcançou o patamar onde ela pode se considerar dona de sua própria casa? Isso também pressuporia que mesmo para ele, o pensador da pátria filosófica por excelência, existiriam filosofias que ainda não são senhoras de seu lar, a saber, todas as filosofias anteriores à moderna. Mas se o absoluto já reside em nós, como isso seria possível? A resposta de Hegel é que somente a filosofia moderna não partiu de um fundamento relativo e não tentou estabelecer-se a partir deste fundamento, mas é na modernidade que a filosofia escapa de sua alienação e retorna ao seu absoluto fundamento, o pensamento, e pode desenvolver-se em sua forma absoluta e definitiva. Essa distinção entre o relativo e o absoluto estabelece-se em Hegel na distinção entre a consciência, para a qual a verdade e a coisa é posicionada como externa ao pensamento, e a consciência-de-si que reconhece-se na identidade com a coisa.⁴²⁰ Heidegger explica: “Relativa é uma *scientia* como *scientia relata*,

⁴¹⁹ Esta diferença parece banal, mas não é, na verdade ela indica a diferença entre as duas posições de fundo que estamos querendo mostrar: A transcendência, onde nós vamos em direção e pertencemos ao lugar do ser, e a imanência, em que ele já está em nós, no nosso lugar, na consciência no logos, etc.

⁴²⁰ “Com a consciência-de-si, a verdade está em casa, sob seu fundamento e terreno. Na esfera da consciência, ao contrário, ela está fora, isto é, alienada de si mesma e sem chão.” (HEIDEGGER, GA 32, p. 187)

ou seja, não simplesmente como ‘relacionada com’, mas como um saber que, em seu comportamento cognoscente, é *relatum* - transportado adiante - com o que ele conhece, e que, transportado para ele, permanece conscientemente com o que é sabido, (...) perde-se nele.” (HEIDEGGER, GA 32, p. 20-21)⁴²¹ Portanto, quando se caracteriza como relativo o saber da consciência, não se está qualificando-o de maneira quantitativa, mas qualitativa, pois é o modo de seu saber que permanece essencialmente um *relatum*. A mesma coisa pode ser dita da pátria da verdade, do saber absoluto, ele é absoluto qualitativamente, ou seja, no seu modo de saber que é distinto do modo de saber relativo – ou seja, o saber absoluto não é a mera soma do saber relativo de tal modo que se possa, somando tudo, alcançar a totalidade, embora também faça parte dele tal soma no seu movimento de *Aufhebung*: “Qualitativamente diferente do conhecimento relativo (...) seria aquele que não permanece apegado, mas rompe, separa-se do conhecido e, como desapegado - absoluto - ainda seria um saber.” (HEIDEGGER, GA32, p. 21)⁴²² A característica qualitativa do saber absoluto é o desapego, o destacamento, do objeto – cujo o qual era a característica do saber relativo - pois tal saber não pode mais ter relação com algo exterior a ele, pois isso o condicionaria como *relatum* a tal *relata*. Esse desprender-se do saber absoluto também tem a característica de, como desprendido, não mais perder-se – alienar-se - no conhecido, não mais depender do objeto, mas desalienado e retornado à si, ser autônomo em relação ao objeto, livre em relação à ele. Mas tal “desapego e afastamento do que é conhecido não é um abandono do que é conhecido, não é um ‘abandono’, mas sim uma ‘suprassunção preservadora’, uma libertação consciente de si mesmo; Isso significa: o que é conhecido ainda é conhecido, mas de tal forma que o seu saber agora muda. Tal distanciamento pressupõe obviamente a ligação com o conhecimento relativo” (HEIDEGGER, GA 32, p. 21).⁴²³ Heidegger denomina tal característica qualitativa de afastamento e destacamento do saber absoluto de absolvença.⁴²⁴ A absolvença do absoluto

No original: “Mit dem Selbstbewußtsein ist die Wahrheit überhaupt erst zu Hause, auf ihrem Grund und Boden. In der Sphäre des Bewußtseins dagegen ist sie in der Fremde, d. h. sich selbst entfremdet und bodenlos.”

⁴²¹ No original: “Relativa ist eine scientia als scientia relata, d. h. nicht einfach als bezogen auf, sondern als ein Wissen, das in seinem wissenden Verhalten relatum - hingetragen - ist zu dem, was es weiß, und das, hinübergetragen dazu, wissend bei dem Gewußten bleibt, (...) in ihm sich so - wissend - verliert.”

⁴²² No original: Qualitativ anders als das relative Wissen, (...) wäre ein solches, das nicht verhaftet bleibt, sondern sich losmacht, sich ab-löst von seinem Gewußten und als abgelöstes - absolutes - gleichwohl noch ein Wissen wäre.

⁴²³ No original: “Das Sichloslösen aus und von dem Gewußten weg ist kein Verlassen des Gewußten, keine »Verlassung«, sondern »erhaltende Aufhebung«, ein wissendes SichWoslösen; das heißt: das Gewußte wird noch gewußt, aber so, daß es jetzt in seiner Gewußtheit sich ändert. Ein solches Losmachen setzt offenbar die Bindung des relativen Wissens voraus.

⁴²⁴ Absolvente é o adjetivo que Heidegger utiliza para qualificar o saber absoluto, pois ele se configura como um saber que a todo momento está no processo do conhecer mais ao mesmo tempo absolvido, destacado, descolado deste processo, pois ele é o saber que já percorreu todo o processo o saber que vê do ponto de vista da

deve supracumir o saber relativo, tal saber da consciência que ainda se mantém como saber em relação a algo – consciência é sempre consciência de algo, *cogito* de um *cogitatum* – mas que no processo de conhecer seu objeto a consciência vai se absolvendo do objeto e ganhando independência em relação à ele assim que se percebe enquanto consciência – portanto, de que o objeto somente existe para ela. Percebendo-se enquanto consciência ela se torna consciência-de-si, a terra firme onde estamos em casa, e onde, estando em seu reino, a verdade pode desenvolver-se plenamente. Assim, diz Hegel na introdução da seção sobre a consciência-de-si: “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade” (HEGEL, 2014, p. 135)⁴²⁵ Entrar na pátria da verdade não quer dizer que ela esteja plenamente desenvolvida e apresentada, o que só acontece na seção sobre a Razão – essa repetindo e supracumindo os passos anteriores sobre o ponto de vista absoluto de um Eu - e sobre o Espírito – onde o desenvolvimento da verdade alcança a forma absoluta de um Eu que é um Nós - na *Fenomenologia*. Isso nos leva ao questionamento do estatuto e da importância que esse “nós” ocupa durante toda a obra, e que pressupostos ontológicos estão em jogo neste “nós”, qual método é o método em que o “nós” é necessário e que permite o “nós” fazer um papel importante e necessário no desenvolvimento de toda a obra.

Vista em termos absolutos, a consciência-de-si é o meio-termo entre a consciência e a razão, que, quando desenvolvida como espírito, é o verdadeiro absoluto. A consciência-de-si é o centro pelo qual o espírito se determina na história de experiências que o conhecimento tem consigo mesmo. (...) Nessa história *nós*, os que sabemos absolutamente, desempenhamos um papel peculiar. Tínhamos que ocupar constantemente o lugar da consciência e trazê-la adiante de tal forma que - deixada a si mesma - ela se afasta da consciência-de-si, da diferença interior e do infinito. Quanto mais o saber se transforma em conhecimento absoluto, mais perdemos o papel desse representante. Não que estejamos cada vez mais desligados,

eternidade. Só quando o processo todo é supracumido no todo - na eternidade - se está no absoluto, se está absolvido no elemento etéreo onde tudo se supracum: “Falamos de saber absolvente – no conceituar desprendido – inquietamente absoluto. E podemos então dizer: A essência do absoluto é a absolvência infinita, e nela há negatividade e positividade ao mesmo tempo como absoluto, infinito. (HEIDEGGER, GA32, p.72)

No original: “Wir sprechen vom absolvenden - in der Ablösung begriffenen - unruhig absoluten Wissen. Und wir können dann sagen: Das Wesen des Absoluten ist die un-endliche Absolvenz, und darin Negativität und Positivität zugleich als absolute, un-endliche.”

⁴²⁵ Ainda, sobre o uso da palavra *heimisch* em Hegel: “Hegel emprega frequentemente a expressão “pátria”(*einheimisch*), sobretudo num contexto decisivo do prefácio, onde ele fala do “conceito” que é “é a verdade que se desenvolveu até sua forma nativa (*einheimisch*)”, a forma na qual o saber retornou absolutamente a si mesmo. O conceito é a concepção absoluta da razão na história supracumida das formas essenciais do conhecimento, o conceito - não no sentido da lógica tradicional como a simples concepção de algo em geral, mas como saber absoluto.” (HEIDEGGER, GA 32, p. 186-187)

No original: “Hegel gebraucht den Ausdruck »einheimisch« öfters, so vor allem in einem entscheidenden Zusammenhang der Vorrede. Er spricht da vom »Begriff«, der »die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit« ist, die Form, in der das 'Wissen absolut zu sich selbst gekommen ist. Der Begriff ist das absolute Sichbegreifen der Vernunft in der aufgehobenen Geschichte der wesentlichen Gestalten des Wissens, der Begriff - nicht im Sinne der überlieferten Logik als die einfache Vorstellung von etwas im Allgemeinen, sondern als absolutes Wissen.”

mas sim que estamos nos tornando cada vez mais originais e totalmente ligados do que aqueles que fazem eles próprios a história da consciência. Quanto mais a consciência e o saber voltam da sua alienação para si mesmos, para o saber absoluto, mais verdadeiramente se torna o que *nós* mesmos somos desde o início. (HEIDEGGER, GA 32, p. 187-188)⁴²⁶

É interessante observar como a *Fenomenologia* se desenvolve precisando de tal figura que já fez todo o processo, para que esta guie quem ainda não percorreu os passos do espírito na sua reconstituição, e só ao fim desse caminho reconhecer-se e reencontrar-se como uma identidade múltipla, um todo uno que é simultaneamente múltiplo. Assim, mesmo a figura do “nós” só se realiza plenamente ao final do processo, em que o seu papel é plenamente desempenhado e ela pode desaparecer enquanto figura absolvente, separada do processo e perceber-se em sua identidade com o processo: “Nós mesmos, o ‘nós’, fomos trazidos à nossa verdadeira identidade. Nosso papel desde o início da ‘*Fenomenologia do Espírito*’ foi desempenhado, depois de ter mudado diversas vezes no decorrer da história da fenomenologia.” (HEIDEGGER, GA 32, p. 188)⁴²⁷ Heidegger designa o nome de método dialético para nada menos que essa relação, o diálogo entre a consciência absoluta - que ele denomina a partir da introdução da *Fenomenologia* de saber real - o nós que é o espírito, e a consciência relativa – que é denominado saber natural - a consciência que está fazendo o processo do saber: “A consciência é consciência enquanto o *diálogo* entre o saber natural e o saber real, diálogo esse que consuma a reunião da sua essência passando pelas suas figuras. Na medida em que a formação da consciência sucede simultaneamente como o *diálogo* que se reúne a si mesmo e como reunião que se pronuncia a si mesma, *o movimento da consciência é dialético*.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 213 Grifos nossos) Claro que a dialética hegeliana pode ser apresentada e caracterizada de maneira diferente do que essa, desde a explicitação clichê e um tanto vulgar da separação entre tese, antítese e síntese, até a explicação mais sofisticada de que ela seria um método de crítica imanente. Crítica aos próprios pressupostos onde na

⁴²⁶ No original: “Das Selbstbewußtsein ist, absolvent gesehen, die Mitte zwischen Bewußtsein und Vernunft, die als Geist entwickelt das wahrhafte Absolute ist. Das Selbstbewußtsein ist die Mitte, mittelst deren der Geist ermittelt wird in der Geschichte der Erfahrungen, die das Wissen mit sich selbst macht. (...) Bei dieser Geschichte spielten wir, die absolvent Wissenden, eine eigentümliche Rolle. Wir mußten ständig an die Stelle des Bewußtseins treten und es so vorwärts bringen, da es - sich überlassen - sich vom Selbstbewußtsein, vom inneren Unterschied und vom Unendlichen, gerade abkehrt. Je eigentlicher nun das Wissen sich zum absoluten Wissen entfaltet, um so mehr verlieren wir die Rolle dieser Stellvertretung. Nicht, daß wir zusehends ausgeschaltet würden, sondern wir werden umgekehrt immer ursprünglicher und voller eingeschaltet als diejenigen, die die Geschichte des Bewußtseins selbst vollziehen. Je mehr das Bewußtsein und das Wissen aus seiner Entfremdung in sich, in das absolute Wissen zurückgeht, um so eigentlicher wird es das, was wir selbst von Anfang an sind.

⁴²⁷ No original: Wir selbst, die »Wir«, sind zu unserer wallren Selbstheit gebracht. Unsere Rolle vom Anfang der »Phänomenologie des Geistes« ist ausgespielt, nachdem sie im Verlauf der Geschichte der Phänomenologie mehrfach wechseln mußte.

dinâmica entre o pressuposto e a análise - na *Fenomenologia* entre a medida (o critério, o em si) e o objeto (o para-si) que a consciência estabelece necessariamente na sua distinção advinda de sua cisão e negatividade, em relação ao objeto exterior a ela – pela sua contradição interna proveniente da negatividade necessária à toda identidade, da qual já falamos, ocorre uma inversão e uma passagem do objeto ao seu oposto, e, através dessa negação determinada um surgimento de um novo objeto mais complexo que o anterior, pois o suprassume. Todavia, o que essas explicações têm em comum é a relação - a mediação, o diálogo - da identidade consigo mesma, seja ela uma relação entre o em-si e o para-si, entre a atividade ideal e a atividade real, ou entre o saber real e o saber natural. O que Heidegger vai assinalar, e que acredito que Hegel não discordaria totalmente, vide seu elogio a Descartes, é que o método dialético advém de uma ideia específica de método que aparece na modernidade, que Heidegger denomina de método matemático, porém a dialética trata de elaborar esse método e levá-lo à perfeição, consumando através dele toda a tradição ocidental onto-teo-lógica.

Heidegger aborda o método matemático no seminário *A questão fundamental da filosofia* de 1933 e nele fica claro que à análise visa a filosofia de Descartes apenas para conseguir ter uma base para a confrontação com Hegel: “Tal proposta é, ao mesmo tempo, a primeira estocada num ataque geral, que visa a Hegel.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 54) O essencial do método matemático é aquilo que o pós-kantismo estava procurando para a filosofia crítica de Kant, um princípio fundamental a partir do qual a filosofia pode ser construída. Apesar de que, como mencionamos, no idealismo alemão⁴²⁸ esse princípio não é apenas pressuposto, mas demonstrado no interior da filosofia, sendo o desenvolvimento da filosofia simultaneamente à sua dedução – a junção entre o princípio de identidade e do fundamento na lógica hegeliana. Neste sentido, pelo menos da maneira como os idealistas compreendiam a sua filosofia, ela não seria simples dogmática, mas ainda sim teria um princípio norteador, ao contrário da filosofia kantiana que, como discutimos no capítulo anterior,⁴²⁹ não poderia encontrar tal princípio sem ir contra seu aparato crítico e incorrer em dogmatismo. É interessante fazermos agora esta discussão – pois ela também faz parte da problemática do método matemático que Heidegger explora no seminário supracitado – porque o princípio do *cogito*, que é o fundamento do método matemático cartesiano, tem suas diferenças em Kant e nos idealistas alemães – pelo menos na interpretação heideggeriana de

⁴²⁸ Aqui se referimos com “idealismo alemão” à Fichte, Schelling e Hegel, embora Kant possa ser considerado como o início dessa corrente filosófica em termos cronológicos e filosóficos – dependendo da interpretação – estamos aqui contrastando a posição-de-fundo kantiana da transcendência – a partir da qual, como vimos no capítulo anterior, influencia muito Heidegger - com a desses outros pensadores da imanência.

⁴²⁹ Tópico 1.4

Kant. Claro que, para os idealistas ele encontra-se em Kant na apercepção transcendental, de onde Fichte desenvolve a sua filosofia alegando trazer a própria filosofia de Kant às suas bases, que já estavam nela, mas não de maneira clara.⁴³⁰ A partir desta discussão ficará claro como que a posição idealista se desenvolveu a partir da posição kantiana, em suma, como o transcendental voltou a ser imanentizado ao *logos* – a *parousia* do absoluto – e permitiu à Hegel desenvolver essa posição-de-fundo filosófica à sua plenitude. Essa discussão será feita de maneira breve e descritiva para que possamos retornar com mais clareza a confrontação de Heidegger com Hegel, portanto não entraremos nas polemicas oriundas das discussões entre estes autores, mas apenas mostraremos como cada autor via sua posição como um aperfeiçoamento da filosofia anterior, sem entrar no mérito se realmente é esse o caso – faremos então algo como fizemos com a filosofia leibniziana no tópico anterior, apresentando os autores de forma resumida e assinalando o que para nós é importante. Ademais, adentrar nesses complicados debates internos do idealismo, não acrescentaria nada a nossa meta que aqui está em apresentar a posição-de-fundo hegeliana.

Influenciado pelas críticas de Reinhold à filosofia kantiana, Fichte se convence da necessidade de encontrar para a filosofia transcendental um princípio evidente a partir do qual todos os mal entendidos e disputas filosóficas cessariam, inclusive os mal entendidos que são possibilitados pela letra kantiana: Para fundar a verdade do kantismo e impossibilitar a má compreensão até então inevitável da filosofia crítica “será preciso fazer o ‘caminho inverso’ ao de Kant, e tomar aquilo que na *Crítica* é fundamento e pressuposto, por consequência da doutrina, explicando essas consequências a partir de um fundamento ou princípio único – daí seu fim ser estabelecer as premissas da filosofia crítica.” (GASPAR, 2019, p. 89)⁴³¹ Claro que, em Fichte tal princípio não é apenas o princípio de representação – da forma da

⁴³⁰ Para o que se segue nesta discussão, usaremos como guia o grandioso livro de Francisco Prata Gaspar *A distância do olhar: Síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte*, um comentário minucioso da *Grundlage* oriundo de sua tese de doutoramento – que, vale mencionar, continua o diálogo e realiza um debate crítico com a recepção de Fichte no Brasil, particularmente com a já clássica leitura de Rubens Rodrigues Torres Filho no seu *O espírito e a letra*. Para o breve tratamento que agora faremos, das diferenças do *cogito* kantiano e o dos idealistas, particularmente de Fichte, utilizaremos seu primeiro capítulo que trata das críticas pós kantianas à filosofia de Kant e a influência destas críticas para a formação da própria filosofia de Fichte, que por conseguinte se mantêm, no essencial, em Schelling e Hegel. Fica aqui também a indicação de leitura desta obra, que estamos usando como guia de maneira apenas descritiva, isso é, sem adentrar nas problemáticas específicas que essa obra levanta sobre este período entre Kant e Fichte, pois entrar nas minúcias, embora extremamente interessantes, desviaria muito nosso intuito e não faria sentido com a nossa tarefa. Ver: Cf. (GASPAR, 2019)

⁴³¹ À título de esclarecimento da influência de Reinhold sobre Fichte, vale citar a continuação: “Isso porque na medida em que a filosofia crítica, partindo da faculdade de conhecimento, descobriu as formas das representações da sensibilidade, do entendimento e da razão, ela tornou possível dissipar todos os conflitos filosóficos, mostrando que racionalistas e empiristas, na verdade, apenas se circunscreviam a um elemento parcial do conjunto do saber – no que, aqui, Reinhold antecipa em muito o conceito de crítica da filosofia tal como será empreendida por Fichte. Assim, Kant tornou possível a realização de uma ciência que, ao fundar sua descoberta, seria em si mesma evidente e aceite por qualquer um” (GASPAR, 2019, p. 89)

representação em geral – mas todo o *cogito*, a própria auto-consciência absoluta. O escrito que aborda somente essa questão do primeiro princípio é o *Conceito da doutrina da ciência*, que logo no seu início diz: “Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo - isto também todos admitem universalmente” (FICHTE, 1992, p. 11) Neste escrito, Fichte aborda toda a questão da garantia de certeza que tal princípio assegura para a ciência, e a conexão que esse princípio deve ter com as demais proposições da ciência e por conseguinte garanti-las - o modelo é o mesmo de Descartes, Fichte usa a mesma imagem da construção do edifício do saber: “Suponha-se que a ciência seja um edifício; e que o fim principal desse edifício seja a firmeza. O fundamento é firme, e, tão logo ele esteja assentado, o fim estaria alcançado. (...) O fundamento é firme, e não está fundado em nenhum novo fundamento; está sobre a *terra firme*. (FICHTE, 1992, p. 13 Grifos nossos)⁴³² Vale sublinhar novamente a noção de *terra firme*, que Fichte também utiliza e que discutimos anteriormente, de fato, essa noção é uma noção comum à filosofia depois da modernidade, assim como a noção da construção de uma ciência rigorosa como um edifício – ou sistema – levantado sobre esse princípio, que no desenvolvimento do sistema demonstra sua evidência. Assim, a própria demonstração da ciência seria sua auto validação.⁴³³ Embora, vale a pena frisar, Fichte não é ingênuo a ponto de achar que a filosofia cessaria a partir do momento que se achasse tal princípio, que o achado de tal fundamento se bastaria e que a partir dele se teria uma única filosofia absolutamente verdadeira, pois Fichte sabe da diferença entre o fundamento (*Grund*) e o princípio (*Grundsatz*) e que a forma necessária da filosofia – sua letra, sua exposição que nunca pode ser simultânea como a síntese originária, mas sucessiva pois é um discurso finito – nunca pode igualar-se ao seu fundamento, todavia o achado de tal fundamento é, para

⁴³² “Todas as partes do edifício são ajustadas com o fundamento e umas com as outras, e com isso o todo torna-se firme. Mas não se constrói um edifício firme para poder ajustar as partes: ajustam-se as partes para que o edifício se torne firme; e ele é firme na medida em que todas as suas partes repousam sobre um fundamento firme.” (FICHTE, 1992, p. 13)

⁴³³ “Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições que aparecem na ciência eu chamo de conteúdo interior do princípio - e da ciência em geral; o modo como deve comunicá-lo às outras proposições eu chamo de forma da ciência. A questão que foi colocada é, portanto, a seguinte: Como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência? *Algo no interior do qual essa questão fosse respondida seria também uma ciência*, e aliás a ciência da ciência em geral. (...) *Portanto, quanto ao fundamento ou à falta de fundamento de nosso saber, não é possível dizer nada antes da investigação; e a possibilidade da ciência requerida só pode ser provada por sua efetividade.*” (FICHTE, 1992, p. 14) Grifos nossos. Tal princípio teria que ser então o próprio absoluto, a ciência deve começar com o absoluto, ou pelo menos o pressupor, para na completude dela demonstra-lo, ao mesmo tempo que demonstra a totalidade de seu conteúdo que é a totalidade do que há: Por conseguinte, se nossa pressuposição é correta e há um princípio absolutamente primeiro de todo saber, o conteúdo dessa proposição fundamental teria de ser aquele que contivesse em si todo conteúdo possível, mas que por sua vez não estivesse contido em nenhum outro conteúdo. *Seria o conteúdo puro e simplesmente, o conteúdo absoluto.* (FICHTE, 1992, p. 18)

Fichte, encontrável e necessário para o progresso da filosofia.⁴³⁴ Daí a tarefa filosófica ser a infinita tentativa de melhorar a explicitação deste fundamento - da verdade filosófica, para ele a síntese transcendental operada pela *Tathandlung* – explicitação impossível em sua totalidade por causa da dinâmica intrínseca da atividade do eu, do *Anstoß* necessariamente produzido à tentativa do eu de dar sua gênese a ele mesmo⁴³⁵ e, por isso, as múltiplas versões da mesma filosofia, que para ele era a sua forma absoluta a *Wissenschaftslehre*.⁴³⁶

⁴³⁴ É interessante pensar que Fichte, ao seu modo, antecipou a tese de Derrida sobre a produção de diferença intrínseca à escritura, a ideia de que a letra sempre vai performar um desvio da origem, que para a tradição estava relacionada à fala, ao *logos*. A diferença essencial entre os dois é que, dada a inspiração e influência heideggeriana na filosofia de Derrida, para ele o achado de tal origem (ôntica) ou de tal princípio indubitável é impossível, pois tal origem não existe, sendo ela fruto do pressuposto da tradição de um *Summun ens*. No *Conceito da doutrina da ciência*, tem uma passagem que expressa bem essa diferença entre o princípio certo e a sua demonstração que pode incorrer em erros: “Assim a doutrina-da-ciência: ela não é meramente a regra, mas é, ao mesmo tempo, o cálculo. ·*Quem duvida da correção de nosso produto, não duvida justamente da lei eternamente válida*, segundo a qual se tem de pôr um dos fatores tantas vezes quantas unidades tem o outro; *provavelmente ele traz essa lei em seu coração, tanto quanto nós, e duvida apenas de que a tenhamos efetivamente observado.*” (FICHTE, 1992, p. 31) Grifos nossos.

⁴³⁵ Para clarificar ainda mais a reflexividade do eu e seu choque (*Anstoß*) na realização plena de sua reflexão, sua impossibilidade de dar a gênese completa a si mesmo, citamos novamente Gaspar: “Para tanto, é preciso compreender como se dá esse conflito entre a exigência da gênese e sua não realização e, mais ainda, como ele se revela ao eu. Como visto, com a efetuação da reflexão o eu é limitado. Mas, claro, não é o eu reflexionante, aquele exige a gênese, que é limitado, pois o ideal e a infinitude nele inscrita permanecem, mas é o eu refletido que, justamente porque é refletido, não pode ser infinito, mas tem de ser finito – algo determinado. Esse limite, todavia, só é reconhecido pelo eu, como já frisado inúmeras vezes, na medida em que a exigência de infinitude permanece, afinal todo limite só pode ser tal se ele está delimitado por algo que o ultrapassa – no caso, pelo infinito (...) Por isso, o eu em geral se caracteriza como um ininterrupto conflito entre a exigência da gênese e sua impossibilidade, já que dada a reflexão e a percepção de que o ideal não fora realizado, o eu é impelido para agir novamente, procurando mais uma vez realizar a gênese, e assim ao infinito. Tal é o caráter de uma tarefa infinita, que deve estar inscrita em todo saber, de modo que todo o saber, toda a objetividade e toda consciência empírica têm lugar no interior dessa tarefa, em que a gênese absoluta é exigida, mas não realizada (...) Mas, que fique claro: porque a gênese é exigida e não é realizada que há objeto e, por conseguinte, saber. (...) Mas isso também significa que é com a efetuação da reflexão sobre si que o eu se cinde em seu ‘duplo aspecto’: em reflexionante e refletido, em ideal e real – cisão que, nos textos posteriores à *Grundlage* aparecerá sob o nome de subjetivo e objetivo. O eu real é o eu refletido, que não pode ser apreendido como infinito; o eu ideal é o próprio ideal que impele o eu à realização da gênese. (GASPAR, 2019, p. 334-335-336-337) O *Anstoß* é o choque que aparece entre o ideal de realização de gênese (atividade ideal) e a sua realização efetiva (atividade real) oriundo da falha necessária em realizar-se completamente enquanto infinito – de dar a sua própria gênese – limitando-se e determinando-se. Só assim o eu se realiza como um eu (empírico), na medida em que se limita opondo algo a ele, se ele fosse simplesmente o ilimitado ele seria tudo, e por conseguinte, não seria nada.

⁴³⁶ É importante salientar que o princípio de Fichte não é o mesmo que o de Reinhold para fundamentar a filosofia crítica, de Reinhold ele tira apenas a necessidade do princípio – que em Reinhold seria um princípio de representação. Ao final do *Conceito da doutrina da ciência* Fichte faz essa diferenciação reforçando o motivo do princípio de representação não ser suficiente na fundação da ciência: “A reflexão que reina na doutrina-da-ciência inteira, na medida em que esta é ciência, é um representar; mas disso absolutamente não decorre que tudo sobre o qual se reflete seja também apenas um representar. (...) O representar é a ação mais alta e absolutamente primeira do filósofo como tal; a ação absolutamente primeira do espírito humano poderia perfeitamente ser outra. Que será assim, já é verossímil, antes de toda experiência, porque *a representação se deixa esgotar completamente e seu procedimento é cabalmente necessário; por conseguinte, deve ter um fundamento último de sua necessidade, que como fundamento último não pode ter um fundamento mais elevado. Sob essa pressuposição, uma ciência que seja construída sobre o conceito da representação poderia, por certo, ser uma propedêutica extremamente útil para a ciência, mas não poderia ser a própria doutrina-da-ciência*” (FICHTE, 1992, p. 33) Grifos nossos.

Os outros dois filósofos pós-kantianos que influenciaram Fichte foram os céticos Schultze e Maimon, que viam na filosofia kantiana e na necessidade de uma exterioridade à subjetividade do eu – a coisa em si – um pressuposto dogmático e inexplicável em termos genéticos. De Enesidemo (Schulze), Fichte tira o movimento intrínseco da razão de auto fundamentar-se, de procurar o fundamento em si mesma e não numa exterioridade, nas coisas-em-si. É lendo o cético e sua saída dogmática para fundar a filosofia, então, que a negando levava “Fichte a salientar ainda mais o caráter inédito da filosofia transcendental, a saber, que ela justamente mostrou a contradição da procura por uma fundação do saber nas próprias coisas em si, para além daquela dada na própria estrutura da razão.” (GASPAR, 2019, p. 105)⁴³⁷ Porém, é Maimon que exerce maior influência sobre Fichte sobre dois aspectos, levantando o problema da necessidade da gênese na filosofia kantiana e problematizando a diferença de natureza entre sensibilidade e entendimento - que por consequência também coloca em xeque a diferença entre juízos analíticos e sintéticos.⁴³⁸ Para Maimon, a heterogeneidade entre a matéria e a forma do conhecimento seria insustentável para a filosofia kantiana, isto é, segundo ele, nos próprios termos de Kant essa distinção radical traria contradições interiores ao projeto kantiano. Seguindo a revolução copernicana, se “a razão só entende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (KANT, 2015, BXIII) ela só compreende aquilo que ela própria pode indicar o modo de surgimento, e que ela só pode admitir com certeza no objeto aquilo que ela mesma introduz nele. Assim, o dado sensível não pode ser algo fora da razão, mas somente aquilo que está na razão, mas que a causa ou o modo de surgimento nos são desconhecidos – daí a necessidade de encontrar e explicitar essa gênese. A distinção de natureza entre sensível e inteligível – de natureza e entendimento – se afirmada, impediria que tal gênese fosse sequer encontrável, o que também impediria que qualquer conhecimento fosse atestado, na medida em que toda proposição de conhecimento se sustentaria numa heterogeneidade genética. Maimon dá o exemplo da regra de sucessão, se “b” sucede de “a” mas para a apreensão tanto de “a” como de “b” há um intervalo que não os

⁴³⁷ A contradição estaria tanto em fundar o saber em algo além da razão, em que se afirmaria uma coisa em si, onde se cairia no dogmatismo – e se tornaria insustentável para uma filosofia pós crítica - quanto em fundar em si mesmo, na própria razão: “O problema, não obstante, é que ambas possibilidades são contraditórias. “Em nós? continua Fichte, onde chegamos à absoluta autonomia? Deve a absoluta autonomia ser fundada? Isso é uma contradição” – afinal, autonomia significa dar a si mesmo a lei e, portanto, fundar a si mesmo, donde querer um fundamento superior dado pela razão à própria razão é algo que não possui a mínima significação: é um pensamento vazio, meras palavras. Do mesmo modo, querer fundar essa necessidade inscrita no conhecimento nas coisas em si tem de ser igualmente contraditório, isto quer dizer: nem sequer pensável ou possível, mas meras palavras vazias” (GASPAR, 2019, p. 105) Para a exposição mais detalhada destas contradições ver: (GASPAR, 2019, p. 95-110)

⁴³⁸ Lembrando que parte desta discussão, do lado kantiano e de sua defesa pela leitura heideggeriana, já foi feita no tópico 1.4 do capítulo anterior.

conecta, a saber, a heterogeneidade da matéria sensível que afeta a minha razão duas vezes – tanto para eu ver o fenômeno da “a”, como para eu ver o fenômeno de “b” – como eu posso ligá-los depois em uma regra de sucessão? Com que direito (*quid juris*) posso estabelecer uma regra que os conecta?⁴³⁹ Neste sentido, todo conhecimento não pode ser explicitado em sua gênese, sendo meramente subjetivo, ou seja, não tendo a validade objetiva que Kant pretendia com os juízos sintéticos *a priori* – por isso Maimon é um cético, pois seguindo essas conclusões de leitura da *Crítica*, ele afirma a ilusão do conhecimento tanto da experiência como da matemática, isto é, sua relatividade à subjetividade humana e sua invalidade plena, objetiva e universal.⁴⁴⁰

É para solucionar esta problemática que Maimon vai ceder ao dogmatismo racionalista – ele mesmo denomina sua filosofia de ceticismo empirista e racionalismo dogmático – de inspiração leibniziana, e vai estabelecer um princípio de determinabilidade (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*) para pensar a possibilidade objetiva - não mais meramente subjetiva - da síntese transcendental. Tal princípio, como indica Gaspar, já está de certa forma presente no *Ideal transcendental* da primeira *Crítica*, e influenciará a formulação do princípio transcendental da faculdade de julgar na terceira *Crítica*.⁴⁴¹ Este princípio estabelece que toda síntese deve ser incluída e dependente de uma síntese superior, e essa, não depende de nenhuma outra mas existe por si. “A parte que pode ser pensada em si e fora da presente síntese será, pois, o “determinável” da síntese, isto é, o sujeito – ou substância no sentido transcendental –, o conceito mais universal que conterá sob si o particular” (GASPAR, 2019, p. 119). Por sua vez, “a parte que não pode ser pensada sem referência à primeira será o “determinado” da síntese, isto é, seu predicado – ou acidente no sentido transcendental –, o particular contido sob o determinável universal.” (GASPAR, 2019, p. 119)⁴⁴² Se trata,

⁴³⁹ “É que a heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade, entre forma e matéria, é interpretada por Maimon como um hiato entre a universalidade *a priori* dos conceitos ou regras do entendimento e a particularidade dos objetos da sensibilidade, de modo que, por mais que Kant se esforce, permanece inexplicável para Maimon a subsunção do particular sob o universal e de como o entendimento poderia produzir uma matéria “totalmente heterogênea” a ela, restando a pergunta *quid juris*, portanto, irrespondida.” (GASPAR, 2019, p. 113)

⁴⁴⁰ “Nesse sentido, mesmo não perscrutando de um modo absoluto a evidência da matemática, Maimon será levado a admitir o *factum* da matemática, como conhecimento *a priori*, mas duvidará do *factum*, indubitável para Kant (segundo Maimon), de que possuímos proposições sintéticas *a priori* da experiência e que o princípio de causalidade contém uma necessidade objetiva – donde, então, o retorno de um ceticismo ainda mais decidido que o de Hume, já que não só as proposições da experiência contém uma necessidade subjetiva, pois se fundam no hábito que, por uma ilusão da imaginação, é tomado por uma necessidade objetiva, mas também as próprias proposições da matemática, apesar de sua *aprioridade*, só valem necessariamente para o nosso entendimento, portanto, só subjetivamente.” (GASPAR, 2019, p. 116-117) Para uma explicação mais completa e detalhada da questão da invalidade na matemática ver: Cf. (GASPAR, 2019, p. 114-117)

⁴⁴¹ Cf. (GASPAR, 2019, p. 118, 121)

⁴⁴² É neste sentido que Maimon é visto como uma espécie de antecipador da terceira *Crítica*, pois de certo modo “trata-se aqui do problema da passagem do universal para o particular, e vice-versa, e de como a aplicação da

portanto, do estabelecimento de um *Summun ens* com validade objetiva, por isso, dogmático – pois, apesar de Maimon falar em determinabilidade e de possibilidade da síntese, esse princípio se torna critério de validade objetiva da síntese, que confere o conhecimento estabelecido sobre ele validade real. Diferentemente faz Kant, com o *Ideal transcendental* ou com o princípio de finalidade, que são meramente regulativos. Esse *Summun ens* seria uma matéria universal, pressuposta, para que a subjetividade pudesse operar validamente subsumindo sob este universal o particular: “Maimon tem de admitir que a matéria dos objetos (sua determinabilidade) tem de preceder sua forma (sua determinação) e como que conter todas suas determinações possíveis, sendo, desse modo, o fundamento interno dessas formas. Aqui, pois, começa a tomar corpo essa reabilitação crítica de Leibniz e Wolff para a solução kantiana da *quid juris*.” (GASPAR, 2019, p. 122) Esta matéria universal seria uma “ideia de entendimento” e daria, então, o modo de surgimento dos objetos, seria sua gênese. Mas esta gênese nunca pode ser completa para o sujeito, pois a razão humana permanece sendo sensível – mesmo que a síntese objetiva esteja fundada nestas ideias do entendimento – então, ele só pode representar o objeto como externo impossibilitando a completude da gênese que sempre tem nela algo estranho, que por isso aparece a ela como dado – este dado, é claro, também tem sua gênese nela e é apenas o modo inconsciente desta gênese que se dá completamente na razão humana.⁴⁴³ Como consequência disso, segue a “admissão de que sensibilidade e entendimento fluem de uma única fonte e que, portanto, não há uma heterogeneidade entre eles, *mas sua diferença incide somente no grau de clareza da consciência*.” (GASPAR, 2019, p. 124 Grifos nossos) – retomando para o interior da filosofia transcendental o tema leibniziano (e wolffiano) da faculdade básica da alma humana, da qual todas as outras derivam.⁴⁴⁴ Finalmente, com isso, “temos de facto uma *razão para inferir a*

lógica à natureza ou aos objetos em geral pressupõe uma representação transcendental da própria natureza, em gêneros e espécies – que não deixam de ser correlatos do universal e do particular.” (GASPAR, 2019, p. 121)

⁴⁴³ Assim, já em Maimon aparece a *unendliche Aufgabe*: “Assim, o princípio da determinabilidade pressupõe a determinação completa dos objetos, já que a síntese está fundada objetivamente nessa materialidade, mas porque nosso entendimento é sensivelmente determinado, ele só pode representar esses objetos na intuição sensível, que, enquanto sensível, traz consigo um elemento estranho e, se quiser, transcendente ao entendimento, não permitindo que tais conceitos sejam expostos em sua completude, quer dizer, em sua gênese, mas progressivamente, envolvendo em si sempre algo não-genetizado que, por isso mesmo, aparece como dado – de modo que, como já dito, o “dado” não é um “fato”, mas uma inconsciência da gênese da *nossa razão finita*. (...) Daí também que essa “completude material” seja uma ideia que, embora inalcançável por nós, permaneça o horizonte normativo ao qual o entendimento humano tem sempre de se aproximar.” (GASPAR, 2019, p. 123)

⁴⁴⁴ Como em Leibniz, a sensibilidade seria uma mera falta de clareza do entendimento: “Na verdade, são as representações da sensibilidade que só são possíveis através das ideias do entendimento, já que estas contêm seu fundamento real, enquanto as representações sensíveis, por sua vez, são, para nós, o fundamento ideal dessas ideias: através destas se conhece aquelas; e seu menor grau de clareza, devido à sua exposição sensível, se exprime justamente pelo fato delas aparecerem à consciência como dadas, cujo índice, então, é essa certa ‘incompletude da consciência’: ‘o dado não pode ser nada mais que aquilo na representação, cuja causa e modo-

necessidade destas proposições a partir da sua universalidade: nomeadamente *a suposição de que estas proposições que são meramente sintéticas para nós, devem ser analíticas para um entendimento mais elevado.*⁴⁴⁵ (MAIMON, 2010, p. 185 Grifos nossos)⁴⁴⁶ A diferença radical entre juízos sintéticos e analíticos é desfeita e, por conseguinte, tem-se a suposição de um intelecto infinito que seria o fundamento de tudo, que em sua onisciência incluiria tudo analiticamente a si.⁴⁴⁷ Assim, Fichte tem as bases para elaborar a sua *Doutrina da ciência* e, aos seus olhos, revitalizar a filosofia kantiana levando em conta essas críticas – que ele julgava serem demasiado presas à letra da filosofia de Kant, e não ao seu espírito – principalmente as de Reinhold e Maimon. Com o último, já se pode observar a exigência da gênese e a tarefa infinita que a filosofia teria de tomar – mas diferentemente de Maimon que postula este outro entendimento infinito como fundamento de tudo, Fichte vai imanentiza-lo ao ego⁴⁴⁸ – como diz Gaspar:

Nosso entendimento é esse mesmo entendimento infinito, mas de um modo limitado, já que, sensivelmente determinado, não compreende os conceitos completamente em sua gênese, mas somente seu Erscheinung por meio da sensibilidade; mesmo limitado, porém, permanece como meta para esse entendimento aproximar-se infinitamente dessa completude: a exigência da gênese inscrita nessa ideia permanece sempre o horizonte de todo esforço cognitivo da razão, de modo que todas as proposições que, em princípio, parecem ser sintéticas devem ser de tal

desurgimento (*Essentia realis*) em nós nos é desconhecida, isto é, da qual nós temos meramente uma consciência incompleta.’ (GASPAR, 2019, p. 124-125)

⁴⁴⁵ Esse “entendimento mais elevado” seria o fundamento pleno e seguro de toda proposição sintética e de todo conhecimento em geral, para o qual tudo é analítico: “O fundamento de uma cognição (de um julgamento) no sentido mais estrito é um julgamento universal considerado como a premissa principal [de um silogismo] com o julgamento dado como a conclusão, de modo que este último se torna uma proposição analítica. (...) Esta universalidade certamente deve ter uma base objetiva, isto é, para uma compreensão infinita a proposição deve ser analítica; mas não podemos ter qualquer visão sobre este terreno.” (MAIMON, 2010, p. 61, 97)

Na tradução em inglês: “The ground of a cognition (of a judgement) in the strictest sense is a universal judgement regarded as the major premise [of a syllogism] with the given judgement as the conclusion so that the latter becomes an analytic proposition. (...) This universality certainly must have an objective ground, i.e., to an infinite understanding the proposition must be analytic; but we cannot have any insight into this ground.

⁴⁴⁶ Na tradução em inglês: “So we do indeed have a reason for inferring the necessity of these propositions from their universality: namely the assumption that these propositions that are merely synthetic for us, must be analytic for a higher understanding.”

⁴⁴⁷ Desta forma, como dissemos anteriormente, a maior inovação da filosofia kantiana, para Heidegger, é perdida e o paradigma anterior – o de Leibniz e da lógica formal – é reestabelecido no interior da filosofia crítica. Mas somente a partir deste reestabelecimento que o idealismo alemão pode surgir. Para Heidegger, com isso se perde o pensamento do possível enquanto possível – e também para o idealismo, já que para eles o problema do possível teria que estar ligado imanentemente com a realidade efetiva e com a necessidade – pois para esse entendimento infinito, o fundamento de tudo, o *gap* entre possível e efetivo se desfaz, como diz Gaspar: “Ou seja, um entendimento, para o qual todas as proposições fossem analíticas, no qual não houvesse *hiato* entre *representação* e *coisa*, entre o *possível* e o *efetivo*, mas que, ao produzir as próprias coisas, representasse as coisas completamente, isto é, as coisas na completude material de sua determinação, que doravante mereceria o nome de coisas em si.” (GASPAR, 2019, p. 125-126)

⁴⁴⁸ Assim, vemos como o transcendental kantiano vai se perdendo em sua transcendentalidade, e vai ocupando cada vez mais um lugar de *parousia* ao ego, o lugar do transcendental passa a ser o sujeito e não mais a abertura para com o mundo, como Heidegger via em Kant.

*modo explicitadas que possam se tornar analíticas. (...) É nesse sentido que Maimon dirá que nossa razão e seu modo de atuação só são possíveis sob a pressuposição de uma razão infinita pois, a rigor, é só diante desse horizonte que seria possível salvar, para nós, a evidência da matemática e fundamentar o conhecimento humano. Como, entretanto, esse entendimento infinito é somente uma ideia, a evidência do entendimento humano não atinge e não consegue atingir, em definitivo, uma certeza apodítica (o *Weil*), sempre se movendo no âmbito do hipotético (do *Wenn*), afinal essa certeza permanece, para nós, inevitavelmente ainda sintética e exposta no sensível (GASPAR, 2019, p. 126)*

Fichte se convence da necessidade de refundar a filosofia kantiana a partir de um princípio auto evidente – a partir do qual, como diz Reinhold, as confrontações e disputas filosóficas cessariam.⁴⁴⁹ A diferença futura estaria apenas no modo de apresentação deste princípio, mas não mais na procura e disputa pelo princípio, todavia é interessante notar que mesmo sendo da opinião de que achado o princípio os filósofos cessariam a disputa por ele, nem Fichte nem Reinhold não concordam sobre qual o verdadeiro princípio, o que demonstra que mesmo a disputa pelo fundamento estaria em aberto. Essa demanda pelo *fundamentum inconcussum*, declaradamente moderna, de fato tem conexão com disputas filosóficas pois a modernidade traz com ela essa questão novamente à filosofia, mas de maneira explícita. Antes, claro, ela já estava presente, mas implicitamente na figura do *Summun ens* - na idade média, o Deus cristão – onde pode-se dizer que os filósofos concordavam sobre qual era o princípio que regia tudo, diferentemente da época antiga onde a disputa estava em aberto, com o *Summun ens* sendo reivindicado ora como *physis*, ora como *eidos*, ora como *ousia*, *noûs* etc. Com a morte de Deus a filosofia moderna se vê novamente nesse impasse da procura pelo princípio tranquilizador, pode-se dizer que a dúvida cartesiana é um sintoma desta perda de fundamento, que não se basta mais na afirmação dogmática de Deus.⁴⁵⁰ Portanto, faz todo sentido Reinhold e Fichte afirmarem que as disputas iriam parar quando achado o princípio

⁴⁴⁹ “Portanto, esclareço mais uma vez que entendo por filosofia elementar o único sistema dos princípios possível, sobre o qual tem de ser erguida a filosofia tanto teórica quanto prática, tanto formal quanto material. Que até agora uma tal ciência não tenha se dado, é fato. A filosofia elementar, como a concebo, ou bem não existe de modo algum, ou bem se apóia com firmeza sobre uma proposição fundamental universalmente válida, está concluída em todas as suas partes e exclui do seu território todas as disputas. (...) Pela primeira e mais própria força da humanidade, pela razão, para e pela qual lutais contra a estupidez e a ignorância, teríeis de ter sido já desde muito tempo os mais fortes se não tivestes sido forçados a opor-se uns aos outros. Somente por vossa luta uns contra os outros, na qual um sempre demole o que o outro construiu, vós podeis e tendes de aniquilar vossa reputação e vossa influência. E esta luta, inútil desde que encontrado um primeiro princípio, tem de continuar eternamente, com todas as suas conseqüências infelizes, sem realizar o fim de toda luta racional, a paz, enquanto a primeira proposição fundamental do qual partis em vossas investigações não for justamente a coisa única e comum a todos vós, como a lei segundo a qual o Deus em nós, a razão ativa, determina o vosso querer e funda, apesar de toda diversidade dos modos de representação dos espíritos (*der Köpfe*), a bela concórdia dos corações, que assim tem de ser necessariamente conquistada, se bem que sua origem genuína não mais será um segredo para nenhum de vós (REINHOLD, 2009, p. 293, 306) Grifos nossos

⁴⁵⁰ Claro que o dogmatismo continua para além de Descartes, como a própria filosofia crítica atestou, mas estamos apenas descrevendo o movimento histórico que permitiu o surgimento da dúvida cartesiana, e, para ele, não bastava mais a afirmação de Deus.

comum a todos, pois essa foi mais ou menos a configuração da filosofia durante o tempo médio – pelo menos como imagem “canônica” sedimentada que foi herdada pela história da filosofia – agora, o difícil é efetivamente realizar o achado e acabar com as disputas. Dizendo de modo heideggeriano, essa sim seria a tarefa infinita, pois impossível, já que essas disputas (*Streitigkeiten*), a *Gigantomachia peri tes ousias*, são a própria filosofia.

A *Grundlage* começa, então, com o *fundamentum inconcussum* de Fichte, que é a afirmação do princípio de identidade, princípio com o qual, para ele, não há o que se discutir por sua auto evidência para todos: “A proposição: A é A (tanto quanto $A=A$ pois essa é a significação da cópula lógica) é aceita por todos e aliás, sem a mínima hesitação; é reconhecida como plenamente certa e estipulada.” (FICHTE, 1992, p. 44) O interessante é que, logo depois, Fichte estabelece uma relação entre a identidade e a faculdade de pôr (*Stellen*) algo: “Se, porém alguém exigisse uma prova dela, ninguém se aplicaria a uma tal prova, e sim afirmaria que tal proposição é certa, pura e simplesmente, isto é, sem nenhum outro fundamento; e ao fazê-lo, sem dúvida com o assentimento geral, *está conferindo a si a faculdade de pôr algo pura e simplesmente.*” (FICHTE, 1992, p. 44 Grifos nossos) A solução que Fichte encontrará para as críticas dos pós kantianos está na afirmação desta atividade do sujeito de pôr o objeto, que para ele está presente na imaginação produtiva kantiana. Esta é a forma que a imanentização do transcendental ocorre, a intuição intelectual fichteana não é, então, o acesso dogmático ao fundamento exterior, mas a intuição da atividade interior do *ego* - que é o fundamento, o princípio. É a partir deste princípio e sua dinâmica interna – a relação consigo mesmo do *ego* que se realiza se autolimitando, o *Anstoß*⁴⁵¹ - que Fichte desenvolverá todo seu sistema e encontrará a unidade que, para ele, a filosofia kantiana tinha em seu espírito, mas não em sua letra - com autoatividade absoluta do Eu, Fichte encontra o princípio lógico ($A=A$) de onde derivar as categorias do entendimento, assim uma dedução própria delas, que não apelasse para a tábua histórica dos juízos, poderia ser realizada. “*Não há para Fichte, por conseguinte, um exterior à síntese figurada (Figurliche Synthesis) da imaginação, e é um erro considerar que há em geral uma síntese da intuição, que teria uma autonomia tal que por si só permitiria fornecer um objeto, cuja posterior subsunção sob o conceito do entendimento produziria um conhecimento necessário e universal.*” (GASPAR, 2019, p.130 Grifos nossos) É interessante notar que a síntese mencionada por Gaspar – que por sua vez é a mencionada por Fichte – é a síntese figurativa, ou como dito por Kant, *synthesis speciosa* (KANT, 2015, B151), que aparece somente na edição B da *Crítica*. Heidegger, ao comentar o

⁴⁵¹ Já explicitado anteriormente na nota 403 e 434.

já mencionado recuo de Kant na segunda edição, menciona essa mudança no nome da síntese que para ele significaria que a imaginação transcendental perdeu seu posto como faculdade autônoma⁴⁵² entre sensibilidade e entendimento, sendo delegada a este último a faculdade originária de toda transcendência: “Enquanto na primeira edição toda a síntese, isto é, a síntese enquanto tal brota da imaginação enquanto faculdade que não é redutível à sensibilidade ou ao entendimento agora, na segunda edição, *o entendimento assume sozinho o papel da origem de toda a síntese*” (HEIDEGGER, 2019, p. 169 Grifos nossos)

Os motivos de Heidegger enxergar tal mudança já foram comentados, mas uma certa confusão pode vir ao leitor ao estabelecer o *link* do que foi mencionado anteriormente e do que se estabelece agora. Esta confusão está no fato de anteriormente termos dito que a edição B foi muito influente para os neokantianos que fundavam sua interpretação da filosofia crítica na lógica transcendental, a vendo como o alicerce da filosofia kantiana. De fato, isso ocorreu, e também ocorre aqui com os idealistas alemães, mas de uma forma totalmente diferente e, a meu ver, mais profunda que nos neokantianos – mais profunda em sentido heideggeriano, ou seja, levando em conta preocupações ontológicas. Se formos assumir essa leitura que *Crítica* deve ter como fundamento a lógica transcendental, o idealismo alemão não está apenas preocupado com uma epistemologia e a fundamentação das ciências empíricas, tal qual os neokantianos, mas tem também a intenção de fundar essa epistemologia em uma ontologia, de levar a leitura lógica da *Crítica* às últimas consequências em termos de fundamentação – trazendo à luz, desta forma, uma ciência rigorosa que funde todas as demais, uma ciência de todas as ciências. Como já salientado, a lógica do idealismo alemão é a união de princípio de identidade ($A=A$) com o princípio do fundamento, ou seja, a fundação de uma ontologia. De modo diferente estão as filosofias neokantianas, muito mais preocupadas com questões epistemológicas e de difusão e estruturação das ciências empíricas da época, assim como com a ascensão do positivismo, que certamente teve uma influência decisiva na filosofia - em geral e no neokantismo em particular - e na banalização do termo ontologia como sinônimo de metafísica e esta como sinônimo de pensamento não rigoroso, mitológico, religioso,

⁴⁵² “A *imaginação transcendental* já não funciona como faculdade fundamental autônoma, que medeia originariamente a sensibilidade e o entendimento na sua unidade possível, mas esta faculdade intermédia perde-se agora como que entre as duas fontes fundamentais do espírito que unicamente são mantidas. A sua tarefa é atribuída ao entendimento. E se Kant só na segunda edição introduz um nome próprio aparentemente característico para a *imaginação transcendental*, sob o título da ‘*síntese speciosa*’ é precisamente esta expressão que prova que a *imaginação transcendental* perdeu a sua anterior autonomia. Ela só se chama assim, porque o entendimento nela se refere à sensibilidade e, sem esta referência, é *synthesis intellectualis*” (HEIDEGGER, 2019, p. 170-171) Grifos nossos.

primitivo, etc – levando assim, a formulação neokantiana de uma lógica transcendental⁴⁵³ que apenas leva o princípio de identidade como primeiro, sem se preocupar com a fundamentação de uma ontologia a partir desta.

Para retomarmos, princípio de identidade é, para Fichte, um princípio lógico e simultaneamente a auto-posição do eu – que se põe como objeto e sujeito. Assim, a interpretação feita aqui – que se torna basilar para todo idealismo alemão – tem como fundamento a operação de ligação do eu, que aparece logo no início da reformulação da *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* da edição B,⁴⁵⁴ como diz Heidegger, a partir de então: “A objetualidade do objeto é referida de um modo mais decidido

⁴⁵³ Ou seria esta apenas uma lógica formal? Lembramos que, a lógica formal é a lógica que leva o princípio de identidade como princípio mais importante, a lógica dogmática de toda tradição – que no tópico 1.3 apresentamos a partir de Leibniz – e é a qual Kant visa “superar” e fundar com a lógica transcendental. Neste sentido, voltar a uma lógica que leva a identidade como princípio primeiro, mesmo que seja a lógica transcendental kantiana, não seria voltar à lógica formal? É claro que não é algo tão simples assim, e que a filosofia neokantiana tem suas sofisticções próprias e é muito atenta aos motivos e a letra kantiana, mas olhando de modo heideggeriano todo neokantismo não faz jus e passa ao largo do núcleo da filosofia de Kant justamente por dar maior importância à lógica transcendental e perder de vista a primazia da sensibilidade sobre o entendimento, e por conseguinte não enxergando o papel principal da imaginação que apesar de ser uma mescla das outras duas faculdades é mais sensível e receptiva que lógica e espontânea. A primazia da lógica no projeto crítico significa retorno ao paradigma da lógica formal, mesmo que não se tenha em vista ou não se queira isso, pois para a lógica ter primado, tem que se levar como pressuposto que o Eu, a apercepção transcendental, é incondicionada – como faz Fichte – imanentizando o transcendental ao sujeito, e levando ser e pensar à identidade. Em suma, uma lógica que – e os neokantianos nunca viriam a admitir isso – o juízo analítico é mais valioso que o juízo sintético, pois, como vimos, este necessita da divisão radical entre sensível e inteligível e a primazia do sensível – do receptivo – para que qualquer “síntese” destes diferentes elementos ocorra, na medida que se privilegia o inteligível e o espontâneo tudo passa a já estar sobre a identidade do “eu ligo” analítico, do eu enquanto identidade suprema, absoluta. E, portanto, muito próximo da dogmática mônada leibniziana, com sua lógica da identidade à substância suprema, que Kant queria se afastar e criticar. Claro que, não é a mesma coisa que Leibniz, pois a identidade entre proposição e coisa não está presente nos neokantianos, mas a primazia do lógico pressupõe uma primazia e identidade da experiência ao sujeito, e, neste sentido, ser e pensar estariam em identidade, e a sensibilidade seria rebaixada, quando não completamente ignorada, por estes filósofos. E aí, a inovação kantiana – tal qual Heidegger apresenta no *Kantbuch* – escapa da interpretação neokantiana – a temática topológica intrínseca à filosofia transcendental, a questão do seu lugar, que leva como mote que o sujeito não é o incondicionado (*Dasein* não é o ser).

É neste sentido que, a partir da leitura heideggeriana, achamos que o neokantismo leva ainda a mesma posição-de-fundo dos idealistas alemães, mas que não são rigorosos o suficiente como estes, e que, por isso podem cair na posição anterior à Kant, a do dogmatismo e da lógica formal. Afirmar a identidade de ser e pensar (primazia da lógica) sem fundamentar com ela uma ontologia é muito mais próximo de dogmatismo do que talvez gostassem os neokantianos, neste sentido, como viemos argumentando, para não cair em dogmatismo e afirmar a identidade como princípio, só levando em conta simultaneamente o princípio do fundamento como problema, como fizeram os idealistas alemães – desenvolvendo uma lógica do *Summun ens* que não é isenta de críticas imanentes, de limites imanentes que podem ser ultrapassados, suprasumidos, e, assim, incrementados à identidade originária. Para os idealistas, Kant permanece vivo nestas críticas imanentes – esse é o único modo coerente, ao nosso ver, de se assumir kantiano e privilegiar a lógica (a edição B da Crítica. Sendo o outro caminho, o da edição A, o caminho heideggeriano de privilégio da sensibilidade). O idealismo alemão seria, assim, uma fusão da lógica transcendental com a antiga lógica formal – o artigo de Bordignon supracitado demonstra essa “evolução” da lógica formal em transcendental e depois especulativa, que suprassume as duas anteriores – em uma ontologia rigorosa que levasse as últimas consequências essas premissas, por isso, vemos em Hegel uma síntese de toda filosofia ocidental.

⁴⁵⁴ O primeiro § da dedução na edição B é o poder de ligação do eu, isso demonstra logo de início a mudança de foco de Kant e a primazia do entendimento que esta nova dedução teria: Cf. “§ 15. Da possibilidade de uma ligação em geral” (KANT, 2015, B129)

ao "eu ligo" e a certeza torna-se mais definitivamente um traço fundamental da metafísica (ser e pensar)." (HEIDEGGER, 2019, p. 168) Para não causar confusão retomaremos e traçaremos uma diferenciação entre a interpretação heideggeriana da síntese e a que Fichte propõe, principalmente no que diz respeito a imaginação transcendental.⁴⁵⁵ Como mencionado, também para Fichte, "não há um exterior aos esquemas da imaginação" (GASPAR, 2019, p. 132) portanto "a verdade não consiste na concordância com as coisas em si, como queriam os dogmáticos e os céticos, mas 'a verdade é o que é necessário através da razão, e não carece de nenhuma outra prova' (VLM, GA IV/1, p. 188)." (GASPAR, 2019, p. 134) Fichte, como Heidegger, também vê o centro da filosofia de Kant na imaginação e nos esquemas transcendentais, mas o modo como os dois leem a atividade da imaginação se distingue completamente. A principal distinção, da qual todas as demais decorrem, está no modo como se lê a unidade entre sujeito e objeto que é produzida pelos esquemas transcendentais. Como mencionado anteriormente, para Heidegger *unidade não é sinônimo de identidade*, mas de co-originariedade em que os elementos não são homogêneos, mas se unem pela temporalidade originária da imaginação, *mantendo a transcendência* tão como a diferença entre sensibilidade e entendimento, entre o sujeito e os objetos, o eu e o mundo, etc – portanto sem alusão ou direcionamento à uma identidade originária de um primeiro princípio.⁴⁵⁶ "Segundo Fichte, ao contrário, *há uma imanência na síntese transcendental da imaginação em que conceito e intuição, representação e coisa, estão originariamente e a priori ligados*" (GASPAR, 2019, p. 134 Grifos nossos) numa identidade ao Eu absoluto. Assim, aos olhos de Fichte "Kant forneceu uma solução inédita para o problema constituinte de toda filosofia *da conexão das nossas representações com seus objetos*, pois nela representação e coisa, conceito e intuição, pensamento e ser, *surgem originariamente ao mesmo tempo*, isto é, *são uma e a mesma coisa* e constituem um todo sintético." (GASPAR, 2019, p. 134 Grifos nossos) Certamente para Fichte não há nada exterior aos esquemas transcendentais, mas isso

⁴⁵⁵ Heidegger realiza uma confrontação mais detida e detalhada com a *Grundlage* de Fichte no GA28. Não poderemos seguir essa detalhada desconstrução pois iria desviar de nosso tema, por isso, faremos essa indicação bibliográfica e realizaremos a diferenciação a partir do que já comentamos no capítulo anterior a partir do *Kantbuch*, que vemos como suficiente para nosso propósito. Também a nossa breve apresentação da filosofia de Fichte que aqui realizamos é apenas instrumental para retornar à confrontação com Hegel, neste sentido, não vamos e nem teríamos como entrar nas diferenças das múltiplas exposições da *Wissenschaftslehre*, todavia o que estamos descrevendo aqui não adentra essas minúcias particulares mas diz respeito as bases elementares de toda *Wissenschaftslehre*.

⁴⁵⁶ Como já citado anteriormente, no *Kantbuch* Heidegger explicitamente distingue sua interpretação da de Fichte: "Daí resulta algo essencial Para a caracterização geral da fundamentação kantiana da metafísica: ela não conduz à evidência absoluta, clara como o Sol de uma primeira proposição e de um primeiro princípio, mas dirige-se e aponta conscientemente para o desconhecido. Ela é uma fundamentação filosofante da filosofia." (HEIDEGGER, 2019, p. 54)

quer dizer em sua filosofia que não há nada exterior ao Eu transcendental – pois ele é o incondicionado - coisa que Heidegger nunca concordaria, igualar *Dasein* e ser. Todavia, sem dúvida, as duas interpretações são válidas se formos nos ater ao texto kantiano, se trata do que viemos falando desde o começo deste capítulo, das duas posições-de-fundo, uma transcendentalista (Heidegger) e a outra imanentista (Fichte)⁴⁵⁷ – neste sentido, foi Fichte que primeiro estabeleceu e possibilitou esta segunda posição, mas a sua plena realização e desenvolvimento, para Heidegger, se encontra apenas na filosofia hegeliana. Como consequência disso – do que cada interprete lê como unidade do sujeito-objeto em Kant - então, a distinção na interpretação sobre a imaginação transcendental é clara, ela não poderia aparecer em Fichte como uma faculdade independente, mas, tal qual a edição B, como um mero efeito do entendimento: “*a síntese transcendental da imaginação, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós.*” (KANT, 2015, B152 Grifos nossos) Como mero efeito do entendimento sobre a sensibilidade, *e lendo a diferença entre as faculdades como uma mera diferença de grau da mesma identidade absoluta do Eu*, a síntese transcendental perde a sua tríplice estrutura⁴⁵⁸ (síntese da apreensão na intuição, síntese da reprodução na imaginação e a síntese da reconhecimento no conceito), tão cara a Heidegger pelo seu aceno através desta estrutura à temporalidade originária do *Dasein* (*Zeitlichkeit*). Tem de ser desta forma para Fichte – deixando de lados os motivos do porque é desta forma para Kant na segunda edição, que já foram comentados anteriormente – pois recusando a co-originariedade das três faculdades, que mantem a diferença entre elas, e às imanentizando ao primeiro princípio da atividade do *ego* - que para Fichte é o estado-de-ação (*Tathandlung*) que realiza síntese figurativa em sua auto-posição - todas as outras atividades do Eu (e sínteses) são apenas ações que fluem da mesma fonte originária, não fazendo mais sentido falar em três sínteses simultâneas, como aponta Gaspar: “Ao contrário, *mesmo a “síntese da apreensão” só é possível através da imaginação transcendental, determinada, por sua vez, pelas categorias do entendimento*, de modo que, na verdade, a dita “síntese da apreensão” é só um momento parcial desse todo único que é a síntese transcendental das categorias pela imaginação, e separadamente e em si não é nada, nem mesmo uma síntese, *já que toda síntese só pode ser*

⁴⁵⁷ Como diz Gaspar, seguindo a interpretação fichteana de Kant: “Instituidor da filosofia transcendental, portanto, Kant foi aquele que, ao estabelecer a síntese transcendental como fonte da objetividade em geral, descobriu a originária sujeito-objetividade e, podemos até mesmo dizer, o conceito *Eu*: decerto, não como *Eu* absoluto (*Tathandlung*), fundamento da doutrina da ciência, mas o *Eu* como sujeito-objeto que descreve a estrutura geral da razão, na qual representação e coisa são um só, e em que nunca se sai dessa imanência, mesmo quando se crê julgar sobre objetos exteriores à mente. (GASPAR, 2019, p. 134)

⁴⁵⁸ Como de fato ocorre na edição B da *Crítica*.

um produto do entendimento” (GASPAR, 2019, p. 130 Grifos nossos) Novamente frisando que, portanto, toda leitura de Fichte – e, por sua vez, sua distinção com a leitura de Heidegger – decorre da imanência da síntese transcendental à atividade do sujeito: “E o espírito da filosofia transcendental (para Fichte), enfim, *se encontra justamente nessa interpretação da imanência da síntese transcendental*” (GASPAR, 2019, p. 136 Parênteses e grifos nossos)⁴⁵⁹

Está clara aqui toda a influência que Maimon estabelece sobre Fichte, com a diferença fundamental sendo que Fichte não apela para a especulação de um entendimento infinito anterior e exterior, que ainda seria dogmático, mas vê na filosofia kantiana a superação do dogmatismo – o apelo as coisas (em si) exteriores à razão como garantia de verdade – através da síntese figurativa da atividade do Eu, não existindo nada exterior a esta atividade. É através da descrição deste ato originário do Eu que Fichte, sem deixar de se influenciar por eles, responde aos céticos pós kantianos. Também para Fichte, então, em última análise todo ato sintético se reduz à um ato analítico do eu transcendental originário – assim, pode-se dizer que os juízos sintéticos têm como sua base e fundamento os juízos analíticos. Desta forma, como Maimon, – e por motivos diferentes de Heidegger⁴⁶⁰ – Fichte também recusa a questão *quid juris*: “afinal, nos juízos analíticos a pergunta *quid juris* está descartada, já que a própria proposição apresenta a evidência da ligação de sujeito e predicado e possui, assim, uma realidade objetiva imanente. (GASPAR, 2019, p. 125)

Finalmente, chegamos à questão da gênese tal como abordada por Fichte, que mais uma vez demonstra como Fichte é devedor da leitura de Maimon da filosofia crítica – mas que também, neta questão, sofre influência de Schultze com o ímpeto de auto fundamentação da razão.⁴⁶¹ Para não nos repetirmos demasiadamente – pois esta questão já foi tocada

⁴⁵⁹ A citação completa demonstra ainda mais claro: E o espírito da filosofia transcendental, enfim, se encontra justamente nessa interpretação da imanência da síntese transcendental, na sujeito-objetividade, que, resposta inédita ao problema da filosofia, definiu um “antes” e um “depois” de Kant: ‘permanece ao sublime homem o mérito de ter, com consciência, desviado a filosofia dos objetos externos e a dirigido para nós mesmos: este é o espírito e a íntima alma de toda sua filosofia, este é também o espírito e a alma da doutrina da ciência’ (ZEWL, GA I/4, p. 231). (GASPAR, 2019, p. 136-137)

⁴⁶⁰ Já explicitados que Heidegger também não vê sentido para a questão *quid juris* dentro da filosofia kantiana no tópico 1.3, particularmente na nota 196.

⁴⁶¹ Como demonstra Gaspar no seu livro, a junção da questão do primeiro princípio levantada por Reinhold e os questionamentos dos céticos, são os elementos essenciais que dão as bases para *Doutrina-da-ciência* de Fichte – que para ele não era outra que renovação do espírito da filosofia kantiana: “Aqui, definitivamente, se dá a conjugação da exigência reinholdiana de uma filosofia que, fundada em um único princípio do qual todos os ramos do saber devem ser deduzidos, torna-se ciência evidente, com aqueles problemas e formulações colocados pelos céticos – por Enesidemo, claro, mas sobretudo Maimon – em relação a essa síntese transcendental entre intuição e conceito. *E é dessa conjugação que surgirá a ideia de uma ciência de toda ciência, que, enfim, se apresentará como o sistema que expõe os fundamentos de todo saber e, por conseguinte, também do tribunal kantiano da razão, criticando assim todo elemento fático e exterior à razão, por isso denominada doutrina da ciência.*” (GASPAR, 2019, p. 143) Grifos nossos

diversas vezes anteriormente⁴⁶² quando se se falou da dinâmica reflexiva da *Tathandlung* do Eu que gera o *Anstoß* e quando se explicitou a questão da gênese para Maimon – vamos resumir e apresentar novas consequências que a questão da gênese em Fichte traz para a filosofia kantiana. De maneira análoga à Maimon, Fichte vai elaborar a problemática da gênese como uma tentativa infinita – uma tarefa infinita - do ego finitamente preencher a sua infinitude e falhar no processo, pois sua infinitude é a condição de possibilidade para a realização desta própria atividade reflexiva. Isto gera o *Anstoß*, já explicitado anteriormente, e onde essa falha mesma na completa autorrealização e auto-posição de si do Eu gera o dado para a consciência, isto é, aquilo que o Eu não consegue realizar a gênese, que invariavelmente tem de falhar, aparece para o próprio Eu como já dado, a matéria sensível⁴⁶³ – esta matéria dada como um fato (*Tat*) é gerada pela ação (*Handlung*) do Eu. Tudo isso já fora explicitado anteriormente, mas o que é importante ainda adicionar nesta questão, é que Fichte encontra nesta dinâmica da gênese a unificação entre a atividade teórica e prática do sujeito, assim, a denominada espontaneidade do entendimento na síntese transcendental da imaginação nada mais é que um grau menor da espontaneidade prática da razão.⁴⁶⁴ Como diz Gaspar, isso implica “em um aprofundamento e alargamento da síntese transcendental, (...) cujo fundamento será encontrado justamente naquele conceito da espontaneidade, que se mostrará como fiador e fulcro último dessa síntese transcendental. Será preciso assim deduzir todas as cisões e oposições do saber unicamente a partir da razão, isto é, na imanência de seu agir.” (GASPAR, 2019, p. 144 Grifos nossos) Na atividade do Eu de coincidir consigo mesmo (A=A) ele se divide em Eu posicionador (reflexionante) que exige a gênese e Eu posto (refletido) que limita a gênese – o primeiro infinito e o segundo a realização finita do primeiro, portanto, a autolimitação/determinação de si do absoluto em sua realização. “Quer dizer, limite e exigência da gênese (da infinitude) são conceitos correlatos e estão em determinação recíproca.” (GASPAR, 2019, p. 335) Essa determinação recíproca tem como sua condição um esforço (*Streben*) – que inclusive é anterior e condição do *Anstoß* – que resumidamente advém da incorporação que Fichte faz da *Crítica da razão prática*, sobre o debate entre a autonomia e heteronomia – que aparecem na *Grundlage* no §5 como “o Eu

⁴⁶² Principalmente ligado a questão da gênese na nota 435 e a relação com Maimon.

⁴⁶³ “como o eu não toma consciência dessa sua atividade de construção do objeto, ele aparece a ele como faticamente dado, e ele se põe como determinado pelo não-eu.” (GASPAR, 2019, p, 341) Grifos nossos

⁴⁶⁴ Seguindo coerentemente a visão de que a diferença entre as faculdades é apenas uma diferença de grau. Essa leitura fichteana faz questionar todo conceito de receptividade na *Crítica*, pois a verdadeira ação do sujeito seria apenas espontânea em diferentes graus: “Aliás, a própria noção de uma pura receptividade parece estar em conflito com esse lema central da *Crítica*.” (GASPAR, 2019, p. 140) Frisa-se o quanto essa leitura vai no sentido oposto da heideggeriana, que via na receptividade e na sensibilidade o fundamento de toda *Crítica*.

deve ter causalidade sobre o não-Eu” e “o Eu não pode ter causalidade sobre o não-Eu” (FICHTE, 1992, p. 137). Descrevendo brevemente, o que ocorre é que a espontaneidade infinita da razão tal qual formulada na segunda *Crítica* como um *factum* e condição da razão, cuja capacidade é a de ser *causa sui*, iniciar uma nova ordem causal – espontaneidade absoluta – é a atividade (*Tathandlung*) absoluta e infinita do Eu para Fichte. Neste sentido, a infinitude da capacidade prática, o Eu infinito e reflexionante, precisa se determinar na realidade e o faz de modo que ele se esforça (*Streben*) para preencher esta própria infinitude dele, invariavelmente ele falha e se determina enquanto eu finito e refletido – como já explicitado tantas vezes – essa dinâmica cria um desequilíbrio interno no próprio Eu entre a idealidade do dever moral (do imperativo da gênese) e a sua realização na atividade real que nunca tem uma adequação plena. Esse desequilíbrio interno do Eu consigo mesmo gera o sentimento da satisfação ou insatisfação, essa é a apropriação de Fichte dos temas oriundos da terceira *Crítica*, – o sentimento de prazer e desprazer oriundos dos juízos estéticos – mas diferentemente de Kant os sentimentos de prazer e desprazer devem ser resultantes da adequação e inadequação do Eu consigo mesmo⁴⁶⁵ – e não poderia ser diferente, já que como viemos explicitando, em Fichte o transcendental é imanentizado no sujeito. Desta forma, Fichte responde aos pós-kantianos a partir desta brilhante junção dos âmbitos teóricos e práticos do sistema kantiano, separação esta que ele também via como uma falha da letra kantiana que deveria ser corrigida na *Doutrina da ciência*. Fica clara a centralidade que a segunda *Crítica* exerce sobre a elaboração da *Wissenschaftslehre*, ela preenche o espaço deixado na parte teórica para uma coisa-em-si exterior à imanência da síntese transcendental⁴⁶⁶ – da atividade do Eu – que causou tantos problemas e gerou tantas críticas a

⁴⁶⁵ “Ora, assim como no juízo estético kantiano a concordância ou discordância com a pressuposição transcendental era expressa no sentimento de prazer e desprazer, aqui também na doutrina da ciência, neste momento anterior a todo objeto para a consciência, Fichte se utilizará desse termo para designar essa limitação determinada da faculdade prática. O sentimento, portanto, é a expressão do limite real do eu, quer dizer, da discordância entre o ideal da reflexão e o refletido por ela, no interior daquela relação de finalidade subjetiva já exposta – ele é chamado por Fichte de “dado prático” (...) E assim como em Kant, aqui também ele é algo subjetivo, referente somente ao sujeito, índice de sua limitação e ilimitação. Do ponto de vista teórico stricto sensu, o sentimento designará a satisfação ou não da reflexão, quer dizer, mesmo que a reflexão não apreenda o infinito, ela reflete ao menos, e encontra nisto uma satisfação segundo a forma. (...) Do ponto de vista prático stricto sensu, quando, então, o eu já está diante de uma objetividade dada, dos objetos e dos outros seres racionais, e pode, destarte, agir sobre eles mediante a representação deles e do agir, o sentimento revelará a harmonia ou desarmonia entre o impulso e a própria ação, entre o que a lei moral ordena – ou exige – e o que o eu faz. (...) Eis a gênese da Gewissen, que não deixa de ser uma “faculdade de sentimento” (*Sittenlehre*, GA I/5, p. 138). A boa consciência moral se dá quando agir e exigência moral estão em concordância; a má consciência ocorre quando o que foi feito não está de acordo com aquilo que deveria ter sido feito e que era exigido, e por isso, a dicotomia consigo mesmo e as “repreensões” da Gewissen – o sentimento de culpa (GASPAR, 2019, p. 337-338-339)

⁴⁶⁶ Neste sentido o *Anstoß*, que teoricamente parece ser um intruso vindo de fora, sem uma dedução, ganha sua dedução interna ao Eu vindo da parte prática, através da infinitude do Eu advinda da lei moral, por essa razão o

filosofia de Kant -isto, é claro, só é possível após a imanentização do transcendental realizada por Fichte, que como vimos advém principalmente da edição B da *Crítica da razão pura*. Sobre união do prático com o teórico:

Como já dizia o início do § 5 da *Grundlage*: “o eu deve ter causalidade sobre o não-eu”, mas “não pode tê-la”, tendo de conservar assim tanto o elemento absolutamente genético do eu absoluto, quanto o elemento representacional de todo saber, sua “projeção per hiatum” (a negação da gênese), oriunda do eu inteligente e da sua faculdade de representação. Daí, mais uma vez, Fichte utilizar o nome de esforço para designar essa espontaneidade do eu, anterior a todo objeto e, por isso, sua condição de possibilidade, que exige a gênese, mas não a cumpre: ‘aquela atividade do eu referida ao mesmo [ao não-eu, FG] não é um determinar (à igualdade efetiva), mas meramente uma tendência, um esforço à determinação. (...) Esse esforço é, ao infinito, a condição de possibilidade de todo objeto: sem um esforço, não há um objeto’ (...) Em todo caso, seja no estritamente teórico, seja no estritamente prático, há sempre uma conjunção dos dois momentos da imaginação, daquele momento criador (prático), que produz o ideal e exige seu preenchimento, a gênese, tornando assim possível um sentimento em geral, e daquele momento produtivo (teórico), que, ao refletir, produz a partir desse sentimento o objeto para a consciência. (GASPAR, 2019, p. 336, 341)

O sentimento é a expressão interna da falha do Eu em realizar e preencher a sua infinitude, mas não é ele que produz o objeto, este só é produzido pela imaginação produtiva que exterioriza esse sentimento na síntese transcendental que produz o objeto encontrando um limite nesta produção, o *Anstoß*. “E se, de fato, é a faculdade prática que torna possível a representação em geral, nem por isso ela basta em si mesma, mas carece de modo necessário e sintético da faculdade teórica para que a própria consciência de seu limite seja possível. Daí que ambos momentos estejam em uma relação de determinação recíproca.” (GASPAR, 2019 p. 341-342) O sentimento é, portanto, não apenas o sentimento de prazer e desprazer – em Fichte de agrado (*Beifall*) e desagrado (*Missfallen*) – da terceira *Crítica*, mas também o sentimento de respeito – aqui o esforço (*Streben*) - da segunda *Crítica*. “Segundo sua essência mais geral, o sentimento, assim como todo limite, é sempre duplo, já que envolve em si, e ao mesmo tempo, tanto o momento da limitação – é um sentimento de coação – como também o

Eu nunca se realiza plenamente, pois é impossível realizar e determinar o infinito (o Eu posicionador) o absoluto. Como nos diz Gaspar: “E assim, está resolvido o problema de que partiu a “parte prática” da doutrina da ciência. Como visto, o *Anstoß* foi trazido à baila na parte teórica da doutrina da ciência para designar o limite sobre a atividade do eu no pôr de si mesmo, na medida em que ele estava em uma relação de causalidade com a faculdade de representação, que, então, produzia um objeto para explicar para si esse limite. Todavia, ali, na parte teórica, ele era apenas postulado, sem mais explicações – e por isso, tornara-se um problema. A “parte prática”, então, mostra que o *Anstoß* não está pura e simplesmente posto e a faculdade de representação (a imaginação produtiva) não é mero efeito de algo absoluto, posto fora da consciência. Ao contrário, o *Anstoß* só é como tal e só está posto, porque o eu procura refletir sobre si e põe no fundamento dessa reflexão a exigência de que ele preencha o infinito, de modo que todo limite para o eu só é para ele, na medida em que está sob esse pano de fundo da infinitude, chamado também de determinabilidade em geral, campo geral de toda objetividade, e é a expressão de uma discordância com ele. Nisto, o *Anstoß* já está deduzido do próprio eu.” (GASPAR, 2019, p. 345)

momento do esforço, da atividade – é um sentimento de força ou impulso” (GASPAR, 2019, p. 337) Assim, a determinação recíproca se completa, não só o prático dá a impulsão – pelo esforço de preencher o ideal - para o teórico se realizar e determinar, mas o teórico – que produz o objeto a partir do sentimento de agrado ou desagrado – é a condição para conhecer o prático. Do mesmo modo como o que já estava na *Crítica da razão prática* “eu quero apenas lembrar que a liberdade é certamente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (KANT, 2016b, A35) aqui a determinação do Eu, o Eu posicionado, é *ratio cognoscendi* do Eu posicionador, absoluto, que por sua vez é a sua *ratio essendi* – só a partir do momento que a consciência se depara com o objeto, seu limite, e se determina, pois não existe consciência sem objeto, ela pode reflexivamente pensar suas condições de possibilidade, a autoconsciência, o Eu absoluto, nenhuma substância é pensável sem seus acidentes.⁴⁶⁷ Não podemos deixar de notar que o que Fichte faz mostra sua genialidade, sua leitura e apropriação do sistema kantiano, juntando suas partes e as apresentando como todo, fecha perfeitamente em sua filosofia - e que, suspendendo o juízo de valor sobre ela ser uma leitura boa ou ruim, o importante é o que ela gerou muitos efeitos na filosofia ocidental como um todo. Depois de Fichte o idealismo deu outros passos e se ampliou em escopo e alterou seus métodos – a exemplo da dialética – mas ele permanece permanentemente tributário do que Fichte construiu. Como viemos dizendo, o essencial desta posição-de-fundo da metafísica, a imanência do transcendental, já se encontra na filosofia fichtiana, pois *foi Fichte que desvelou o absoluto* - e que por mais que este depois seja desenvolvido de outras maneiras, ele permanece em Schelling e Hegel como sendo $A=A$,⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ “Tal unidade sintética revela-se também quando analisada a partir daquele “esquema lógico” já referido na parte teórica e aqui retomado neste momento mais originário da síntese entre o prático e o teórico: *se a faculdade prática é aquela que instaura a determinabilidade em geral de toda a consciência empírica, ao criar o ideal – a “totalidade da realidade posta pelo eu” – que serve de “padrão de medida” para toda a determinação da razão*, já que é a pressuposição transcendental a partir da qual unicamente é possível pensar um objeto para a consciência, *não há, por outro lado, nenhuma determinabilidade para a consciência a não ser através de uma determinação*, o que é feito pela imaginação produtiva, que justamente determina os objetos – algo que já estava anunciado desde a dedução da substancialidade: (...) ‘Nenhum acidente é pensável sem substância; pois, para reconhecer que algo é uma realidade determinada, devo referi-lo à realidade em geral’” (GASPAR, 2019, p. 342-343 Grifos nossos) Aqui podemos observar a inspiração que essa dinâmica exerce sobre a filosofia hegeliana, a relação entre o ideal e o real é análoga a dinâmica história da consciência em direção ao absoluto, na dinâmica entre o em-si e o para-si em que a realidade do para-si tenta preencher a idealidade do em-si, ambos postos pela consciência, que detém uma inadequação interna, sua negatividade, como aponta Diogo Ferrer: “Para substituir tal concepção do conhecimento como admitindo, ou exigindo, um instrumento prévio ao conhecer, Hegel propõe *que a diferença estabelecida entre o objeto em si e o mesmo objeto para a consciência é interior à consciência, é a sua própria inadequação interna*, que se traduz, por um lado, como um estado de ceticismo congênito à consciência e, por outro, como a experiência desta.” (FERRER, 2019, p 16) Claro que em Hegel essa dinâmica faz parte do processo histórico em que o método é dialético, com suas peculiaridades já delineadas anteriormente, mas que de modo algum altera essa dinâmica essencial que já pode ser encontrada em Fichte.

⁴⁶⁸ No final da *Fenomenologia*, no saber absoluto, Hegel o formula explicitamente como $Eu=Eu$: “A efetividade, portanto, como ser-aí imediato, não tem aqui para a consciência-de-si outra significação que ser o saber puro;

identidade formal entre ser e pensar. *E da forma como Fichte o elaborou, isto é, não somente visando uma identidade dogmática pressuposta, mas também a fundamentando num sistema crítico, é nesta junção de princípio de identidade (juízo analítico) e princípio do fundamento (juízo sintético)*⁴⁶⁹ *que mora o idealismo alemão.* Todavia, é no próprio *Anstoß* de que tanto falamos que ainda se abre uma brecha para o idealismo se expandir, pois se o *Anstoß* é o limite da reflexão subjetiva do eu consigo mesmo, ele também é uma abertura para algo que ele não pode deduzir, a empiria. Mas de modo diferente da coisa-em-si kantiana – porém, podemos dizer, de modo a apropriar-se dela – o *Anstoß* não é um limite simplesmente encontrado externamente, mas ele é um limite posto internamente pela atividade do Eu que o abre a passividade,⁴⁷⁰ assim ele é um limite ao mesmo tempo interno e externo⁴⁷¹ - o que torna possível a sua dedução a partir da atividade imanente do Eu, sem cair no dogmatismo que Fichte enxergava na coisa-em-si. Porém, os outros idealistas não se sentiram satisfeitos com este limite posto à filosofia, que pretende ocupar o todo e somente no todo encontra a verdade,⁴⁷² estes darão o passo de ocupar com o pensamento também a natureza, até que ela se desenvolva e se reencontre como espírito. Antes de continuarmos, comentaremos o que o próprio Kant disse sobre a filosofia fichteana.

assim também, como ser-aí determinado, ou como relação, o que se lhe contrapõe é um saber. [Esse saber] é, de uma parte, saber desse Si puramente singular; de outra parte, do saber como universal. Nisso está, ao mesmo tempo, posto que o terceiro momento - a universalidade ou a essência - para cada um dos dois [lados] contrapostos só conta como saber: *e afinal, eles igualmente supressam essa oposição vazia que ainda resta, e são o saber do 'Eu = Eu': este Si singular que é imediatamente saber puro ou universal.*” (HEGEL, 2014, p. 520)

⁴⁶⁹ Pois toda multiplicidade sintética de elementos pertence analiticamente à unidade originária do Eu=Eu. Aqui, podemos relembrar o fim da grande Lógica, onde Hegel diz que a ideia absoluta é tanto analítica quanto sintética: “*O método do conhecer absoluto é, neste sentido, analítico. O fato de que ele encontra a determinação ulterior de seu universal inicial unicamente dentro dele, é a objetividade absoluta do conceito, da qual o método é a certeza. – Mas ele é igualmente sintético na medida em que seu objeto, determinado imediatamente como universal simples, mostra-se como um outro através da determinidade que o objeto tem em sua imediatidade e universalidade mesmas.*” (HEGEL, 2018, p. 320) Grifos nossos

⁴⁷⁰ Claro que Fichte não poderia deduzir a empiria geneticamente do Eu, isto seria o mais absurdo solipsismo e dogmatismo e nada mais teria a ver com filosofia crítica. Sobre a empiria em Fichte e sua relação com o *Anstoß*: “Quer dizer, o *Anstoß* – e com ele, todo limite – só é para eu, necessariamente, porque ele está deduzido da reflexão sobre si do eu e do seu esforço por preencher a infinitude, e sem a exigência de gênese, nessa relação de finalidade subjetiva, não haveria *Anstoß* para o eu; mas que o *Anstoß* exista empiricamente, isso não pode ser deduzido do eu. *Há aqui um elemento definitivamente fático, algo que a razão não pode mais genetizar ou produzir pela sua espontaneidade e liberdade – e que, no limite, é a existência empírica em geral. O que significa: tal empiria só é acessível pela consciência empírica, na vida e no ponto de vista comum do saber, e por isso é fática – do contrário, poderia ser deduzida geneticamente; ela é a contingência em geral e, como tal, apresenta-se à consciência empírica somente na sua determinidade. (...) Por isso, se em algum lugar é possível falar de uma “coisa em si” na doutrina da ciência, este é o lugar.* Mas ela já não tem nada em comum com a coisa em si do dogmático ou de Kant, pois é um conceito “contraditório”, *já que designa algo “fora” do saber, que, contudo, é afirmado pelo próprio saber.*” (GASPAR, 2019, p. 348-349) Grifos nossos.

⁴⁷¹ Tal qual Zizek aponta no artigo supracitado na nota 404, em que ele estabelece uma comparação entre o *Anstoß* de Fichte e o objeto a como extimo – um intimo externo – em Lacan. Cf. (ZIZEK, 2012)

⁴⁷² “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. (HEGEL, 2014, p.33)

Kant exprimiu as suas impressões sobre a *Doutrina da ciência* na *Gazeta Literária de Iena* de 7 de agosto de 1799. Atendendo a demanda de se manifestar sobre a nova filosofia, diz Kant que considera “a *Doutrina da ciência* de Fichte um sistema inteiramente insustentável. Pois pura doutrina da ciência *não é nada mais nada menos do que mera lógica*, que, com seus princípios, não vai para o material do conhecimento, mas apenas abstrai, *como lógica pura*, de seu conteúdo” (KANT, 1997, p. 58). Adotando agora uma perspectiva kantiana e sem levar em conta os motivos, já comentados, de Fichte se crer fiel ao seu mestre, se formos avaliar esse veredito de Kant a partir da interpretação heideggeriana que apresentamos no capítulo anterior, ela fará muito sentido. Vimos que inovação kantiana em relação a lógica era justamente de propor uma lógica que não fosse uma mera teórica da inclusão ao *Summun ens* dogmático, em outras palavras, que não levasse o princípio de identidade – os juízos analíticos – como seu alicerce. Tal lógica seria apenas uma lógica formal, como expresso na *Gazeta*, lógica pura. Também foi explicitado que a lógica transcendental tem como base a separação de natureza entre entendimento e sensibilidade – entre ser e pensar – daí ela ser originariamente sintética entre esses dois elementos. Kant também se expressou sobre o mal-entendido em relação à sensibilidade e que se Fichte requisitava para si lê-la tal qual seu “espírito”, que seus leitores a lessem somente de acordo com sua letra: “que a Crítica, em vista do que ela ensina textualmente sobre a sensibilidade, não deve ser tomada ao pé da letra, mas quem quiser entender a Crítica tem primeiro de se apoderar de um ponto de vista conveniente (o de Beck ou o de Fichte), porque a letra kantiana, tanto quanto a aristotélica, mataria o espírito; esclareço, então, por esta, mais uma vez, que a Crítica tem efetivamente de ser entendida segundo a letra e ser considerada meramente do ponto de vista do entendimento comum.” (KANT, 1997, p. 59) A separação entre o entendimento e a sensibilidade advém de uma filosofia que parte da finitude radical, cuja a base é a receptividade – este era o principal ponto da interpretação de Heidegger – e isso tem consequências ontológicas. Um ponto que ilustra bem essa separação, e, por conseguinte, a finitude do sujeito é o *gap* entre o eu empírico e o eu transcendental – frisado tantas vezes no capítulo anterior. Diferentemente de Fichte, em Kant o Eu empírico e o Eu transcendental não estão em relação de identidade, *eles seguem sendo co-originários, sempre mantendo uma separação entre o sujeito e o incondicionado* – essa separação se reflete na diferença entre finitude e infinitude, teórico e prático, etc. Um trecho, já citado anteriormente, que ressalta bem essa diferença se encontra ao final da estética transcendental, quando Kant está falando sobre a intuição de si mesmo “cuja forma, todavia, *que está de antemão no*

fundamento, na mente, determina na representação do tempo o modo como o diverso se unifica na mente; *pois ela intui aí a si mesma não como ela se representaria imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como ela é afetada de dentro, portanto tal como aparece e não como é.*” (KANT, 2015, B68 - 69 Grifos nossos) Ou seja, a forma do tempo é anterior a própria apercepção, visto que a unidade da apercepção sintetiza o diverso sobre a ordem dessa temporalidade, que a antecede enquanto determinável, e só a partir desse modo de ordenar as representações a apercepção, as colocando no sentido interno, determina essa forma.⁴⁷³ O tempo é anterior a própria apercepção, e mesmo na segunda *Crítica*, onde se pode dizer que o tema é o tempo absoluto do sujeito, ou seja, a espontaneidade de se colocar a si mesmo, ela mantém uma diferença irreduzível entre as duas ordens que o sujeito faz parte, a causalidade suprassensível e infinita e a causalidade sensível e finita da natureza empírica – e mesmo essa causalidade suprassensível prática, não pode ser afirmada como um absoluto, visto que na terceira *Crítica* fica apenas em hipótese se a finalidade da natureza e a finalidade do homem coadunam completamente.⁴⁷⁴ Em Fichte, essa separação que é posta como identidade, ou seja, o tempo absoluto, espontâneo - a forma do tempo, o tempo da razão - tanto quanto o posto no tempo, seu conteúdo – o tempo da sensibilidade - são simultâneos, pois estão em identidade – daí a plena unificação dos âmbitos teórico e prático na *Doutrina da ciência*, que na *Grundlage* permanece somente a título de exposição, mas que a partir da *Nova methodo* sera totalmente abolida por Fichte até enquanto exposição. Neste sentido, como já dizia Kant, se trata de intuição intelectual, onde a própria forma põe o conteúdo, pois eles na verdade são o mesmo – e o primado da receptividade, portanto da finitude, se perde: “A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu, e, *se somente por meio dela fosse dado espontaneamente todo o diverso no sujeito, a intuição interna seria intelectual.*” (KANT, 2015, B68) Quando se unifica a forma do tempo com seu conteúdo, a sensibilidade com o entendimento – ser e pensar, teórico e prático, etc - a apercepção, a autoconsciência, só pode ser simultânea ao experienciado nela, pois é ela que põe (*Stellen*)⁴⁷⁵ o objeto, ambos estão em determinação recíproca. Assim, conseqüentemente, a intuição de si, o Eu que põe a si mesmo como absoluto, só pode ser uma certeza imediata, e auto evidente, tal qual Fichte a posicionou em seu sistema. Pois perde-se toda a dinâmica kantiana da

⁴⁷³ Já explicitamos de forma mais detalhada todas as minúcias destas relações no tópico 1.5.

⁴⁷⁴ Essa finalidade que permanece em hipótese, contudo, é uma hipótese que não se sustenta no interior da *Crítica*, pois se fosse esse o caso o sublime não seria uma discordância fundamental entre o sujeito e a natureza. Tratei deste assunto mais detalhadamente no meu artigo já citado Cf. (NOGUEIRA, 2022, p. 50-66)

⁴⁷⁵ Chamamos a atenção novamente para a contraposição entre o *Stellen* e o *Lassen* que viemos salientando durante o texto.

apercepção e da intuição de si - que não são a mesma coisa em Kant, como vimos - quando não se tem mais a lacuna entre sensível e inteligível, assim, a intuição não necessita de nada além da sua espontaneidade inteligível para se intuir.⁴⁷⁶ A partir destes pressupostos fica mais claro como o primeiro princípio, a identidade do *ego*, é certeza auto evidente: "O próprio princípio primeiro e incondicionado de todo saber é a certeza imediata, porque evidente em si mesma e, por essa razão, fonte de toda outra certeza." (GASPAR, 2019, p. 146)⁴⁷⁷

Com a origem e o destino de toda certeza assegurados na imanência do *ego* absoluto, a filosofia pode se tranquilizar, pois achou o fundamento estável, a terra firme, onde ela pode encontrar a si mesma na sua pátria (*einheimlich*). Esse primeiro princípio, claro, não pode ser outro que o *Summun ens*, mas agora remanejado para dentro da filosofia crítica, sem cair em dogmatismo. "O Eu absoluto é sim um *Ens realissimum*, mas em um sentido inédito, ignorado pelas metafísicas dogmáticas." (GASPAR, 2019, p. 57) Em sua manifestação sobre a filosofia de Fichte, Kant já indicava isso, o retorno do dogmatismo, que ele mesmo não podia concordar, retorno esse que Kant viu na própria resposta de Fichte à uma de suas cartas, onde este diz que nunca se afastará da escolástica.⁴⁷⁸ Antes de seguirmos a modificação do idealismo com Schelling, importante salientarmos novamente a questão da lógica, que é o que Kant acusa a filosofia de Fichte. A lógica de Fichte, aos seus olhos – como mencionamos - é ao mesmo tempo que analítica, lógica formal, é sintética, lógica transcendental. Porém dizer que a síntese retorna à uma unidade analítica é, na verdade, fundar o conhecer sintético sobre

⁴⁷⁶ Ao contrário de Kant, onde a intuição de si necessita da intuição do outro, do objeto, para intuir a si mesmo enquanto sujeito, que só depois da síntese se intui enquanto fenômeno, *nunca tem acesso ao seu Eu noumenico, que é o ponto de partida de Fichte*.

⁴⁷⁷ Gaspar resume de maneira sucinta os intuitos da filosofia de Fichte, e esse primado do prático que é a solução de Fichte para a unificação dos elementos separados na filosofia de Kant: "*Deduzir de um só golpe, em primeiro lugar, tanto essa matéria dada quanto a forma lógica de uma fonte comum, que agora se apresentará como uma atividade da razão que, ao mesmo tempo intuitiva e categorial, é a raiz, inescrutável para Kant, de sensibilidade e entendimento e que, na primeira exposição da doutrina da ciência, se chamará imaginação produtiva. Em segundo lugar, reconduzir essa espontaneidade da imaginação produtiva a uma espontaneidade ainda anterior, que se revelará como a atividade prática da razão e que, por engendrar o campo geral de atuação da razão, não só é condição de possibilidade da representação em geral, como também explica por que há os dois domínios do saber, o teórico e o prático. Na verdade, tal atividade prática é a própria imaginação, que, então, terá sua consideração ampliada, de modo que a síntese transcendental da imaginação produtiva, no registro meramente teórico, ainda não constitui o 'todo sintético', mas é somente um momento dele. Doravante, enquanto atividade da razão finita em geral, que inclui seus momentos teórico e prático, a imaginação será denominada de 'imaginação criadora' (GWL, GA I/2, p. 414-5 (152)). Por fim, fundar essa espontaneidade prática em um fundamento último que, enquanto gênese absoluta, fornece a certeza primeira de todo saber (o estado-de-ação, Tathandlung)* (GASPAR, 2019, p. 144) Parênteses e grifos nossos

⁴⁷⁸ "Porém, quanto à metafísica segundo os princípios de Fichte, sou tão pouco inclinado a tomar parte dela que, em resposta a uma carta, o aconselhei-o a cultivar, no lugar de infrutíferas sutilezas (apices), seu notável dom de exposição, como pode ser utilizado com proveito na *Crítica da razão pura*; isso, porém, foi gentilmente recusado por ele com a explicação de que "jamais afastará dos olhos a escolástica". Portanto, a pergunta se eu considero o espírito da filosofia fichteana como criticismo puro foi respondida por ele mesmo, sem que eu tenha necessidade de me pronunciar sobre seu valor, já que se trata aqui não de um objeto julgado, mas sim do sujeito que julga, o que é suficiente para me afastar de toda participação nessa filosofia." (KANT, 1997, p. 58)

a base do analítico, o oposto do que faz a *Crítica da razão pura*. A síntese kantiana – e aqui achamos que Heidegger tem um bom ponto – é uma síntese onde os elementos não se reduzem um ao outro⁴⁷⁹ ou a uma unidade anterior, mas são co-originários – tal qual o *Dasein* e o ser. Só assim, também, a filosofia pode se basear numa finitude radical, ou seja, tal qual explicitado no capítulo anterior, uma finitude que se determine positivamente e não dependa do recurso à um infinito anterior a partir do qual ela se defina negativamente - enquanto sua negação.⁴⁸⁰ Nesta perspectiva, faz todo sentido a acusação de Kant à Fichte, de que este estaria baseando sua filosofia num retorno à lógica formal – mesmo que para Fichte essa acusação não faça sentido, pelos motivos já explicitados – e ao dogmatismo. No capítulo anterior, vimos como, na interpretação de Heidegger, os pontos principais levantados em relação à inovação kantiana na filosofia eram a fundação de uma nova lógica (transcendental), a finitude radical - separação entre sensibilidade e entendimento, com privilégio da primeira – e a superação do dogmatismo. Frisamos que esses elementos foram trazidos na manifestação de Kant sobre a doutrina de Fichte.⁴⁸¹ Outra questão que é intrínseca à filosofia da imanência ao absoluto, é que assim que assegurado, ela passa a ser filosofia reflexiva, ou seja, saber sobre o saber – saber de si mesma enquanto *Summun ens* - ciência de todas as ciências: “ela

⁴⁷⁹ Hegel, quando fala da simultaneidade analítica e sintética da ideia absoluta, diz que tal síntese kantiana seria uma síntese finita – para Kant e principalmente para o Kant de Heidegger, isso seria um ponto positivo – do entendimento, a qual seria parcial e não alcançaria a analiticidade – que se difere totalmente da síntese - absoluta do conceito por via da dialética: *Todavia, essa relação de um diverso que o objeto é assim dentro de si, não é mais que aquilo que se entende como síntese no conhecer finito*; já pela sua determinação igualmente analítica em geral, o fato de que é a relação dentro do conceito, ela se diferencia completamente desse sintético. Esse momento tanto sintético quanto analítico do juízo, a partir do qual o universal inicial se determina a partir dele mesmo como o *outro de si*, precisa ser denominado o *dialético*. (HEGEL, 2018, p. 320)

⁴⁸⁰ E, neste sentido, é uma filosofia que não leva a modalidade da possibilidade às últimas consequências, tal como faz Heidegger, pois como vimos no capítulo anterior um pensamento radical do possível só pode ocorrer onde há um pensamento radical da finitude, onde dois possíveis finitos estão em relação. Iremos retornar a essa questão da infinitude no decorrer do texto. Mas pensar o infinito e o finito em determinação recíproca é, no máximo, colocar em igualdade hierárquica a realidade com a possibilidade - quando não é um privilégio da primeira – pois o possível só aparece em relação ao efetivo – o campo possível do ideal juntamente com a determinação do real, em Fichte - e não em relação a outro possível.

⁴⁸¹ Retomando o dito anteriormente e resumindo para fins de terminar esta comparação, pode-se dizer que Heidegger oporia desta maneira a leitura fichteana de Kant: *a)* Não se trata de uma identidade primária, mas de co-originariedade das faculdades; *b)* Não se trata de buscar um primeiro princípio fundamental, mas perceber a topologia intrínseca a filosofia transcendental de Kant – o limite negativo e positivo (*Grenze* e *Schranke*) que estabelecem o lugar do transcendental onde toda possibilitação pode ocorrer; *c)* Não se trata de postular um infinito, para definir o finito apenas de forma negativa ultrapassando-o em direção ao infinito fundamental, mas de radicalizar a finitude definindo e afirmando-a positivamente por si mesma, o que nos leva a; *d)* A radicalização do possível, o colocando numa hierarquia maior que o efetivo e não na mesma hierarquia que este – como acontece em Fichte na determinação recíproca de ideal e real - a partir de uma relação entre dois finitos, o sujeito e o transcendental que se possibilitam mutuamente, co-originariamente, sem que um seja a realização meramente efetiva do outro. Todos estes pontos estão em relação - como apresentamos no capítulo anterior - pois só uma investigação orientada para a topologia transcendental pode formular os limites não apenas enquanto negativos (*Grenze*), mais também positivos (*Schranke*), percebendo a co-originariedade dos limites positivos e sua mútua possibilitação (*Dasein* e o ser), o que os define enquanto finitos positivamente, pois nenhum é o fundamento de onde o outro possa se derivar.

poderia então chamar-se simplesmente die *Wissenschaft* (a Ciência) ou die *Wissenschaftslehre* (a Doutrina-da-Ciência). A até agora assim chamada filosofia seria, portanto, *a ciência de uma ciência em geral*.” (FICHTE, 1992, p. 14-15 Grifos nossos) Como dissemos no início deste texto, a filosofia transcendental heideggeriana se configura não mais pelo saber sobre o saber, numa clarificação plena da origem - numa imanência auto movente e causa de si mesma - mas pelo saber sobre aquilo que move o saber o possibilitando, que escapa da sua apreensão e é irreduzível a ele, pois é sua condição, o ser.⁴⁸²

Levando em conta o papel central que o âmbito prático tem em Fichte, outro ponto que gostaríamos de brevemente comentar, pois tem a ver com o assunto das interpretações de Kant que estamos aqui comentando, é a interpretação que Heidegger faz da *Crítica da razão prática*. Em resumo, Heidegger precisa se confrontar com o âmbito prático pois ele seria justamente onde Kant formula a temporalidade do sujeito, sua liberdade, porém ele à tenta interpretar a luz de sua interpretação da *Crítica da razão pura*. Heidegger dedica apenas um parágrafo do *Kantbuch* à essa interpretação, o § 30.⁴⁸³ Se a sua interpretação leva como base a finitude e a recepção do transcendental, a atitude prática deve partir dessas mesmas bases, ou seja, para Heidegger a lei moral deve ser recebida pelo sujeito, e não partir de um impulso deste. Heidegger interpreta o respeito como sua recepção, o que faz sentido se levarmos em conta o conceito de *Stimmung*, como uma afinação afetiva receptiva do ser. Quanto a finitude, temos que ter em mente que Heidegger irá partir do da crítica à unilateralidade da noção de tempo enquanto tempo contínuo, a sucessão de agoras, que para Kant era a única noção de tempo, então o tempo do sujeito, o tempo transcendental teria que ser atemporal, infinito.⁴⁸⁴

⁴⁸² Como dissemos no tópico 1.2, para Heidegger, ao mesmo tempo que existe uma tentativa de deixar clara a dinâmica pela qual a origem se realiza desvelando-a, existe uma impossibilidade fundamental de explicitação dessa origem, já que ela é originariamente velamento, sendo esse uma positividade, que constitui o esquecimento do ser. Como já indicado lá, alguns problemas que Heidegger tem com a posição husserliana são análogos aos que ele teria com o idealismo alemão, principalmente porque tanto Husserl como os idealistas partilham da posição imanentista, *a de que o lugar do transcendental é no sujeito, pois ser está desde o início pressuposto em uma identidade com o pensar*.

⁴⁸³ Cf. (HEIDEGGER, 2019, p. 163-166)

⁴⁸⁴ A interpretação da segunda *Crítica* segue no *A essência da liberdade humana: Introdução à filosofia* de 1930, mas o essencial está já posto no *Kantbuch*, todavia a discussão neste seminário se orienta de forma mais destrutiva em relação à Kant, observando principalmente que a questão da liberdade em Kant é desde o início posta no horizonte da questão tradicional da cosmologia da metafísica *specialis* – do primeiro motor. Neste sentido, Kant acaba por deixar se perder a abertura para o questionamento explícito de uma temporalidade, e uma liberdade, que não fosse orientada por causalidade – o *Dasein* - e sendo tudo formulado no modo de causa e efeito do ente subsistente, a causalidade por liberdade não pode ser outra coisa que uma causalidade mecânica pensada ao extremo, uma causalidade levada ao infinito. Assim, como ocorre na primeira *Crítica*, o *Dasein* não fica explicitamente questionado em Kant, e permanece numa zona indeterminada de não ser bem ente subsistente, mas não ser totalmente outro modo de ser. Sobre isso, ver §25 Cf. (HEIDEGGER, 2012c, p.272-298). Dito isso, Heidegger demonstra que Kant abriu a questão à um modo diferente de questionamento, ao desvelar a essência da vontade pura e sua relação com a formalidade da lei moral. Em suma, a auto-afecção

Porém, se formos partir da interpretação heideggeriana, de que a imaginação transcendental abre a *Zeitlichkeit*, desvelando a temporalidade finita do *Dasein* - explicitada no capítulo anterior – a lei moral seria signo da *Zeitlichkeit* no modo da *Eigentlichkeit*, portanto signo da finitude mais radical, aquela que liberta o *Dasein* da ditadura do mundo impessoal.⁴⁸⁵ Fazendo um paralelo com Kant, onde a lei moral é uma liberdade em que o sujeito não age mais conforme as pulsões sensíveis do mundo (o impessoal), mas conforme a sua possibilidade mais própria - e que possibilita aquela relação autêntica de ser-com o outro *Dasein*, sem reduzi-lo à instrumentalidade do mundo cotidiano ou objetifica-lo à uma substância com propriedades.⁴⁸⁶ Portanto, a relação do respeito com a lei moral seria aquela auto-afecção da *Zeitlichkeit* com a *Temporalität*.⁴⁸⁷ Aqui temos que concordar com os críticos, por exemplo Cassiere, e dizer que este é o elo mais fraco da interpretação heideggeriana da Kant. Pode-se ver que ela depende como seu pressuposto da interpretação heideggeriana da primeira *Crítica*, e não apenas isso, mas da *Crítica* que não se realizou, ou seja, de uma *Crítica* da edição A que não tivesse recuado ao se deparar com a temporalidade originária que a imaginação transcendental abre. Esta interpretação tem bases textuais mais sólidas quando se refere à primeira *Crítica*, principalmente na edição A, mas a segunda *Crítica* que temos só surge a partir da publicação da edição B. Neste sentido, fica muito difícil argumentar uma finitude radical quando o texto explicitamente fala em infinitude e atemporalidade. A interpretação heideggeriana é possível, todavia, não deixa de ser uma interpretação menos rigorosa e atenta

prática já explicitada no *Kantbuch*. Sobre isso ver Cf. (HEIDEGGER, 2012c, p. 299-338) Por isso, não iremos entrar nas minúcias deste seminário e nos deteremos no texto que viemos trabalhando no capítulo anterior.

⁴⁸⁵ Resumindo: “O sentimento ó um ter-sentimento por..., de tal modo que aqui, ao mesmo tempo, o eu sensiente se sente a si mesmo. (...) Aquilo diante do que o respeito é respeito, a lei moral, da a razão enquanto razão livre a si mesma. O respeito diante da lei é respeito diante de si mesmo enquanto aquele si-mesmo que não é determinado pela presunção e pelo amor-próprio. (...) Submetendo-me à lei, submeto-me a mim mesmo enquanto razão pura. Neste submeter-me-a-mim-mesmo, elevo-me a mim mesmo enquanto ser livre que se determina a si mesmo. Este peculiar elevar-se a si mesmo até si mesmo que se submete, manifesta o eu na sua "dignidade". Dito negativamente: no respeito diante da lei que eu me dou a mim mesmo enquanto ser livre, não posso desprezar-me a mim mesmo (...) O respeito é o modo do ser-responsável do si-mesmo em relação a si mesmo, o ser-si-mesmo autêntico. O projetar-se que se submete, o projetar-se em toda a possibilidade fundamental do existir autêntico que é fornecida pela lei, é a essência do ser-si-mesmo agente, isto é, da razão prática' (HEIDEGGER, 2019, P. 165-166)

⁴⁸⁶ “O respeito refere-se, então, no seu manifestar-se específico, à pessoa. ‘O respeito dirige-se sempre apenas a pessoas, nunca a coisas’” (HEIDEGGER, 2019, p. 165)

⁴⁸⁷ Neste sentido: “Nao é preciso agora mais nenhum passo para ver que esta estrutura essencial do respeito em si deixa emergir a constituição originária da imaginação transcendental' A entrega imediata a... que se submete é a receptividade pura, mas o impor-se livre da lei é a espontaneidade pura; ambos, são em si originariamente unidos. E, por seu lado, só esta origem da razão prática na imaginação transcendental permite compreender em que medida no respeito a lei, assim como o si-mesmo agente, não são apreendidos objetualmente, mas são manifestos, precisamente de um modo mais originário, não-objetual e não-temático, como dever-ser e agir, e formam o ser-si-mesmo não-refletido e agente. (HEIDEGGER, 2019, p. 166) Grifos nossos

ao texto que a da primeira *Crítica*.⁴⁸⁸ Nos parece que a interpretação que se consolida no idealismo alemão é muito mais próxima aos intuítos desta *Crítica*. Primeiro pois, o respeito aparece como móbil da razão prática, o que denota não uma receptividade da lei moral, mas um movimento para a sua realização – próximo ao esforço, pois ele ao mesmo tempo que nos humilha por não podermos realizá-la ele nos impulsiona e exige a sua realização. Segundo que a liberdade como ação que vai além da sensibilidade é da ordem do infinito. E terceiro que a temática da autonomia evidencia que o transcendental está na imanência ao sujeito, embora não totalmente, claro, pois o sujeito continua sendo finito, mas a lei moral abre a infinitude que já lhe pertence enquanto gênero humano, ou seja, ele tem o incondicionado em si que lhe torna capaz de iniciar uma causalidade por si mesmo de acordo com a sua vontade pura – apesar desta vontade não ser mero arbítrio seu, e ser vinculada à necessidade formal do imperativo categórico, em termos ontológicos ela é realização de si, *causa sui*, de um sujeito incondicionado.⁴⁸⁹ Frisando novamente, a liberdade do *Dasein* seria, ao contrário, não a realização de uma vontade pura sua, mas de seu não-querer, do ser, que se apropria dele e que ele deixa essencializar-se.

Continuaremos agora com a exposição do idealismo e de sua posição-de-fundo mostrando seu desenvolvimento com uma breve exposição da filosofia da natureza de Schelling, para que possamos retornar à Hegel e esmiuçar as particularidades do que Heidegger denominou de método matemático. Bebendo da mesma fonte de Fichte, e muito influenciado por ele,⁴⁹⁰ Schelling começa a desenvolver seu idealismo de forma independente tendo como maior alicerce não a segunda *Crítica*, como era o caso de Fichte, mas a terceira. Para além do *Sistema do idealismo transcendental* – onde poderia se dizer que o que ele denomina de idealismo subjetivo e objetivo estão em correlação - julgamos que essa influência de Kant se mostra totalmente desenvolvida na filosofia da natureza, mais precisamente na *Exposição do meu sistema de filosofia*⁴⁹¹ de 1801. Em seus termos, “a única exposição ‘estritamente científica’ daquele que passaria a ser conhecido por seus

⁴⁸⁸ Heidegger mesmo se atenta pra isso e no seminário já mencionado na nota 484, estabelece um debate mais detalhado com a *Crítica* e demonstra como ela permanece no horizonte da metafísica tradicional, em suma, no horizonte que Kant recua a partir da edição B da primeira *Crítica*.

⁴⁸⁹ Claro que, como já frisado várias vezes, Kant separa o incondicionado em dois âmbitos, então o sujeito não seria o incondicionado em geral, o *Summun ens*, todavia ele seria incondicionado no âmbito prático em relação ao incondicionado da natureza. Daí o sublime, por exemplo, expressar justamente a relação entre esses dois incondicionados, que não se compatibilizam, mas que se bastam em si mesmos - a razão acalmando o sujeito pois este sabe que também tem um sublime em si, sua lei moral.

⁴⁹⁰ Schelling em seus primeiros escritos era notadamente um fichteano, vale mencionar e indicar, pois esses escritos ajudam muito a compreender a filosofia de Fichte e dar uma indicação do que viria depois. Eles foram compilados numa tradução recente no *Sobre a forma da filosofia e sobre o eu*. Cf. (SCHELLING, 2021)

⁴⁹¹ Cf. (SCHELLING, 2020)

contemporâneos como o sistema da filosofia de Schelling: a filosofia da identidade.” (SCHELLING, 2020, p. 8) Sem precisar adentrar nas complexidades do(s) sistema(s) de Schelling⁴⁹² e partindo do que discutimos de maneira um pouco mais detida sobre Fichte – como mencionamos, Fichte foi o autor que desvelou o absoluto, portanto Schelling não estabelece uma grande ruptura⁴⁹³ em relação ao absoluto que continua sendo a identidade $A=A$ – acreditamos que a passagem que demonstra e resume a nova posição idealista de Schelling se encontra logo no início da *Exposição*, e revela uma mudança na abrangência do absoluto: “o idealismo em sentido subjetivo deveria afirmar que o *Eu é Tudo*, [ao passo que] o [idealismo] em sentido objetivo [deveria afirmar] ao contrário: que *Tudo é = Eu*, e que não existe nada que não seja = *Eu*, o que sem dúvida são pontos de vista distintos, ainda que ninguém vá negar que ambos sejam idealistas” (SCHELLING, 2020, p. 50-51 Grifos nossos) Portanto, o idealismo subjetivo é o idealismo que Schelling – e que também é a interpretação que Hegel tem do autor no escrito sobre a *Differenzschrift* - delega a Fichte: “Fichte poderia, por exemplo, ter pensado o idealismo em um sentido completamente subjetivo, ao passo que eu [o faço] em um sentido objetivo” (SCHELLING, 2020, p. 50).⁴⁹⁴ Essa alteração e reformulação do idealismo, também tem inspirações kantianas e é isso que nos interessa agora demonstrar brevemente, para demonstrar como movimento do idealismo trás o transcendental kantiano à imanência – aos olhos de Heidegger, apagando a inovação kantiana na filosofia.

Tal mudança, advém da abertura que foi possibilitada pela terceira *Crítica*, a saber, na parte sobre o juízo teleológico. O juízo teleológico da natureza aparece, na terceira *Crítica*, como uma possibilidade de contemplar uma finalidade na natureza, ou seja, uma finalidade objetiva. Claro que, tal juízo não pode ser determinante pois não se pode ter um conhecimento

⁴⁹² Não é ponto pacífico na literatura quantas fases tem o pensamento de Schelling, porém nosso breve enfoque, que neste ponto será apenas instrumental, será sobre a filosofia da natureza.

⁴⁹³ Pelo menos nesse período de sua produção. A posição do Schelling tardio – da filosofia positiva e da filosofia da revelação - é mais complicada e abre a possibilidade para filosofia da existência, na medida em que ele pensa o fundamento como algo que se retrai ao logos, influenciando Heidegger inclusive. Não à toa que Kierkegaard via as aulas sobre a filosofia da revelação e a influência de Schelling é notável em sua filosofia da existência. Um estudo sobre as relações de Heidegger com Schelling que procurasse demonstrar até que medida Heidegger pode ser considerado schellingiano, tomando Schelling a partir do *Freiheitschrift* – que Heidegger dedicou vários seminários - até os textos mais tardios – que com certeza influenciaram Heidegger mesmo que ele não os tenha explicitamente trabalhado, e fica a questão do motivo dele não os trabalhar - seria de grande valia para a literatura heideggeriana. Tal estudo, porém, ficará resguardado para talvez um momento futuro, pois o que nos interessa agora é o Schelling da filosofia da identidade, que influenciou Hegel na formação de seu sistema filosófico.

⁴⁹⁴ Como já mencionado, não iremos adentrar na problemática Fichte-Schelling, mas claro que uma perspectiva fichteana *stricto sensu* não poderia aceitar tal mudança de perspectiva. Pois, para Fichte, se há o âmbito da natureza sua gênese deve ser dada pela razão, e ao se partir originariamente da cisão entre eu e natureza tal gênese e unidade seria impossível e só poderia ser encontrada em determinado momento histórico da consciência, o que significa que tal unidade não seria mais *a priori*. Para um bom *rematch* com Schelling na perspectiva fichteana indicamos o final de terceiro capítulo do livro supracitado de Gaspar, o primeiro excuro do quarto capítulo e seu artigo *Da gênese do sensível a partir do inteligível*. Cf. (GASPAR, 2018, 2019)

causal da natureza que não seja mecânico, ou seja, um conhecimento para o sujeito – tal qual a natureza aparece para o sujeito – ficando no âmbito da hipótese se a natureza também tem uma causalidade autônoma – afirmar conhecer tal autonomia da natureza seria dogmatismo, ter conhecimento sobre a coisa em si. Assim sendo, apenas um juízo que reflexivamente estabelece uma finalidade para a natureza seria possível, ao contrário da finalidade subjetiva do juízo estético – que nós sabemos existir pois somos afetados por ela, embora não saibamos como somos afetados, pois ela também advém de um juízo reflexionante – a finalidade objetiva é sempre, para Kant, uma finalidade hipotética.⁴⁹⁵ Não obstante, em determinado momento do texto Kant dá muitos bons argumentos, e parece quase afirmar, a existência de tal finalidade objetiva da natureza. A consequência de tal afirmação seria delegar a natureza o estatuto de sujeito – de Eu – podendo ser contemplada como um organismo – mas, pelo menos na filosofia kantiana, fica em aberto se a natureza é orgânica ou apenas mecânica. Mas a natureza orgânica, por mais que não possa ser conhecida, isto é nos moldes da primeira Crítica com juízos determinantes, ela pode ser pensada: “Eu diria provisoriamente que *uma coisa existe como fim da natureza se é causa e efeito por si mesma (...) pois há aí uma causalidade que não pode ser ligada ao mero conceito de uma natureza, sem que seja atribuído um fim a esta*, mas que pode, ainda assim, e mesmo sem contradição, ser pensada – ainda que não compreendida.” (KANT, 2016, p. 266 Grifos nossos) Essa possibilidade de pensamento se dá pelo papel da razão no julgamento teleológico, que delega uma ideia de totalidade para a natureza, cobrindo o abismo entre o teórico e o prático, pensando uma autonomia prática de maneira teórica na natureza – como se sabe, tal é o intuito da terceira Crítica o de trazer à unidade o sensível e o suprasensível, tornada possível, ao menos subjetivamente, pelo princípio transcendental da faculdade de julgar, a finalidade.⁴⁹⁶ Tal visão

⁴⁹⁵ “Vê-se facilmente aqui que a finalidade externa (conveniência de uma coisa para outra) só poderia ser considerada um fim externo da natureza sob a condição de que a existência da coisa para a qual a outra coisa é direta ou indiretamente conveniente fosse um fim da natureza em si mesmo. Como isso, no entanto, não pode jamais ser estabelecido pela mera observação da natureza, segue-se que a finalidade relativa, / / mesmo dando sinais hipotéticos de fins da natureza, não autoriza um juízo teleológico absoluto. (...) O conceito de uma coisa como um fim da natureza em si mesmo não é, portanto, um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas pode ser um conceito regulativo para a faculdade de julgar reflexionante, para que esta, por meio de uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins, conduza a investigação sobre objetos desse tipo e reflita sobre o seu fundamento supremo; não, é claro, com vistas ao conhecimento da natureza ou desse fundamento originário, mas sim com vistas à faculdade prática da razão em nós” (KANT, 2016, p. 264 – 271) Grifos nossos.

⁴⁹⁶ É interessante observar que, como observado no capítulo anterior, e partindo da interpretação heideggeriana, o transcendental kantiano da abertura para pensar o possível como a modalidade primária em relação à necessidade e a realidade efetiva. Portanto, o possível pode ser atualizado na necessidade com os juízos determinantes da primeira Crítica – que são *a priori*, ou seja, do estatuto da possibilidade, construindo todo objeto possível, o objeto transcendental, mas são necessários e universais, ou seja, são o caso em que a possibilidade vincula a necessidade, passa a necessidade – ou podem permanecer na possibilidade, sem vincular uma necessidade, mas permanecendo *a priori*, como no caso dos juízos reflexionantes da terceira Crítica. Na

orgânica de natureza aparece primeiramente no §64 da *Crítica da faculdade de julgar* a partir de três exemplos: “*Primeiramente*, uma árvore gera outra árvore segundo uma conhecida lei da natureza. (...) *Em segundo lugar*, uma árvore também se gera a si mesma como indivíduo. (...) *Em terceiro lugar*, uma parte dessa criatura também se gera a si mesma, no sentido de que a conservação de uma parte depende da conservação da outra, e vice-versa.” (KANT, 2016, p. 266) Nestes esses exemplos, que podem ser observados na natureza, podemos ver neles uma causalidade que não se basta apenas mecanicamente, como na causa eficiente, ou seja, esses fenômenos só podem ser explicados se atribuímos um fim próprio a natureza, onde ela é causa e efeito de si, uma causa final – tal qual a *physis* grega. Só quando atribuímos a natureza uma concepção de todo que interliga as suas partes finalisticamente, ou seja, como fim e causa das partes - e que cada parte também é vista como contribuindo para o equilíbrio e produção de umas das outras tendo como fim o todo⁴⁹⁷ - em que nada é em vão, que podemos explicar estes fenômenos. Só assim, retomando os três exemplos de Kant, faz sentido uma árvore gerar outra árvore da mesma espécie, igual a ela, pois a espécie é um todo que explicita essa causalidade – claro que se tem vários todos quando se pensa a finalidade interna da natureza, a espécie, assim como o indivíduo, são um todo que por si só está contido num outro todo que é a própria natureza, que contêm as espécies - o mesmo vale para a própria árvore gerando a si mesma como indivíduo, como todo, gerando o equilíbrio de suas partes, de modo que se uma parte está faltando, rapidamente as outras partes se adaptam à cobrir a falta desta, uma adaptação que só uma causalidade finalística, que contempla o todo do indivíduo, pode explicar.⁴⁹⁸ Para dar um exemplo, se fosse apenas uma causalidade mecânica eficiente, uma

segunda *Crítica*, o imperativo categórico seria o caso em que o possível passa a realidade efetiva, onde o imperativo da razão, do transcendental, vincula o sujeito a iniciar uma nova ordem causal na realidade, ordem essa desvinculada da necessidade mecânica da ordem sensível. *O que deve ser ressaltado é que em todos se trata de uma primazia da possibilidade (o a priori) e de uma passagem desta aos outros modos. Levando em conta que de maneira alguma se trata de estabelecer o possível como um Summun ens, um infinito do qual todos os modos recairiam, e se derivariam – tal qual faz o idealismo alemão - mas que o possível só é possível a partir da co-originalidade e finitude de Dasein e ser, e todos os outros modos – necessidade e realidade efetiva – ser originam desta co-origem e possibilitação mútua e simultânea.*

⁴⁹⁷ “Para uma coisa como fim da natureza se requer primeiramente que as partes (no que diz respeito à sua existência e à sua forma) somente sejam possíveis por sua relação com o todo. Pois a própria coisa é um fim e, por conseguinte, está compreendida sob um conceito ou ideia que tem de determinar a priori tudo o que deve estar contido nela. (...) em segundo lugar, que as suas partes se liguem à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras. Pois somente desse modo é possível que, inversamente (reciprocamente), a ideia do todo determine, por seu turno, a forma e ligação de todas as partes” (KANT, 2016, p. 268-269)

⁴⁹⁸ Como diz Kant, os seres organizados dão realidade objetiva para a ideia de uma natureza orgânica, pois eles só podem ser compreendidos se concedermos a natureza uma finalidade interna: “Seres organizados são os únicos na natureza, portanto, que, mesmo quando considerados por si mesmos e sem relação com outras coisas, têm de ser pensados como possíveis apenas enquanto fins da natureza; / / e são os primeiros, portanto, a dar realidade objetiva ao conceito de um fim que não é prático, mas um fim da própria natureza, fornecendo assim à ciência da natureza o fundamento de uma teleologia, isto é, um modo de julgar os seus objetos segundo um

parte que falta no individuo nunca poderia ser substituída por outras - por exemplo no caso de uma pessoa que perde uma mão mas reaprende tudo com a outra – pois cada parte apenas exerceria sua função – um relógio mecânico em que uma parte do movimento se quebra, não funciona mais. Portanto, um ser organizado não é, “uma mera máquina, já que esta tem apenas força movente, ao passo que ele tem força formativa - e uma força tal que ele pode comunicar às matérias que não a possuem (organizando-as); uma força, portanto, que se forma e se propaga, e que não pode ser explicada somente pela faculdade motora (o mecanismo).” (KANT, 2016, p. 270) Assim, ideia de natureza que influenciará o idealismo objetivo será esta, que já pode ser encontrada na *Crítica da Faculdade de Julgar*:

Para um corpo, portanto, que deve ser julgado, em si mesmo e segundo sua possibilidade interna, como fim da natureza, requer-se que as suas partes produzam todas umas às outras reciprocamente, tanto no que diz respeito à sua forma como à sua ligação entre si, e que, assim, produzam por sua própria causalidade o todo cujo conceito, por seu turno (em um ser que possuísse a causalidade segundo conceitos adequada a tal produto), poderia, inversamente, ser considerado a causa desse todo segundo um princípio; e, por conseguinte, a conexão das causas eficientes poderia ser considerada ao mesmo tempo o efeito de causas finais. Em tal produto da natureza, cada parte, que existe graças a todas as demais, é pensada também como existindo em função das demais e do todo, isto é, como instrumento (órgão,) o que, porém, não é suficiente (...) ela deve ser considerada, isto sim, como um órgão produtor de todas as outras partes (cada parte, portanto, produzindo as demais reciprocamente), (...) e é somente desse modo, e por essa razão, que tal produto pode, como ser organizado e que se organiza a si mesmo, ser denominado um fim da natureza. (...) Diz-se muitíssimo pouco sobre a natureza e sua capacidade nos produtos organizados, quando se chama esta última de análogo da arte; pois nesse caso se representa o artista (um ser racional) fora dela. Ela antes se organiza a si mesma, e em cada espécie dos seus produtos organizados, de acordo com um único modelo no todo, mas também com hábeis modificações exigidas pelas circunstâncias para a autopreservação. (KANT, 2016, p. 269-270)

É essa ideia – que pode ser considerada uma revitalização da *physis* grega aos moldes da filosofia crítica - que vai ser acentuada e dar luz ao projeto de Schelling de uma filosofia da natureza a partir de um sistema da identidade. Porém, Schelling dará o passo que Kant não deu e afirmará a existência da finalidade objetiva da natureza, e os motivos que aos seus olhos possibilitam-no afirmar isso sem cair em dogmatismo será o que mais tarde também fará Hegel, não se trata de afirmar dogmaticamente – nem, nesse caso, hipoteticamente como faz Kant – mas de demonstrar e provar tal princípio especulativo através do próprio sistema. Diferentemente de Fichte que começa com o princípio mais “auto evidente”, o princípio de identidade formal $A=A$ – que, repetimos, se mantém aqui, não atoa a filosofia é denominada

princípio peculiar que, de outro modo, não teríamos nenhuma legitimidade para nela introduzir” (KANT, 2016, p. 271)

“da identidade” - da autoconsciência, Schelling começa com a intuição intelectual desta totalidade da natureza – que, assim como em Fichte, é uma intuição não de um ente estático, mas de uma atividade auto produtora – e, como também faz Fichte, somente através da explicitação completa desta totalidade ele prova este princípio que estava pressuposto no início.⁴⁹⁹ A natureza seria, então, esta unidade primordial objetiva – o tudo que é um Eu, a natureza - e a gênese de onde o Eu subjetivo surge – o Eu que é tudo de Fichte, que ele denomina o Eu da intuição intelectual⁵⁰⁰ – portanto, Schelling expande o idealismo e, aos seus olhos, descreve o que possibilita o idealismo subjetivo fichteano, apresentando um absoluto que seria a gênese última e a totalidade do que há,⁵⁰¹ inclusive da consciência subjetiva.⁵⁰² Portanto, podemos observar como o idealismo se desenvolve a partir de sua apropriação da filosofia de Kant e como cada autor dá mais ênfase em certas partes dela recepcionando à sua maneira a filosofia crítica e desenvolvendo a sua própria – em Fichte a ênfase seria na *Crítica da Razão Prática*, e em Schelling na *Crítica Faculdade de Julgar*. E podemos adicionar que, fora do idealismo alemão, a fenomenologia heideggeriana deu ênfase na *Crítica da Razão Pura*.⁵⁰³ Portanto, ambas correntes que estamos trabalhando aqui, idealismo e fenomenologia, foram possibilitadas pela filosofia kantiana – e ambas, vale mencionar, viam na filosofia kantiana uma renovação ontológica, em oposição ao que os neo-kantianos vão

⁴⁹⁹ Para uma explicitação mais completa e minuciosa destas questões que, trata de maneira mais ampla a gênese da filosofia da natureza em Schelling, também passando pela influência da terceira Crítica nesta filosofia indicamos a leitura de *Polaridade, alma cósmica, graus de desenvolvimento da natureza: O nascimento da Naturphilosophie de Schelling* de Jair Barbosa. Cf. (BARBOSA, 2001)

⁵⁰⁰ Pois, de fato só depois do surgimento do Eu subjetivo, que este pode intuir a totalidade que é a natureza, o Eu objetivo, assim a filosofia da natureza o Eu produtora, é a *ratio essendi* do Eu da intuição intelectual que é sua *ratio cognocendi*.

⁵⁰¹ Como está na apresentação a tradução brasileira da *Darstellung* de 1801: “Em outras palavras, como explicará Schelling (...) não se trata de acompanhar o engendramento do sujeito a partir do objeto ou do objeto a partir do sujeito, mas antes de buscar compreender a gênese do “sujeito-objeto da consciência = Eu” (sujeito-objeto subjetivo) a partir do “sujeito-objeto puro = Natureza” (sujeito-objeto objetivo) (...) Essa associação do real-ideal tanto ao Eu da autoconsciência quanto à natureza abre caminho para a busca, de uma filosofia capaz de conceber o sujeito-objeto nem como subjetivo (como o faz a filosofia transcendental) nem como objetivo (como o faz a filosofia da natureza), mas como indiferente a ambos e simplesmente idêntico a si mesmo enquanto sujeito-objetividade – eis o princípio da filosofia da identidade.” (SCHELLING, 2020, p. 18-19)

⁵⁰² Mesmo em Kant já se tem essa hipótese, quando ele diz que a finalidade subjetiva - a finalidade da natureza em relação às nossas faculdades, trazendo o sentimento de prazer pelo belo – pode ser uma expressão da finalidade objetiva da natureza – já que o humano também faz parte dela, surgindo da natureza - portanto, tendo fundamento nesta: “Também a beleza da natureza, isto é, a sua concordância com o livre jogo de nossas faculdades cognitivas na apreensão e julgamento de seus fenômenos, pode, do mesmo modo, ser considerada uma finalidade objetiva da natureza em seu todo, como sistema de que o ser humano é um membro; isto se o julgamento teleológico da mesma, através dos fins da natureza que os seres organizados nos fornecem, nos houver autorizado a usar a ideia de um grande sistema dos fins da natureza.” (KANT, 2016, p. 276)

⁵⁰³ Embora Heidegger diga que sua interpretação de Kant está em consonância com toda a filosofia kantiana, é claro, até pelo número de escritos que Heidegger delega à primeira Crítica, que sua interpretação e seus argumentos se concentram muito mais no que ele considera a *Magnum opus* de Kant. E seus argumentos enfraquecem muito se formos levar em conta uma leitura *stricto sensu* principalmente da segunda Crítica, pois ela abre uma concepção de atemporalidade que não pode casar facilmente com a interpretação heideggeriana.

afirmar, que a filosofia crítica seria mera epistemologia. Isso só atesta a grandeza deste autor - que possibilitou e continua possibilitando vários caminhos na filosofia – e que, seja lá qual for o verdadeiro espírito de sua filosofia, só podemos atestar que ambas as interpretações surgiram pela sua letra.

Depois desta explicitação, compreendemos melhor o desenvolvimento do idealismo alemão que tem como seu ponto mais alto - pelo menos para Heidegger - a filosofia hegeliana. Podemos, então, continuar a tratar desta filosofia a fim de explicitar como ela é, para Heidegger, o epítome do método matemático e a consumação da filosofia ocidental. Como ponto mais alto do idealismo, qual seria então, a grande mudança de Schelling para Hegel? A principal mudança está no absoluto hegeliano, que não é a natureza, mas passa a ser o Espírito. Essa passagem está bem explicada no clássico comentário à *Fenomenologia* de Jean Hyppolite: “O espírito para Hegel é a história, (...) ‘mas a natureza orgânica não tem história’, porque, nela, a universalidade não é senão um interior sem desenvolvimento efetivo. Decerto que há indivíduos vivos, mas a vida não chega a exprimir-se neles como universal abstrato, como *negação* de toda determinação particular.” (HYPPOLITE, 1999, p. 47) Ou seja, na natureza o universal não habita propriamente os particulares, seu desenvolvimento é além da reflexão que os particulares fazem no universal, reflexão essa que aconteceria através da negação mútua entre universalidade e particularidade. Explicando melhor, em Schelling não existe dialética entre o universal e o particular na vida orgânica os indivíduos são como pura expressão do universal e para ele retornam – na sua morte.⁵⁰⁴ Hegel, por formular seu absoluto justamente na cisão, sua negatividade intrínseca, entre o objetivo e o subjetivo, demonstra como a natureza não consegue dar conta do desenvolvimento histórico por ela ser um universal sem cisão interna, sem negação em si mesma – o absoluto de Schelling, enquanto identidade primeira entre o subjetivo e o objetivo, não supera o espinosismo, e

⁵⁰⁴ Assim, o silogismo da vida não é um silogismo completo onde temos o universal, o singular e o particular, mas estamos num silogismo em que o singular está entre dois universais, portanto não se particulariza, não nega o universal se desenvolvendo, e com isso desenvolve o próprio universal, mas é somente expressão exata e vazia deste universal, sem acrescentar propriamente a ele. Tal imagem em que se tem um absoluto em que os particulares não têm “cor” própria é igual uma noite onde todas as vacas são pardas: “Em outros termos, o sentido da vida orgânica é a morte, o aniquilamento de tudo o que pretenda dar-se uma subsistência a parte. A intuição da vida como vida universal ou se perde na contingência dos indivíduos separados, ou encontra-se neles como potência que os aniquila e que é a única a fazê-los efetivamente vivos. *Procurar atingir essa intuição da vida criadora de individualidades sempre novas, ou destruidora dessas individualidades – o que significa a mesma coisa, pois esse duplo processo constitui-se de um único processo: reprodução e morte – é mergulhar ‘na noite em que todas as vacas são pardas’.* (...) O que a razão contempla no conjunto da natureza é um silogismo cujos termos extremos são a vida universal como Universal e a terra, o elemento no seio do qual se desenvolvem todos os seres vivos. Desde então, o termo médio é constituído pelos seres vivos particulares, os quais são somente os representantes da vida universal e, como tais, estão submetidos a influências perturbadoras da parte do meio exterior do qual dependem.” (HYPPOLITE, 1999, p. 47-48, 49)

acaba por perder de vista a dinâmica histórica que é interior a este absoluto, que só pode aparecer propriamente quando o absoluto detém o negativo em si, é cisão de si mesmo, e os particulares não são meras expressões do universal pois não são plenamente adequados a ele.⁵⁰⁵ *Esta negação entre o singular e o universal, que só ocorre no Espírito, é reflexivamente negada novamente e suprassumida no universal o desenvolvendo historicamente: “É, portanto, um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado.”* (HEGEL, 2014, p. 34)

Podemos ilustrar essa diferença com um exemplo; sabe-se que qualquer espécie na natureza tem um desenvolvimento próprio e universal, isso é, cada indivíduo que nasce detém no seu código genético a universalidade de sua espécie de modo que estão fadados a repeti-la - o cavalo ao nascer já sabe andar, ao passo que o canguru tem de permanecer na bolsa da mãe até conseguir tal feito, o ponto é que tais características pertencem à uma história universal de sua espécie e cada indivíduo está fadado a repeti-las, a mudança neste processo somente ocorreria em distâncias muito grandes de tempo em que o material genético de tal espécie muda devido a sua evolução. Já o ser humano, quando nasce não está fadado a repetir os passos de outro ser humano exatamente da mesma maneira que este o fez, o espírito suprassume seus passos anteriores e os torna mais acessíveis à formação (*Bildung*) dos novos indivíduos. Isso significa que a evolução do espírito não é somente a evolução genética tal qual a natural, mas uma evolução em que cada indivíduo singular participa do universal e pode contribuir para o desenvolvimento e alteração deste.⁵⁰⁶ O que na época grega foram

⁵⁰⁵ Para fins explicativos estamos aqui assumindo a interpretação hegeliana, da filosofia da natureza de Schelling, sem reservas. Mas para uma boa resposta do lado de Schelling, ver em geral As filosofias de Schelling, em particular o artigo de Marcia C. F. Gonçalves, *Schelling: Filósofo da natureza ou cientista da imanência?* Onde a autora argumenta que a ideia original de Schelling com a filosofia da natureza é ver na natureza o *topos* que unifica sujeito e objeto - ou seja, muito próximo ao que viemos argumentando em relação à Heidegger onde o mundo é o *topos* que unifica e relaciona *Dasein* e ser. Argumenta Márcia: “De todo modo, o grande ponto de partida de Schelling, e que vai estabelecer uma importante controvérsia em relação à Filosofia do Espírito, de Hegel, está na tese de que a natureza é o *topos* da unidade originária desses momentos que se tornam opostos com a reflexão. Segundo as palavras de Schelling: na reflexão, o ser humano separa ‘aquilo que a natureza unificou para sempre.’” (GONÇALVES, 2005, p. 78) *Se for esse o caso, essa argumentação está na direção do argumento que viemos desenvolvendo aqui, de que a investigação pelo lugar do transcendental, seu topos, unifica e relaciona dois elementos co-originários – univocidade de Dasein e ser - sem ser uma instância anterior tal como Hegel argumenta que Schelling faz.* Todavia, o que diferenciaria Heidegger e esse Schelling da filosofia da natureza é que Schelling apela para o princípio de identidade pra formular esse *topos* - daí a necessidade de formula-los como opostos a partir do momento da reflexão, coisa que Heidegger não faz com *Dasein* e ser - e o coloca como imanente, coisa que só mudará a partir do *Freiheitschrift*.

⁵⁰⁶ Uma das passagens mais claras da *Fenomenologia* em que tal mudança do universal pelo particular aparece na parte da razão, na discussão sobre a consciência-de-si em relação à sua exterioridade a realidade efetiva: “Tal comportamento consiste, por uma parte, em acolher em si mesmo esses modos diversos, em adaptar-se ao que é assim encontrado: hábitos, costumes, modos de pensar, enquanto o espírito é neles objeto para si mesmo como efetividade. Mas, por outra parte, [esse comportamento consiste] em saber-se [atuando] espontaneamente

grandes descobertas inteligíveis, por exemplo alguns teoremas complicadíssimos para os matemáticos, hoje pode aparecer de maneira resumida e de muito mais rápido acesso em brincadeiras de criança. Importante salientar que tal apreensão de conteúdo vai depender da formação de cada indivíduo, isso é, do quão profundamente este se embebedou da cultura, que nada mais é que o espírito alienado, e que tal simplicidade aparente no conteúdo não faz realmente jus a tal conteúdo, ele se trata apenas da forma sintética, resumida, de tal conteúdo – uma criança no século 21 não se compara à um matemático da Grécia antiga apenas por ter acesso às descobertas deste de maneira mais fácil – pois para mergulhar realmente em tal conteúdo o indivíduo deve refazer os passos anteriores do espírito, isso é, realizar o trabalho do negativo que cada conteúdo exige - tal é também o intuito da *Fenomenologia*. Hegel apresenta esse processo no prefácio da *Fenomenologia*, onde aponta que o singular que nasceu deve percorrer os passos de formação cultural do espírito como figuras que já estão depositadas no espírito, “como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, *vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios - ou mesmo a jogos de meninos*; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo.” (HEGEL, 2014, p. 39)⁵⁰⁷ Isso significa que, pelo menos para Hegel, a natureza não tem história, somente quando se tem a interação reflexiva entre universal e singular própria ao espírito que teremos um desenvolvimento histórico. É neste sentido que o espírito é o universal concreto: “Contrariamente à Vida universal que se precipita imediatamente a partir

frente a eles, a fim de retirar para si, dessa efetividade, só algo especial segundo a própria inclinação e paixão, e, portanto, em adaptar o objetivo a si mesmo. *No primeiro caso, o espírito se comporta negativamente para consigo mesmo, enquanto singularidade; no outro caso, negativamente para consigo, enquanto universal.* Conforme o primeiro lado, a independência só confere ao encontrado a forma da individualidade consciente em geral, e, no que respeita o conteúdo, permanece no interior da efetividade universal encontrada. *Mas, conforme o outro lado, a independência confere a essa efetividade ao menos uma modificação peculiar, que não contradiz seu conteúdo essencial, ou seja, uma modificação pela qual o indivíduo, como efetividade especial e como conteúdo peculiar, se opõe àquela efetividade universal.* Essa oposição vem a tornar-se crime quando o indivíduo suprassume essa efetividade de uma maneira apenas singular; ***ou vem a tornar-se um outro mundo - outro direito, outra lei e outros costumes, produzidos em lugar dos presentes - quando o indivíduo o faz de maneira universal e, portanto, para todos***” (HEGEL, 2014, p. 216) Grifos e negrito nossos

⁵⁰⁷ Também, sobre essa rememoração produzir o devir do espírito, isso é, sua reflexão: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. (...) O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. (...) Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser- e sua reflexão.” (HEGEL, 2014, p. 39)

de seu Universal – *a vida, singularidade sensível, sem exprimir-se a si mesma em um desenvolvimento que seja simultaneamente universal e particular, que seja o “Universal concreto”* –, a consciência nos apresenta, nos diz Hegel, a possibilidade de um tal desenvolvimento.” (HYPPOLITE, 1999, p. 50 Grifos nossos) Sobre essa passagem, resume bem Hyppolite:

Sem dúvida, a Vida universal como vida é o que Hegel denomina conceito (*Begriff*), o Universal que é sempre, ao mesmo tempo, ele mesmo e seu outro; mas essa vida, como o absoluto de Schelling, não chega a se desenvolver guardando seu caráter universal em todas as suas formas particulares. A Vida está inteiramente presente em cada ser vivo particular, ela é aquilo que o faz nascer, reproduzir-se e morrer, mas não se exprime como tal em cada uma das diferenças particulares. A morte de um indivíduo esta intimamente ligada com o nascimento de um outro, mas assim a vida se repete sem se desenvolver verdadeiramente, e, desta feita, ela não é o gênero que se exprime em sua história. (...) Somente o espírito tem uma história, isto é, um desenvolvimento de si por si, de tal modo que permanece em ele mesmo em cada uma de suas particularizações e, quando as nega – que é o próprio movimento do conceito –, conserva ao mesmo tempo tais particularizações para elevá-las a uma forma superior. Somente o espírito tem um passado que ele interioriza (*Erinnerung*) e um porvir que projeta diante de si porque deve tornar-se para si o que é em si. (HYPPOLITE, 1999, p. 49-50)

Apresentamos de maneira breve e resumida a história do absoluto na filosofia do idealismo alemão, da sua origem a partir de uma interpretação da filosofia kantiana, passando pelo *ego* de Fichte, a natureza de Schelling e o espírito de Hegel. Agora vamos nos deter em o que, durante todo esse desenvolvimento se manteve, e que Heidegger denominou o método matemático em filosofia.⁵⁰⁸ Anteriormente mostramos como o absoluto hegeliano detém a sua absolutidade de maneira qualitativa, isso é, ele é mais do que a soma de seus conteúdos habitando cada um deles, de modo que, para se alcançar o absoluto o filósofo não deve – e nem teria como – somar todos os conteúdos existentes de um determinado tempo, mas sim apreender o absoluto enquanto visão de todo, na sua dinâmica de passagem de um conteúdo a outro a partir de suas formas, pois elas nada mais são que o próprio conteúdo. Desta forma, o filósofo do absoluto deve construir um sistema em que ele apresente este todo, principalmente na passagem de suas formas, indicando os conteúdos em que tais formas se desenvolvem – por exemplo em Hegel, na *Fenomenologia*, que se trata da introdução mas ao mesmo tempo do sistema completo do ponto de vista da consciência,⁵⁰⁹ as passagens das formas de consciência em direção ao absoluto, na *Enciclopédia* das passagens das formas do absoluto;

⁵⁰⁸ Tal método, argumenta Heidegger, está subjacente de maneira implícita opacamente em toda filosofia moderna até no método dialético hegeliano que é sua versão mais desenvolvida. Portanto, longe de ser sem pressupostos, a dialética leva o matemático como pressuposto as últimas consequências.

⁵⁰⁹ Tal como aponta Vladimir Safatle: “a *Fenomenologia* já é a versão completa do sistema a partir do ponto de vista da consciência” (SAFATLE, 2008, p. 101)

lógica, natureza e espírito. Só assim a verdade se faria efetiva: “O que está expresso na representação que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito.” (HEGEL, 2014, p. 36) Essa visão do todo e sua apresentação foi o que anteriormente apresentamos como o *intuitus originarius* divino, a visão da eternidade - e que a filosofia de Kant buscava se eximir de sua dependência – mas uma eternidade que está eternamente em ato,⁵¹⁰ em realização, ou seja, ela tem uma história que se realiza no finito. Tal como anteriormente já dito, os próprios idealistas afirmam que seu sistema é a apresentação de Deus, do *Summum ens* em plena realização de si mesmo. *A questão principal é que em todos eles, e isso é característico de seu método, precisam de uma base atemporal para que possam desenvolver a sua noção de tempo e de história.* Essa base atemporal é a pedra fundamental de onde parte todo o edifício do sistema e de onde todo ele retorna, o *fundamentum inconcussum*.

Esse fundamento é o atemporal do sistema e o elemento a partir do qual o todo pode se desvelar de uma só vez, sem sucessão, pois toda sucessão parte desta atemporalidade infinita que se realiza no tempo finito. Assim, não é inconsistente que os idealistas tenham uma filosofia da história mesmo partindo da eternidade, pois é ela que assegura toda realização histórica e toda contingência futura a partir da necessidade de seu princípio. Na primeira parte de *Ser e verdade*, Heidegger apresenta a constituição essencial o método matemático desde a ruptura com o conceito de método grego, sua apropriação de motivos teológicos advindos da filosofia da idade média desencadeando na sua origem na filosofia moderna até a sua maturação plena no idealismo hegeliano. Partindo de sentenças fundamentais, os axiomas, que cada um pode chegar por si mesmo; “estes se desdobram em sentenças consequenciais, cuja sequência se desenrola também em si mesma. O matemático traz em si continuidade e meta de um procedimento completo em si mesmo, ou seja, ele já é em si mesmo caminho, isto é, método.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 47) Se trata, portanto, de um método intuitivo e dedutivo, onde os axiomas se dão intuitivamente, pois são auto evidentes, e a partir destes a dedução se realiza, podendo depois retornarem aos axiomas. Tal procedimento é bem conhecido – já descrito também quando falamos de lógica formal no capítulo anterior - e não atoa virou o padrão de cientificidade, pois se trata de um modelo efetivo e formal, que reproduz um ideal de exatidão, aplicável, pelo menos em teoria, a todo conteúdo possível, isso

⁵¹⁰ Como já citamos anteriormente a intuição divina é uma visão instantânea do todo, um “conhecimento que de uma só vez abrange o todo do tempo sem sucessão (...) como presente perante Deus, que tem previamente tudo presente perante ele. (...) Disso se segue que Deus reconhece nesse *intuitus* não apenas o que é *actu*, mas também a *contingentia* futura.” (HEIDEGGER, GA26, p. 56-57)

significa que *o método é independente da experiência*.⁵¹¹ É essa independência da experiência que é um ponto que gostaríamos de ressaltar, pois ela é o oposto do mote fenomenológico, ir as coisas mesmas. Podemos ver nesse modelo com a independência da experiência aquela visão de todo que os idealistas sistematizaram, onde a passagem de um conteúdo a outro está assegurada qualitativamente de antemão, é o método cientificamente absoluto: “Tudo isso, sem que a filosofia tenha podido perceber o alcance e destino desta lei; ao contrário, uma verdadeira paixão de satisfazê-la em sempre novas tentativas visava “elevar a filosofia ao nível de uma ciência.” (HEIDEGGER, 2012b, p.51) Mesmo a dúvida cartesiana que se pretende fundadora do método, nada mais é que um assegurador dessa verdade já pré-estabelecida e segura do *Summun ens*, do *fundamentum absolutum*: “Muitas vezes chama-se a dúvida cartesiana de “dúvida metódica”. Com isso, entende-se o seguinte: a dúvida não deve ser meta e fim em si mesma, duvidar por duvidar. *Pratica-se a dúvida, visando a algo indubitável. A dúvida serve apenas de caminho para a certeza.*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 54 Grifos nossos) Esse caminho, todavia, é um falso caminho, pois a certeza já está assegurada de antemão: “O rigor de sua consideração da dúvida é uma mera aparência e não apenas porque, depois, chega a uma posição segura, mas porque, atrás da consideração da dúvida, acha-se a convicção não fundamentada de que o método do questionamento e fundamentação da filosofia é o método ‘matemático’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 55)⁵¹² Portanto, o método matemático já decidiu de antemão pela sua validade, e sob qual fundamento ele pode valer indubitavelmente, o fundamento certo enquanto sujeito. A dúvida já parte do *ego* como sua origem e retorna a ele, num círculo perfeito onde o fim é o começo e o começo é o fim.⁵¹³

⁵¹¹ “Retorno à visão imediata e penetrante das sentenças e dos conceitos: essa regra básica do método - do matemático - dá também uma indicação para se construir, de acordo com a regra, uma, ou melhor, a ciência fundamental, aquela que proporciona a todo saber possível os axiomas e os conceitos mais simples para uma percepção imediata. Esta ciência fundamental, a mais universal, Descartes designa com o nome de *mathesis universalis*. Leibniz, ao aceitar a ideia, a denominou *characteristica universalis* e *scientia generalis*, e os elementos do método, *analysis* e *synthesis*. (...) *A ciência fundamental e universal, porém, oferece, ao mesmo tempo, o modelo ideal de toda ciência e da cientificidade.* (...) A ordem é tal que resultam, a propósito, sentenças, que se devem colocar na base de todas as sentenças do respectivo setor; são axiomas que se edificam em conceitos fundamentais. O matemático é, portanto, este ordenamento de fundamentação independente da experiência entre axiomas e sentenças derivadas” (HEIDEGGER, 2012b, p. 49-50) Grifos nossos

⁵¹² “Nisso se encontra já previamente decidido: o solo em que se há de fundar todo saber da filosofia só pode ser algo que tenha o caráter de coisa indubitável, indubitavelmente dada. (...) Deve ser algo superlativamente simples, *simplicissima propositio*, e, com isso, algo absolutamente evidente (*intuitus*).” (HEIDEGGER, 2012b, p. 55,54)

⁵¹³ “Portanto, *o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o começo é fim*, [...] o efetivo só é o mesmo que seu conceito.” (HEGEL, 2014, p. 34 Grifos nossos) Um ego, portanto, sem história, pois serve de alicerce formal e atemporal do sistema: “A consequência natural dessa determinação é que o eu se dissolve num feixe de representações. Estas permanecem assim, mesmo que todas elas se ordenem para um polo só, o chamado polo do eu, donde elas se irradiam. Nem o agir, em mesmo a decisão, nem até o caráter fundamental da historicidade e da dependência essencial do homem em relação com a copresença dos outros homens servem aqui de princípio e arranque para si mesmo. O caráter pontual, sem história nem espiritualidade, do eu cartesiano corresponde

Sendo *subjectum* a palavra latina que traduz o *hypokeímenon* grego, percebemos que o método matemático se apresenta seu ponto mais alto na filosofia que explicitamente estabelece que a substância também é sujeito.⁵¹⁴

*Gostaríamos de ressaltar que o método matemático é o método da posição-de-fundo imanente, pois somente quando se parte da imanência ao absoluto que tal método indubitável e atemporal pode surgir, onde toda dúvida só confirma o que já tínhamos imanente à nós, ela não passa de uma reflexão do absoluto sobre si mesmo, a verdade vira certeza.*⁵¹⁵ Qual seria, então, esse fundamento atemporal do idealismo alemão? Como viemos demonstrando, todos esses filósofos tem como pressuposto a identidade formal $A=A$ como seu fundamento indubitável e atemporal, pois durante todo o desenvolvimento histórico essa identidade primária é afirmada constantemente. Essa identidade formal se realiza nos diferentes absolutos em Fichte como Eu, em Schelling como natureza, e em Hegel como espírito. Assim temos, adotando à interpretação hegeliana, temos a história do idealismo nestes três passos; do idealismo subjetivo (Eu), para o objetivo (natureza) em direção ao idealismo absoluto (espírito). Em todos eles o princípio de identidade opera como o fundamento de seus *Summuns ens*, sendo todos da ordem da infinitude além de toda contingência histórica – portanto, para acharmos essa instância fundamentadora de cada sistema, basta procurarmos pela parte de cada sistema que não está subjugada a mudança histórica, e encontraremos em Fichte o Eu infinito⁵¹⁶, em Schelling as potências da natureza,⁵¹⁷ e em Hegel a lógica que

inteiramente ao que o primado do pensamento matemático decide a priori sobre seus possíveis objetos. (...) Este primado da consciência diante do ser decorreu, de modo totalmente arbitrário, do predomínio do método matemático.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 56-57)

⁵¹⁴ “O pensar procura para si mesmo o *fundamentum absolutum* na certeza inabalável do pensado por si. A terra em que a filosofia se vem sentindo em casa desde então é a incondicionada certeza de si do saber. É apenas progressivamente que a terra é conquistada e integralmente mensurada. Só alcança a posse integral, quando o *fundamentum absolutum* é pensado como o próprio absoluto. Para Hegel, o absoluto é o espírito: o-que-está-presente em si mesmo na certeza do saber incondicionado de si. O conhecer efetivo do ente enquanto ente é agora o conhecer absoluto do absoluto na sua absolutidade.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 155-156)

⁵¹⁵ “A ideia da possibilidade de saber e da certeza a todo custo, imposta pelo método matemático, guia e dirige a fundamentação cartesiana da filosofia. Esta ideia de certeza traça, de antemão, o que pode e o que não pode ser verdadeiro.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 59)

⁵¹⁶ É interessante ressaltar que, para alguns *scholars* do idealismo alemão, Fichte não teria formulado suficientemente o ponto de vista absoluto da filosofia justamente por causa do seu infinito. Como Fichte expressa sua filosofia como uma tarefa infinita que nunca realmente alcança a infinitude, ele se manteria, ou pelo menos daria ênfase a parte finita de seu sistema, onde o próprio sistema se realiza. A crítica vai na direção de que Fichte não alcança a verdadeira infinitude, resume bem Zizek: “Dessa leitura imanente decorrem duas consequências cruciais: primeiramente, o *Absoluto infinito* é o pressuposto de um sujeito finito, seu espectro pode surgir apenas no horizonte de um sujeito finito que experimenta a finitude enquanto tal. Segunda consequência: essa experiência da lacuna que separa o sujeito do Absoluto infinito é intrinsecamente prática, é o que empurra o sujeito para a atividade incessante.” (ZIZEK, 2012, p. 259) Neste sentido, Fichte não partiria de uma intuição intelectual da infinitude, do absoluto infinito tal qual Schelling, mas da finitude do Eu que põe a infinitude como sua condição – como diz Zizek, como espectro – é neste sentido que anteriormente dissemos que a intuição intelectual de Fichte é finita. Lembrando que a posição prática do infinito se dá simultaneamente ao

contêm já a perfeição absoluta em si antes da criação da natureza e da sua queda em temporalidade – como citado anteriormente, é a ideia de Deus antes da criação. Claro que as coisas não são tão simples, e a história vai aparecer como a realização do infinito no finito, os círculos perfeitos que cada parte do sistema hegeliano ao mesmo tempo que estão completos em si mesmos eles são correlacionados e ocorrem simultaneamente numa interação recíproca – no próximo tópico veremos o que tal posição-de-fundo elabora como temporalidade e qual o modelo de história que acompanha tal temporalidade. Porém, temos aqui aquela visão do todo em um só instante – de maneira qualitativa – onde se está assegurado a passagem de um conteúdo a outro, independente de qual seja. E este todo está no sujeito, é o próprio sujeito, sendo este o seu *lugar*, assim, os indivíduos singulares, que estão em interação com o todo, completamente imanentes a esse todo, também são parte do incondicionado, detém o incondicionado em si, como formula Hegel já no prefácio da *Fenomenologia*: “o indivíduo é a forma absoluta, isso é, a certeza imediata de si mesmo, e assim é o ser incondicionado, se preferem a expressão.” (HEGEL, 2014, p. 37 Grifos nossos) Percebe-se aqui, seguindo o que apresentamos no capítulo anterior, como a pergunta pela existência (*Dasein*) não pode surgir em tal posição-de-fundo, como Heidegger bem percebeu, ela teve que permanecer um questionamento esquecido como uma parte menor de um todo que realmente importa ser questionado, um finito completamente determinado e suprasumido pelo infinito. Na primeira página da *Fenomenologia* já aparece tal impossibilidade: “Além do que, *por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade - que em si inclui o particular*” (HEGEL, 2014, p. 23) No interior deste pensamento, o devir de si mesmo só pode acontecer numa reflexão sobre si do próprio absoluto, conceituar a si é liberdade, é *causa sui*:

O espírito suprasumiu em si a relatividade da oposição do sujeito com o objeto, não mais relativa, não mais como algo relacionado, mas ao mesmo tempo possibilitando a relatividade, ele é o *absoluto*. (...) O espírito como saber de si é a essência da razão, este em sua essência o absoluto. Lógica como ciência do λόγος [é] a ciência do absoluto. Como tal, a ciência deve ela mesma ser absoluta; ou seja, a lógica não é a ciência sobre a razão que fica fora da razão; mas porque a razão é o saber de si absoluto do espírito, a lógica não é outra coisa que o eterno devir desse saber de si.

finito, atividade prática e teórica são simultâneas e recíprocas, ao mesmo tempo que o Eu finito põe a finitude esta põe o eu finito. Portanto o recurso conceitual ao infinito e a dependência deste não permite que a filosofia fichteana seja uma filosofia que radicaliza a finitude modo como estamos argumentando que Heidegger faz.

⁵¹⁷ Frisando que aqui estamos tratando apenas do Schelling da filosofia da natureza, que exerce influência em Hegel, o Schelling tardio da filosofia da mitologia e da filosofia positiva – que podemos indicar como início desta nova posição o *Escrito sobre a essência da liberdade humana*, tão importante à Heidegger - cujo um dos objetivos é justamente a superação da filosofia hegeliana é um evento diferente, por sinal muito próximo à Heidegger em alguns pontos, mas que não iremos investigar aqui. Uma boa apresentação do Schelling tardio e de sua confrontação com Hegel está no artigo de Markus Gabriel *O ser mitológico da reflexão – ensaio sobre Hegel Schelling e a contingência da necessidade* do livro já supracitado com Zizek. Cf (GABRIEL, 2012, p. 29-166)

Esse simples conceituar é o trazer de si mesmo à si mesmo e por si mesmo manter-se, que não perde a si, e não é vinculado ao estranho (*Fremdes*). *Conceituar a si é liberdade*. Ela é a própria essência lógica do conceito. Lógica como ciência do pensamento conceituante deve ter vistas a compreender essa essência do conceito. Nessa lógica o conceito dos conceitos é um outro – elevado – o supremo, pois equivale a consciência de si absoluta. (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 290-291)⁵¹⁸

Seguindo esses pressupostos e esse histórico, podemos ver mais precisamente como o idealismo alemão na sua figura máxima, Hegel – seguindo a interpretação de Heidegger – é onto-teo-logia, a consumação das abordagens antigas e dos motivos modernos, o *Θεός* (*Théos*, *Summun ens*) é lógica. Antes de passarmos para o próximo tópico, explicitaremos de maneira melhor essa ligação e qual a sua relação com o método matemático. Sendo o espírito absoluto o elemento que tudo contém, o incondicionado, ele é toda realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Como já apresentado anteriormente, a *Fenomenologia* hegeliana leva como mote alcançar a Coisa mesma, isso é o pensar não é mais distinto da coisa, da realidade – a substância é sujeito, subjetividade. Assim seguindo o apresentado antes, a lógica especulativa não seria igual a lógica forma em que a proposição substância + acidentes é estática, isso é, vista de fora por um ser pensante que posiciona o sujeito enquanto ponto fixo e adiciona seus predicados, mas é uma proposição especulativa de uma lógica imanente, não mais tendo alguém exterior que realiza a ligação entre sujeito e predicado, portanto, onde a substância se realiza nos seus acidentes, de modo que o que é predicado vira o substancial e realiza o sujeito: “O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma.” (HEGEL, 2014, p. 59) Esta é a passagem da forma para o conteúdo, onde o sujeito se determina no predicado e este é o devir da própria substância enquanto sujeito: “Tendo começado do sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que - enquanto o predicado é antes a substância - o sujeito passou para o predicado, e por isso foi

⁵¹⁸ No original: Der Geist hat sich über die Relativität des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erhoben; nicht mehr relativ, nicht mehr etwas Beziehungsweise, aber zugleich Ermöglichung der Relativität, ist er das Absolute (...) Der Geist als Sichwissen ist das Wesen der Vernunft, diese in ihrem Wesen das Absolute. Logik als Wissenschaft vom λόγος [ist] die Wissenschaft vom Absoluten. Als solche Wissenschaft muß sie selbst absolut sein; d.h. die Logik ist nicht die außerhalb der Vernunft stehende Wissenschaft über diese; sondern weil Vernunft das absolute Sichwissen des Geistes, ist die Logik nichts anderes als das ewige Werden dieses Sichwissens. Dieses Sich schlechthin begreifen ist das Sich selbst zu sich selbst bringen und -bei sich selbst halten, das Sich nicht verlieren, nicht Gebundensein an Fremdes. Sich selbst begreifen ist Freiheit. Sie ist das eigentliche logische Wesen des Begriffes. Logik als Wissenschaft vom begreifen d en Denken muß im Hinblick auf dieses Wesen des Begriffes verstanden werden. Der Begriff des Begriffes ist in dieser Logik ein anderer — höherer — der höchste, weil gleichbedeutend mit absolutem Selbstbewußtsein.

suprassumido.” (HEGEL, 201, p. 59)⁵¹⁹ Portanto, aquela dinâmica da medida em-si do objeto e o para-si do sujeito realiza essa proposição especulativa; o suposto objeto verdadeiro (em-si, sujeito fixo, atividade ideal) posto como medida pela consciência (sujeito, eu que-sabe) se depara na experiência com o conteúdo, o objeto efetivo (para-si, atividade real), o predicado, que a consciência realiza a ligação, porém, neste choque (*Anstoß*) se perde no predicado (objeto para-si) e encontra nele a própria substância que suprassume o sujeito negativo⁵²⁰ formal do início (o em-si) realizando o devir do saber – sujeito vazio que todavia deve ser posto no início como o universal que se determina em seus conteúdos, sendo os conteúdos os acidentes desse sujeito e não aleatoriedades, quando se passa aos acidentes, porém, encontra neles a verdade da substância que no início era o ideal vazio sem conteúdo. Assim, a própria consciência percebe-se como sendo o mediador interno desse devir, que inicialmente posiciona o objeto fora dela como verdadeiro, mas que no choque com o objeto efetivo, percebe que o processo todo era interno a ela, que como o verdadeiro sujeito do processo sustentou e estabeleceu a ligação entre a substância (em-si) e os acidentes (para-si), passando de um para o outro, portanto, a substância também é sujeito (consciência). Essa lógica especulativa do espírito absoluto, portanto, diferente da lógica formal, apresenta um modelo de pensamento em que o pensar é a coisa mesma sem postular essa imanência dogmaticamente, mas apresentar essa imanência na sua constituição interna – foi o que frisamos constantemente quando falamos sobre a junção de princípio de identidade com princípio do fundamento.

⁵¹⁹ Vale a pena citar a explicação completa: “O sujeito, que implementa seu conteúdo, deixa de passar além dele, e não pode ter mais outros predicados e acidentes. Inversamente, a dispersão do conteúdo é, por isso, reunida sob o Si: o conteúdo não é o universal que, livre do sujeito, pudesse convir a muitos. (...) Aliás, o sujeito é, de início, posto como o Si fixo e objetivo, donde o movimento necessário passa à variedade das determinações ou dos predicados. Aqui entra, no lugar daquele sujeito, o próprio Eu que-sabe - vínculo dos predicados com o sujeito que é seu suporte. Mas enquanto o primeiro sujeito entra nas determinações mesmas e é sua alma, o segundo sujeito - isto é, o Eu que-sabe - encontra ainda no predicado aquele primeiro sujeito, quando julgava já ter liquidado com ele, e queria retornar a si mesmo para além dele. Em vez de ser o agente no movimento do predicado - como o raciocinar sobre qual predicado deve ser atribuído ao sujeito - deve, antes, haver-se com o Si do conteúdo; não deve ser para si, mas em união com ele. Formalmente pode exprimir-se assim o que foi dito: a natureza do juízo e da proposição em geral - que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado - é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque na relação sujeito-predicado. (...) Assim também, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição; mas antes, sua unidade deve surgir como uma harmonia. (...) Ou seja: o próprio predicado sendo expresso como um sujeito, como o ser, como a essência que esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra também o sujeito imediatamente no predicado. Então, o pensar está ainda nas profundezas do conteúdo, ou, ao menos, tem presente a exigência de nele se aprofundar; em lugar de manter a livre posição do raciocinar que no predicado vai para si mesmo.” (HEGEL, 2014, p. 60,61)

⁵²⁰ “O predicado é sua implementação e seu significado; *só nesse fim o começo vazio* (sujeito) se torna um saber efetivo.” (HEGEL, 2014, p. 39)

Ora, Heidegger aponta como a determinação que ocorre no predicado na metafísica clássica é uma determinação que vai dando realidade ao sujeito, ela pertencente à coisa, a *res*: “A determinação que se atribui ao sujeito de modo verdadeiro chama-se *realitas*, realidade; na determinação, portanto, entende-se algo que pertence à essência da *res*, da coisa, que constitui positivamente seu conteúdo de coisa.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 78) Vemos aqui como o pensamento de Hegel - nesta dinâmica explicitada da lógica especulativa entre sujeito e predicado - é esse pensar que vai se determinando até alcançar a própria Coisa mesma, isso é, não ser distinto da *realitas* - que só no processo de seu conhecer e de sua determinação (de si mesma) se reconhece como sendo a própria realidade, mas não a realidade exterior extática, mas a realidade conceituada pelo trabalho do negativo, a realidade-efetiva (*Wirklichkeit*). O espírito absoluto, então, é o *Θεός* que contém toda a realidade em si, e é própria lógica, que se realiza num pensamento que é onto-teo-logia. Se formos seguir o que Heidegger disse sobre o método matemático, vemos como essa filosofia expressa a plena realização desse método, onde do início vazio e simples de uma identidade formal $A=A$ pode-se determinar a totalidade do que existe. Assim, o espírito absoluto é aquele *intuitus originarius*, o ato originário da criação que contém o todo sobre si sem sucessão, em um eterno presente - o infinito - que é a medida ideal pressuposta pelo pensar que se determina pela lógica⁵²¹ que agora retorna e se consoma através de Hegel. “A metafísica como ciência do ser do sendo é “lógica”, e esta lógica é lógica “do” absoluto, isto é, de Deus. Um genitivo deliberadamente ambíguo! Não apenas um *genitivus objectivus*: exposição de Deus, mas *genitivus subjectivus*-, a essência de Deus, tal como Ele é, em ser e ao ser espírito absoluto.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 90)⁵²² Podemos ver como tal pensamento, então, expressa aquela vontade de saber que é a vontade de controle, um pensamento que detém e incorpora tudo o que há sobre a sua medida, a medida calculadora da identidade absoluta. Um pensar que tudo calcula de um absoluto que tudo põe (*Stellen*), que mais tarde Heidegger irá formular como a essência da época contemporânea, um pensamento técnico que pretende controlar o fundamento abissal do ser, a com-posição (*Ge-stell*) que se realiza como maquinação.⁵²³ Como indica Heidegger nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, e aqui talvez seja a expressão máxima disso, se

⁵²¹ Como explicitamos anteriormente no tópico 1.3

⁵²² “A lógica é o sistema da consciência absoluta de si mesmo de Deus; ela, em sua essência, depende e se funda em Deus. A metafísica de Hegel é lógica no sentido de teo-lógica.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 90)

⁵²³ Hoje pode-se ver como expressão desta maquinação hoje o “algoritmo” e a inteligência artificial, um pensar que calcula uma imensa quantidade de dados, que pretende saber tudo o que há e nos subjugua sobre sua medida. Quando estamos na internet somos todos predicados servindo ao algoritmo e o alimentando com informações.

trata de pensar tudo no horizonte da produção, isso é, estabelecendo tudo como criatura de um ente criador e produtor de si e da multiplicidade dos entes:

A determinação da metafísica como ciência do absoluto é, primeiro, não caber no superior motivo de emprego de questões filosóficas, como são por Fichte e Schelling trazidos a luz. A doutrina da ciência de Fichte procura o saber absoluto e quer superar a relatividade da filosofia transcendental kantiana no Eu absoluto. A filosofia da natureza de Schelling reconhece, que o não-Eu, como já o nome diz, para Fichte, não tem poder independente, e assim ele tenta o contrário, primeiro fundamentar os relativos (os relata) da relação sujeito-objeto na natureza, até que então Schelling mesmo avança pelo menos para ideia formal dessa identidade, o Eu e o não-Eu (inteligência e natureza) unificados. Ao mesmo tempo, para Schelling essa identidade absoluta é sempre só negativa – como o nem...nem... do Eu e não-Eu –, tornam-se para Hegel positiva: *O absoluto como espírito e razão, a realidade efetiva do efetivo e por isso o supremo e primeiro efetivamente real – ente – ens realissimum, que – toda realidade, as entidades em si unificadas – é o possibilitador do efetivo*. Por isso a metafísica como lógica da razão absoluta torna-se teologia especulativa, como Hegel expressamente a nomeia na Enciclopédia. Assim, [é] através de uma figura elevada e cientificamente formada que um motivo essencial da metafísica ocidental é trazido para validade – a constituição cristã do ente [como] ens creatum – increatum. (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 294-295) Grifos nossos⁵²⁴

Dentro deste pensar que tudo determina, tudo vira *res* (Coisa mesma, *Sache*), realidade efetiva (*realitas*, *Wirklichkeit*) e o lugar da existência (*Dasein*) passa a ser dentro desta *res*: “compreende-se a *existentia*, em princípio, no âmbito e com os recursos da *essentia*, *determinatio*, *praedicatio*, *dictio*. Em si mesma, a *existentia* é uma *realitas*.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 78) Neste pensamento que tudo determina, devemos olhar para o determinador, pois nele está o pressuposto que serve de base para todo o pensamento funcionar. Já indicamos como o absoluto depende da identidade formal, mas também como parte essencial deste modelo de pensar ele também depende da infinitude, como uma instância anterior em que recai toda determinação. Vimos como já partir de Fichte, se pode ver que as duas coisas andam juntas, isso é, o pensar da identidade as últimas consequências leva a um pensar que

⁵²⁴ No original: Die Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft vom Absoluten ist zunächst herausgewachsen aus der überlegenen Verarbeitung der Motive philosophischen Fragens, wie sie bei Fichte und Schelling ans Licht kommen. Fichtes Wissenschaftslehre sucht das absolute Wissen und will im absoluten Ich die Relativität der Kantischen Transzendentalphilosophie überwinden. Schellings Naturphilosophie erkennt, daß das Nicht-Ich, wie schon der Name sagt, bei Fichte keine eigenständige Macht hat, und so versucht er zunächst umgekehrt, die Relata der Subjekt-Objekt-Beziehung in die Natur zu gründen, bis Schelling selbst dann mindestens zur formalen Idee derjenigen Identität vordringt, die Ich und NichtIch (Intelligenz und Natur) einigt. Während bei Schelling diese absolute Identität immer nur negativ [ist] — als das Weder-Noch von ich und Nicht-Ich — [wird sie] bei Hegel positiv: das Absolute als Geist und Vernunft, die Wirklichkeit des Wirklichen und damit das höchste und erste Wirkliche - Seiende — ens realissimum, das — alle Realitäten, Wesenheiten in sich einigend — die Ermöglichung des Wirklichen ist. Damit [ist] die Metaphysik als Logik der absoluten Vernunft zur spekulativen Theologie geworden, als welche sie Hegel ausdrücklich in der Enzyklopädie nimmt. So [ist] in erhöhter und wissenschaftlich durchgebildeter Gestalt ein wesentliches Motiv der abendländischen Metaphysik zur Geltung gebracht — die christliche Auffassung des Seienden [als] ens creaturri — increatum.

postula a infinitude pois a identidade nunca se realiza plenamente. O transcendental imanentizado ao sujeito e abriu a possibilidade de se filosofar, após a crítica kantiana, a partir do infinito novamente. *E quando estamos na parousia do infinito, não há nada mais que o pensamento não possa habitar, através do logos estamos em toda parte em casa.* Agora é hora de questionarmos, como faz Heidegger, o que é este infinito? No fragmento 147 das *Contribuições* Heidegger diz: “*se o seer é estabelecido como infinito, então ele é precisamente determinado. Se ele for estabelecido como finito, então sua a-bissalidade é afirmada.*” Pois o in-finito não pode ser visado como o que flui sem fim, apenas se espalhando, mas precisa ser pensado como *o círculo fechado!*” (HEIDEGGER, 2015, p. 264 Grifos nossos) No segundo capítulo do primeiro livro da grande lógica, a doutrina do ser, Hegel apresenta duas maneiras distintas que o pensamento articula a infinitude, o infinito negativo e o afirmativo - tal passagem é bem conhecida e debatida na literatura *trata-se do debate da distinção entre a boa infinitude e a má infinitude.* Diz Hegel sobre o mau infinito: “*Se é dito o que é o infinito, a saber, a negação do finito, então o próprio finito é também enunciado; ele não pode ser dispensado da determinação do infinito. (...) O infinito assim posto, é um dos dois; mas como apenas um dos dois ele é mesmo finito, ele não é o todo (...) é, assim, o infinito finito. Estão presentes apenas dois finitos.*” (HEGEL, 2016, p. 148-149 Grifos nossos) Sem necessidade de adentrar nos detalhes,⁵²⁵ em resumo, se o infinito é posto apenas como negação do finito, ele depende deste para sua determinação, sendo, portanto, um falso infinito, pois precisa do finito para negando-o se afirmar, como diz Hegel, se trata na verdade de uma relação entre dois finitos – porém, não uma relação entre dois finitos tal qual é a relação entre *Dasein* e o ser. Por sua vez, o bom infinito: “*Na medida em que ambos, o finito e o infinito, são, eles mesmos momentos do progresso, eles têm em comum o fato de ser o finito e, na medida em que eles têm igualmente em comum o fato de estarem negados nele e no resultado, esse resultado, como negação daquela finitude de ambos, chama-se, em verdade, infinito*” (HEGEL, 2016, p. 153 Grifos nossos) O bom infinito é aquele que não se determina apenas como um além vazio do finito, nessa determinação ele permanece dependente do finito,⁵²⁶ o

⁵²⁵ A questão é que na dinâmica de negação da negação que o mau infinito representa, ela retorna à finitude, sendo o infinito rebaixado ao finito, um infinito finitizado. Porém o finito também não se afirma, ele apenas é enquanto negação do infinito e negação de si mesmo. Em suma, ambas as supressões, que ocorrem no finito e no infinito permanecem dois momentos externos e não são postos como unidade – o pensamento precisa fazer os dois momentos e não consegue relacioná-los, trata-se da infinitude do entendimento, que não se elevou a unidade da razão. Para observar toda essa dinâmica de supressão que o mau infinito ver: Cf. (HEGEL, 2016, p. 142-155)

⁵²⁶ Como diz Hegel: “*Também o infinito tem o duplo sentido (a dupla negação em si) de ser um daqueles dois momentos – assim ele é o mau infinito – e de ser o infinito, no qual aqueles dois, ele mesmo e seu outro, são apenas momentos.*” (HEGEL, 2016, p. 153) Grifos e parênteses nossos.

que ambos (finito e infinito) nessa determinação recíproca tem em comum é a suprassunção de si mesmos, no resultado dessa suprassunção recíproca tem de existir um todo que se afirma negando ambas as suprassunções, e que as possibilita, esse é o bom infinito. O bom infinito é o infinito afirmativo – que se afirma através da negação da determinação recíproca de finitude e má infinitude - ele não depende mais do outro, mas incorpora toda alteridade nele. Nesse sentido, ele é o verdadeiro devir entre finitude e infinitude, habitando a finitude, pois ele depende do resultado em que ela suprasume a si mesma, mas ao mesmo tempo não dependendo dela para se determinar: “Ser o processo em que ele se rebaixa, ser apenas uma de suas determinações, ser contraposto ao finito e, com isso, ser, ele mesmo, apenas um dos finitos e, [por outro lado], ele é suprassumir essa sua diferença de si mesmo em direção a afirmação de si e ele é ser, através dessa mediação, como infinito verdadeiro.” (HEGEL, 2016, p. 153-154 Grifos nossos) Essa é a universalidade concreta, a infinitude que corre em cada finitude e a determina - e não apenas uma universalidade vazia (o mau infinito) que apareceria enquanto além – o infinito (Ideia, conceito, *logos*) é o real:

A imagem do progresso para o infinito é a linha direta; o infinito [é] apenas em ambos os limites dela e é sempre apenas onde ela – e ela é ser aí – não é e vai além para esse seu não ser aí, (...) *como infinitude verdadeira, recurvada dentro de si, sua imagem se torna o círculo, a linha que atingiu a si, que está concluída e inteiramente presente, sem ponto de início e sem fim. A infinitude verdadeira, assim, em geral, como ser aí que está posto como afirmativo frente à negação abstrata (o mau infinito) é a realidade em sentido superior à anteriormente determinada como simples; aqui ela obteve o conteúdo concreto. Não é o finito o real, mas o infinito. Assim, a realidade é determinada ulteriormente como a essência, o conceito, a Idea etc.* (HEGEL, 2016, p. 155)⁵²⁷ Grifos, negrito e parênteses nossos.

⁵²⁷ Nota-se aqui a inversão, característica da dialética, das categorias tradicionais. Casualmente se relacionaria o infinito com o ideal e o finito com o real, assim como a ideia e o conceito com o ideal e a coisa com o real. Hegel inverte mostra que no movimento dialético essas categorias se invertem, a realidade efetiva (o real) é a ideia (e o conceito) e o ideal, são as ilusões transcendentais de uma verdade (coisa) além – o mau infinito, por exemplo, ou na *Fenomenologia* o em-si posto pela consciência – da imanência efetivamente real (do absoluto), a qual a ideia habita e que se mostra como sendo o próprio movimento do conceito. Essa ideia é bastante explorada pela literatura principalmente nos filósofos que tratam da ideologia, pois essa verdade além da consciência e estranha/alienada (*Entfremdung*) a ela – que é posta por ela enquanto estranha - na verdade faz parte do processo da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), ou seja, nossas ilusões, nossas ideologias, habitam e constroem a realidade que vivemos, são imanentes a ela, sendo uma parte finita e ideal do processo real de desenvolvimento do conceito, do absoluto. Heidegger demonstra bem como ocorre essa inversão opera na *Fenomenologia* no capítulo mais difícil dela, sobre a Força e entendimento, onde primeiramente aparece a consciência que o suprassensível é um além do fenômeno, que dita suas leis de maneira estática, sendo essa lei idêntica a si mesma, além da mudança que ocorre no lado do fenômeno. Essa concepção se mostra insuficiente pois nenhuma lei una e estática da conta da multiplicidade de fenômenos, precisando-se sempre de várias leis para dar conta do fenômeno, assim a própria lei se mostra como dependente do fenômeno, portanto passível de mudança, e o fenômeno, por sua vez, vira identidade à lei na sua desigualdade consigo mesma, pois ambas comportam desigualdade e mudança, se igualando nessa condição: “Mas este igual (a lei) torna-se agora desigual, isto é, o desigual de si mesmo, a força. Mas a aparência, o desigual, torna-se como a lei, desigual consigo mesma, isto é, igual a ela.” (HEIDEGGER, GA32, p. 179) Assim, o verdadeiro suprassensível aparece como o oposto do primeiro - o “falso, mau suprassensível” – onde o mundo das leis é o mundo que comporta mudança em si, e a aparência é apenas identidade com esse mundo, portanto, estabilidade: “Em comparação com

Dessa forma, podemos ver que Heidegger tem um ponto no fragmento supracitado, o pensamento hegeliano – e não só ele mas todo o idealismo alemão e sua posição fundamental – depende e usa o infinito como o determinador de tudo, neste sentido ele é determinado, é um todo que é círculo fechado - pensado enquanto Coisa, substância, a totalidade é referida no modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*). Heidegger nos atenta que ao tentar alcançar a totalidade com o pensamento, invariavelmente se corre o risco de coisifica-la – e não é esse o mote da especulação do idealismo? O pensamento refletir plenamente a Coisa? realizando desta forma a identidade desta grande Coisa que é o absoluto $A=A$ – perdendo a abissalidade que lhe é própria. Assim, pensar o infinito como fundamento pois ele supostamente seria indeterminado, na verdade - numa ironia quase dialética - se mostra o contrário do que se pretendeu, pois o infinito passa a ser recurso determinador e tranquilizador, determinando a si mesmo nesse processo – em suma, o *Summun ens*. Retornando ao que alcançamos no capítulo anterior, vimos como a partir de sua interpretação de Kant, Heidegger alcança um pensar que postula a finitude de maneira positiva, isso é, sem depender do infinito enquanto seu determinador.⁵²⁸ Para realmente pensar a indeterminação, deve-se pensar a finitude radicalmente - isso é, sem relação com algo que a ultrapassa e a determina - pois, como vimos anteriormente, *o finito sim é a plena indeterminação, pois sem limite determinado, o limite permanece uma possibilidade sua – e não uma efetividade real atualizada (em ato) da totalidade universal*. O pensamento que habita e afirma a finitude é o pensamento que afirma a abissalidade do fundamento. É nesse sentido que a relação co-originária de apropriação recíproca entre ser e *Dasein* é totalmente distinta da determinação recíproca do finito e mal

o que surgiu como a primeira verdade do entendimento, agora tudo está invertido: O desigual, a aparência, é o igual, o igual, a lei, é desigual (mudança).” (HEIDEGGER, GA 32, p. 179) Pode-se perceber como é o mesmo movimento da lógica na parte sobre o infinito - pois o suprassensível é o infinito - mas no âmbito da *Fenomenologia*, da consciência e sua relação com o objeto. O suprassensível como além estático se mostra apenas como uma ilusão ideal – muito desejada pelos cientistas mais ingênuos, poderíamos dizer, sua ideologia – do real suprassensível, das leis que verdadeiramente habitam as coisas, sendo o interior delas. Sobre esse tópico importante e difícil, ver, além da parte do seminário de Heidegger sobre o tema, o elucidador artigo de Gadamer O mundo às avessas, que articula esse tema no mesmo sentido de Heidegger, mas de maneira mais clara. Cf. (HEIDEGGER, GA 32, p. 140-184), (GADAMER, 2012, p. 47-69)

No original: Dieses Gleiche aber wird jetzt ungleich, und zwar das Ungleiche seiner selbst, die Kraft. Das Ungleiche aber, die Erscheinung, wird als Gesetz ihln selbst ungleich, d. h. ihm gleich. (...) Im Vergleich zu dem, was sich als erste Wahrheit des Verstandes ergeben hat, ist jetzt alles verkehrt: Das Ungleiche, die Erscheinung, ist gleich, das Gleiche, das Gesetz, ist ungleich (Wechsel).

⁵²⁸ Em *A essência da liberdade humana*, Heidegger afirma essa necessidade de investigar a finitude positivamente, para além de determina-la pela sua limitação externa, aquilo que ela não alcança, mas em sua serenidade interna: “É preciso trazer à luz a finitude do homem para além da mera finitude de seu conhecimento, É preciso deixar que essa finitude se mostre; não para constatar que e onde estão os limites, onde a coisa chega ao fim, onde tudo cessa, onde se abre o não-seguir-além, mas para despertar a serenidade e a contenção interna, com a qual e na qual o essencial se inicia e a partir da qual apenas ele subsiste em seu tempo.” (HEIDEGGER, 2012c, p. 274)

infinito – que para o pensamento hegeliano permaneceria um pensar entre dois finitos – *pois ela não é uma relação recíproca que visa determinar seus elementos, mas é uma relação possibilitadora deles. A relação não é de determinação recíproca, mas antes de possibilitação recíproca*. Isso só pode ser formulado quando não se pensa mais um além da finitude - da possibilitação, da indeterminação - por isso ambos (*Dasein* e ser) são finitos e dependentes⁵²⁹ um do outro, não se bastando por si mesmos – tal qual um infinito afirmativo se basta, habitando e determinando tudo que ele contém. Seguindo este raciocínio, podemos ver como o idealismo alemão e a posição-de-fundo que ele expressa não pensa a finitude por si, mas só consegue pensá-la subjugada sob a universalidade do logos infinito, seu pressuposto. Sendo assim, *o pensamento hegeliano permanece preso à uma má finitude* – assim como todo pensar que se estabelece a partir da *parousia* do infinito. *Propomos que Heidegger quer inverter essa ordem, pensando antes uma finitude que não dependa de pressuposto, isso é, de uma negação que a postule, mas que afirme a si, afirmando suas próprias possibilidades, uma boa finitude:*

Mas - dir-se-ia - o debate com Hegel assim exposto não é um problema supérfluo? Na verdade, ele expulsou a finitude da filosofia no sentido de que a suprassumiu, isto é, superou-a colocando-a no seu *lugar* correto. Certamente; A única questão que permanece é se a finitude, tal como era dominante na filosofia antes de Hegel, era a real *finitude originária* que foi empregada na filosofia, *ou apenas uma finitude incidental que foi inevitavelmente trazida consigo. Deve-se perguntar se o próprio infinito de Hegel não surgiu dessa finitude casual para depois esgotá-lo.* (HEIDEGGER, GA32, p. 55)⁵³⁰

Explicitamos a posição-de-fundo imanentista, como ela se desenvolve a partir da apropriação que o idealismo alemão faz da filosofia de Kant. Também apontamos como, aos olhos de Heidegger, essa apropriação, na verdade, perdeu tudo que tinha de autêntico na filosofia kantiana, retornando e fundando de forma ainda mais radical – pois fundamentada com a sofisticação da filosofia crítica - a metafísica do *Summun ens*.⁵³¹ Mostramos como a

⁵²⁹ Dependentes no sentido de possibilitantes, ambos têm a condição de sua possibilitação no outro. Portanto, antes se afirma a possibilidade, e como consequência se tem a necessidade recíproca de ambos, e não o contrário.

⁵³⁰ No original: Aber - möchte man sagen - ist die so angesetzte Auseinandersetzung mit Hegel nicht ein überflüssiges Problem? Er hat doch gerade die Endlichkeit aus der Philosophie ausgetrieben, und zwar in dem Sinne, daß er sie aufhob, also überwand, indem er sie ins Recht setzte. Gewiß; nur bleibt die Frage, ob die Endlichkeit, wie sie in der Philosophie vor Hegel bestimmend war, die ursprüngliche und wirklich in der Philosophie eingesetzte Endlichkeit war, oder nur eine beiläufige und zwangsläufig mitgenommene. Es muß gefragt werden, ob nicht gerade Hegels Unendlichkeit selbst dieser beiläufigen Endlichkeit entsprang, um sie dann rückgreifend aufzuzehren.

⁵³¹ “No entanto, entre o que perseguimos e Hegel está Kant e sua crítica, justamente desta metafísica. Não obstante, mesmo a crítica kantiana da metafísica se acha sob o domínio daqueles poderes, por mais que se transforme o passado na dependência da metafísica. Assim, não é de se admirar que logo após a crítica de Kant surja um novo *elã* para toda a metafísica, *elã* este que levou ambos os poderes decisivos para seu máximo

filosofia hegeliana se constituiu como lógica especulativa do ente supremo - podendo denominá-la propriamente onto-teo-logia – e como essa lógica realiza a junção dos princípios de identidade (que tinha prevalência na lógica formal) e princípio do fundamento (que tinha prevalência na lógica transcendental) sendo uma lógica ao mesmo tempo sintética e (sobretudo) analítica. Agora que explicitamos o método matemático, e sua dependência do ego, do Eu, como fundamento,⁵³² podemos complementar esse diagnóstico e denominar a filosofia hegeliana como onto-teo-ego-lógica: “A questão do ser *como um todo* é onto-teo-ego-lógica (...) para Hegel, o absoluto – isso é, o “verdadeiramente existente, a verdade - é o espírito. O espírito é o saber, λόγος; o espírito é eu, ego; o espírito é Deus; Θεός e o espírito é a realidade efetiva, o ente supremo, ὄν. (HEIDEGGER, GA32, p. 183)⁵³³ O princípio de não contradição foi invalidado em sua rigorosidade formal, e a contradição interna se mostrou como o motor da identidade reflexiva do absoluto. Porém, mostraremos como de outra forma essa lógica e a filosofia hegeliana é a mais plena realização do princípio de não contradição, no que diz respeito ao pensamento das modalidades. Essa lógica apareceu como a forma mais perfeita do que Heidegger diagnosticou como método matemático, porém, o que dará início ao nosso próximo tópico é o modo como esse método “não leva a filosofia de volta para si mesma, para seu fundo e seu chão, mas a distância mais ainda do questionamento *da questão fundamental*.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 54). Por fim, veremos no próximo tópico qual o modelo de temporalidade adequado a essa filosofia da infinitude, como ela pensa a história e qual temporalidade ela leva como pressuposto. Conjuntamente com a investigação da temporalidade, terminaremos o assunto começado no primeiro capítulo e continuado neste tópico, pois ficará claro também o modo como essa posição-de-fundo propõe pensar a possibilidade e a relação entre possibilitação e tempo.

2.2 O tempo da eternidade: Possibilidade e rememoração

O método matemático nos mostra como toda filosofia do absoluto deve partir da certeza enquanto fundamento tranquilizador de toda contingência vindoura. Nesse sentido, na

desenvolvimento e, em parte, justamente com os meios e recursos que, pela primeira vez, Kant proporcionou com sua crítica.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 83-84)

⁵³² “Ao mesmo tempo, algo crucial torna-se visível: o ser é determinado logicamente, mas de tal forma que o lógico se essência como *Egológico*.” (HEIDEGGER, GA32, p. 182)

No original: Zugleich wird etwas Entscheidendes sichtbar: Das Sein bestimmt sich logisch, aber so, daß das Logische sich ausweist als das Egologische.

⁵³³ No original: Die Seinsfrage im Ganzen ist onto-theo-ego-logisch (...) für Hegel das Absolute - d. h. das "vahrhaft Seiende, die Wahrheit - der Geist ist. Der Geist ist Wissen, λόγος; der Geist ist Ich, ego; der Geist ist Gott, Θεός; und der Geist ist Wirklichkeit, das Seiende schlechthin, ὄν.

história do ser a modernidade inaugura um novo sentido geral para a verdade, a certeza. Porém, temos que ser justos com o idealismo alemão - e na sua confrontação Heidegger faz questão disso⁵³⁴ - e considerar que nestas filosofias a problemática da contingência e da possibilidade estavam em jogo.⁵³⁵ A questão que fica é nos perguntarmos qual o estatuto dessa contingência, e por conseguinte, da possibilitação, e a forma como ela é resolvida dentro do sistema. Veremos como estas questões se estabelecerão a partir da confrontação de Heidegger com o modelo de temporalidade hegeliano.

Vimos como a posição-de-fundo hegeliana leva a identidade de pensar e coisa às últimas consequências. A *parousia* do absoluto leva a construção do sistema que é a sua apresentação, ou seja, a apresentação do ente supremo. Nesse sentido, Heidegger aponta que a filosofia hegeliana é a consumação da pergunta diretriz da filosofia, *τί τό ov*, o que é o ente? Como é sabido desde os tempos antigos, tal questão se orienta não por um ente específico, mas pelo ser do ente, pela entidade em geral, pela totalidade. Portanto a filosofia que desde o início se coloca a partir do todo, do absoluto, é a filosofia que se coloca desde o início a altura desta questão, citando novamente: “*O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado, que só no fim é o que é na verdade.* Sua natureza consiste nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.” (HEGEL, 2014, p. 33 Grifos nossos). Gostaríamos de realçar duas características dessa posição-de-fundo: 1) Essa totalidade não está de maneira estática além dos particulares, mas ela só se configura em relação com eles, tal como Adorno coloca: “a filosofia hegeliana afirma que a verdade – no caso de Hegel, o sistema (...) *é a totalidade dinâmica* de todas as proposições que se engedram umas às outras por meio de sua relação contraditória.” (ADORNO, 2013, p. 83

⁵³⁴ Toda confrontação, como já dito, é uma maneira de honrar a filosofia anterior e repeti-la no que ela tem de essencial, isso é, no que ela deixa inquestionado a cada vez. Mas essa procura pelo inquestionado em cada filosofia não deve sobrepujar a própria proposta filosófica, ou seja, deve-se fazer o esforço para entender a filosofia nos seus próprios termos, sem reduzi-la a espantalhos, só assim se consegue propriamente investigar o seu inquestionado.

⁵³⁵ Tal como diz Heidegger em *Hegel e o problema da metafísica*: “*Mas essa certeza absoluta foi procurada, porque ela despertou o esforço, de medir e moldar o conhecimento metafísico de acordo com o ideal do conhecimento matemático.* Os dois motivos, que em Descartes despertaram – primazia do Eu, a consciência, diante do não-Eu e a ideia de certeza absoluta e ciência rigorosa –, acham novamente pelo caminho via Fichte em Hegel sua realização completa, assim, que a certeza absoluta não é outra coisa que a verdade absoluta – como o auto-conceituar do absoluto como unidade do Eu e não-Eu e sua respectiva [?] **possibilidade.**” (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 295) Grifos e negrito nossos

No original: Diese absolute Gewißheit aber wurde gesucht, weil das Streben wach geworden war, am Ideal der mathematischen Erkenntnis die metaphysische Erkenntnis zu messen und diese jener entsprechend zu gestalten. Beide Motive, die in Descartes erwachen — Vorrang des Ich, des Bewußtseins, vor dem Nichtich und die Idee der absoluten Gewißheit und strengen Wissenschaft —, finden wieder auf dem Weg über Fichte in Hegel die vollendete Verwirklichung, so daß die absolute Gewißheit nichts anderes ist als die absolute Wahrheit — als das Sichbegreifen des Absoluten als Einheit von Ich und Nichtich und deren jeweilige [?] Möglichkeit.

Grifos nossos); 2) Ao se colocar à partida em imanência (*parousia*) com o absoluto (o ser do ente) e ao pretender alcançar essa totalidade, a filosofia hegeliana tem de se configurar de maneira circular: “Portanto, *o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o começo é fim*, [...] o efetivo só é o mesmo que seu conceito.” (HEGEL, 2014, p. 34 Grifos e parênteses nossos) Essas duas características essenciais à posição fundamental imanentista, necessariamente trarão consequências a forma que a temporalidade é pensada.

Salvo melhor juízo, *Hegel e o problema da metafísica* (1930) é o primeiro texto – texto escrito para conferência pronunciada em Haia⁵³⁶ – onde Heidegger estabelece a distinção e faz a relação de maneira explícita entre a questão diretriz, que interroga em direção ao ente, e a questão fundamental, que interroga em direção ao ser. É interessante notar como essa articulação aparece num texto que anuncia uma confrontação necessária com a filosofia hegeliana, que aos seus olhos é uma confrontação com toda a tradição filosófica ocidental.⁵³⁷ Como comentamos no início do segundo capítulo, as duas perguntas estabelecem as duas posições-de-fundo possíveis da filosofia. A posição fundamental hegeliana se estabelece a partir da pergunta diretriz – em direção ao *Summun ens* absoluto – e tem como consequência de sua investigação, mesmo que implicitamente, um pensamento sobre a temporalidade. Para explicitação desta relação entre questão diretriz e tempo, e retomarmos os assuntos heideggerianos, citaremos uma parte da conferência:

E como foi respondida essa questão pela primeira vez de forma futuramente decisiva? O ser do ente e, portanto, caracteristicamente, o propriamente ente é *ovσία*, nós tendemos a “traduzir”: substância, sem, com isso, encontrar minimamente o verdadeiro sentido dessa resposta. Devemos falar: o ser do ente é *ovσία*, isso é, a *presença constante* de algo, em razão do que ocorrem todos os aparecimentos e desaparecimentos inconstantes (...) *A própria resposta dada, que o ser é ovσία, fica fora de questão, só é perguntado o que é a ovσία e como ela é detalhadamente determinada.* Sobre essa resposta *permanece-se fundamentalmente*, ou seja, a própria questão, da qual a resposta é dada, está fora de questão. Com razão? Nenhuma razão foi dada. *Mas não se deve questionar originariamente, por que ser significa presença constante?* Em que sentido e de onde é compreendido o ser dos entes, quando é conceituado desta forma? (...) Dito concretamente: *Se na antiguidade e a partir de então a essência do ser dos entes foi conceituada como substancialidade - esta pode ser sempre determinada – isto é, como presença constante, então nessa determinação do ser é levado em conta o tempo: Constante*

⁵³⁶ Disponível em anexo.

⁵³⁷ Como aponta Heidegger mais tarde nas Contribuições, Hegel é a filosofia mais completa da questão diretriz: “Para a questão diretriz, o ser do ente, a determinação da entidade (isto é, a indicação das “categorias” para a *ovσία*), é a resposta. Os diversos âmbitos do ente tomam-se importantes na história posterior pós-grega de maneiras diversas, o número e o tipo das categorias e de seu sistema mudam, *mas permanecem no essencial no interior desse ponto de partida, por mais que ele se assente imediatamente no λόγος como enunciado, ou, em consequência de determinadas transmutações, na consciência e no espírito absoluto.* A questão diretriz determina dos gregos até Nietzsche o mesmo modo da questão acerca do “ser”. *O exemplo mais distinto e maior dessa unicidade da tradição é a Lógica de Hegel.*” (HEIDEGGER, 2015, p. 78) Grifos e negrito nossos

é o “sempre”; presença é o presente: O “sempre” e a presença são caracteres determinados do tempo. Esta compreensão do ser desde o tempo ocorria, por assim dizer, *espontaneamente na antiguidade, como algo auto evidente, e a partir daí torna-se mais e mais auto evidente, tanto mais, que esta interpretação do ser que se liga fundamentalmente com o tempo não é de todo reconhecida como tal, ao contrário ela é mais e mais escondida, através do conceito de substância.* (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 299-300)⁵³⁸ Grifos e negrito nossos

Tal passagem não é nada de novo para o leitor de Heidegger, ela expressa a questão heideggeriana por excelência - sua intuição original como filósofo - a relação entre ser e tempo e o modo como ela se deu na tradição. Que ocorreu através da absolutização da compreensão de ser como subsistência, substância (*Vorhandenheit*), conjuntamente com a inquestionada presença que lhe serve como base, um modo do tempo que permanece implícito. A questão diretriz, portanto, ao ser colocada, já pressupõe a presença como seu fundamento, o que leva a confusão entre ser e ente. Portanto, em termos temporais, a filosofia hegeliana é uma explicitação da presença, explicitar o ente, a entidade em geral – aqui compreendida como substância – na sua totalidade é explicar temporalmente a presença e o modo como ela se manifesta. *Fenomenologia do espírito, nesse sentido, é fenomenologia da presença.*⁵³⁹ Vejamos como a pergunta diretriz corresponde a posição-de-fundo imanentista e só pode corresponder a ela, já que o desvelamento e a explicitação da presença devem se dar no interior da presença como seu *topos*. Para Heidegger, ao se dar conta da conexão entre a

⁵³⁸ No original: Und wie wird diese Frage in der ersten künftighin entscheidenden Gestalt beantwortet?3* Das Sein des Seienden und damit charakteristischerweise das eigentliche Seiende ist οὐσία; wir pflegen zu »übersetzen«: Substanz, ohne damit den echten Sinn dieser Antwort im geringsten zu treffen. Wir müssen sagen: Sein des Seienden ist οὐσία, d. h. die beständige Anwesenheit von etwas, auf deren Grunde alles unbeständige Vorkommen und Verschwinden geschieht. (...) Die gefallene Antwort selbst, daß Sein οὐσία sei, bleibt außer Frage-, gefragt wird nur noch, was jeweils die οὐσία sei und wie sie näher zu bestimmen sei. Bei dieser Antwort bleibt es grund sätzlich, d. h. die Frage selbst, auf die geantwortet ist, steht außer Frage. Mit Recht? Ein Grund wird nicht angegeben. Aber muß nicht ursprünglicher gefragt werden, warum heißt Sein soviel wie beständige Anwesenheit? In welcher Hinsicht, von woher ist das Sein des Seienden verstanden, wenn es dergestalt begriffen wird? (...) Konkreter gesprochen: Wenn in der Antike und fortan das Wesen des Seins des Seienden begriffen wird als Substantialität — mag diese wie immer bestimmt sein —, d. h. als beständige Anwesenheit, so ist bei dieser Bestimmung des Seins der Hinblick genommen auf die Zeit: Beständig ist das »Immer«; Anwesenheit ist Gegenwart. Immer und Gegenwart sind bestimmte Charaktere der Zeit. Dieses Verstehen des Seins aus der Zeit erfolgt in der Antike gleichsam spontan, als etwas Selbstverständliches, und es wird fortan mehr und mehr selbstverständlich, so sehr, daß dieser der Interpretation des Seins zugrundeliegende Zusammenhang mit der Zeit gar nicht als solcher erkannt wird; im Gegenteil, [er wird] mehr und mehr verdeckt, gerade durch [den] Substanzbegriff.

⁵³⁹ A questão é que a primazia da presença permanece inquestionada, como diz Heidegger: “Como podemos mostrar, que em Hegel a questão fundamental está ausente? A prova disso é equivalente à prova de que 1. que para Hegel o ser é compreendido no mesmo sentido que na antiguidade, nomeadamente como uma presença constante; 2. que esta compreensão do ser não se torne um problema na direção da sua possibilidade interior (Ser e Tempo).” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 305)

No original: Wie läßt sich zeigen, daß bei Hegel die Grundfrage ausbleibt? Der Nachweis dafür ist gleichbedeutend mit dem Beweis, 1. daß für Hegel das Sein im selben Sinne verstanden wird wie in der Antike, nämlich als ständige Gegenwart; 2. daß dieses Seinsverständnis nicht zum Problem wird in Richtung auf seine innere Möglichkeit (Sein und Zeit).

questão diretriz e a temporalidade, aprofundamo-nos num questionamento mais fundamental, que inclusive serve de base para a questão diretriz, portanto, somente no aprofundamento e radicalização da questão diretriz, se desvela a questão fundamental que a possibilita: “Questionar a tradicional questão diretriz significa: *perguntar o τί το ov de forma originária*; significa perguntar sobre o *ser e o tempo*. — Esta é a questão fundamental *absoluta*? Isso não pode ser afirmado — nem sequer pode ser dito? porque *nunca* é absoluto! E é precisamente esta incerteza que torna o *filosofar* decisivo, ou seja, *a qualquer momento*! (*Por um instante*) *Finalizando!*” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 301)⁵⁴⁰ A questão diretriz se orienta para o absoluto, neste sentido, ela é a questão absoluta da filosofia, posta pelo filósofo que visa a completude desta. *Já a questão fundamental não pode ser a questão absoluta, pois ela é justamente a questão que possibilita uma abertura, a possibilitação da resolução/decisão - fechamento da abertura originária (Entschlossenheit) - momentânea da questão diretriz, podemos denominá-la a questão abissal da filosofia*. É nesse sentido que Heidegger diz que ela é a incerteza que torna o filosofar *decisivo*, isso é, que possibilita a *decisão* que modifica a compreensão de seer geral de cada época do seer, e torna o filosofar por *um instante finalizado*, ou seja, *resoluto* sobre o ser. Assim, a questão fundamental altera a concepção de fundamento na própria filosofia: “Com a radicalização (da questão diretriz em direção à fundamental) o conceito de fundamento muda!” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 302 Parênteses nossos)⁵⁴¹ E como viemos explicitando no primeiro capítulo, o fundamentar a que a questão fundamental visa é transcendência, portanto, a questão fundamental só pode corresponder a posição-de-fundo transcendentalista.⁵⁴² Nesse sentido, podemos acompanhar o raciocínio de

⁵⁴⁰ No original: Die überlieferte Leitfrage in Frage stellen, heißt: ursprünglicher das τί το ov fragen; heißt fragen nach Sein und Zeit. — Ist dieses die absolute Grundfrage? Das kann weder behauptet — noch überhaupt gesagt werden? weil nie absolut! Und gerade diese Ungewißheit das Pliilos[ophieren] entscheidende, d.h. jederzeit! (Augenblick) Verendlichende!

⁵⁴¹ No original: Mit Radikalisierung wandelt sich der Begriff des Grundes!

⁵⁴² Para retomar brevemente um assunto do capítulo anterior, nessa distinção de posições, a própria concepção de homem também se altera, pois só a posição transcendental pode realmente questioná-lo em seu modo de ser: “Pois Descartes não se depara com o ego sob a coerção da questão sobre a essência do ser nem mesmo da questão sobre o fundamento essencial desta essência - sobre o tempo - mas em seu questionamento ele é guiado principalmente pela preocupação, de um fundamento do saber absolutamente certo, isto é, do conhecimento filosófico em primeira linha - *fundamentum inconcussum et absolutum*. Esta preocupação com a certeza absoluta leva-o - e com razão ou não, agora não é discutido - ao ego cogito - sum; o “Eu” é encontrado e fundamentado como o ente absolutamente certo, mas isso significa, não foi perguntado sobre o ser específico deste ente enquanto sujeito e homem, e certamente não foi questionado, de que modo esta constituição específica do ser pertence a este ente, em geral como o ser dos entes pode e deve ser compreendido. **A primazia específica do sujeito (consciência) na filosofia moderna afasta a questão do ser humano exigida pela questão fundamental da metafísica.**” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 303-304) Grifos e negrito nossos

No original: Denn Descartes stößt auf das ego nicht unter dem Zwang der Frage nach dem Wesen des Seins und gar der Frage nach dem Wesensgrund dieses Wesens — nach der Zeit —, sondern er ist in seinem Fragen primär geleitet von der Sorge, ein absolut gewisses Fundament des Wissens, also der philosophischen Erkenntnis in erster Linie zu gewinnen — fundamentum inconcussum et absolutum. Diese Sorge um absolute Gewißheit führt

Heidegger nos fragmentos 37 e 38 das *Contribuições*, sobre a sigética, um dizer o silenciamento – advindos do abandono/esquecimento - do seer:

(Frag. 37) Nós nunca podemos dizer de maneira imediata o próprio seer, precisamente se ele é ressaltado no salto. Pois todo dizer vem do seer e fala à partir de sua verdade. *Toda palavra e, com isso, toda lógica se encontra sob o poder do seer. A essência da “lógica” (...) é, portanto, a sigética.* Nela se concebe também pela primeira vez a essência da linguagem. (...)

(Frag. 38) O discurso marcado pelo termo estrangeiro “sigética” na correspondência com a “lógica* (onto-logia) só é visado transitória e retrospectivamente e não aponta de maneira alguma para a busca por substituir a “lógica” (...) *Nunca podemos dizer imediatamente o seer (acontecimento apropriador), e, desse modo, também não podemos dizê-lo mediatamente no sentido da “lógica” intensificada da dialética.* Todo e qualquer dizer já fala a partir da verdade do seer e nunca pode saltar por cima de si mesmo imediatamente e aceder ao seer ele mesmo. ***O silenciamento tem leis mais elevadas do que toda e qualquer lógica.*** O silenciamento, porém, não é de maneira alguma uma a-lógica, algo que se mostra com maior razão como lógica e gostaria de ser como a lógica, só que não consegue. (...) ***Muito ao contrário, o silenciamento inclui a lógica da entidade, assim como a questão fundamental transforma em si a questão diretriz.*** O silenciamento emerge da origem essenciante da própria linguagem. *A experiência fundamental não é o enunciado, a sentença e, de acordo com isso, o princípio, seja ele “matemático” ou “dialético”, mas o manter-em-si da retenção contra o recusar-se hesitante na verdade (clareira do encobrimento) da indigência, da qual emerge a necessidade da decisão.* HEIDEGGER, 2015, p. 80, 81) Grifos, negrito e parênteses nossos

Podemos observar nesta citação como a posição-de-fundo transcendentalista, pretende incorporar a posição-de-fundo imanentista – como também veremos que será o caso em relação contrária, ou seja, a posição imanentista também se vê como incorporadora da posição-de-fundo transcendentalista, mas de um modo diverso⁵⁴³. De fato, se trata de um novo conceito de fundamentação, e isso significa que o modo como uma filosofia incorpora a outra é diverso, já que cada uma pensa a fundamentação de forma diversa. No capítulo anterior, quando entramos na discussão da origem das categorias do ente na filosofia, explicitamos o que ocorre na citação supracitada - mas num nível posterior. Lá explicitamos como as categorias surgem como articulações de sentido da compreensão de um modo de ser específico, e como esses modos de ser surgem da apropriação do seer pelo *Dasein* que os desvela na situação resoluta através da abertura proporcionada pela tonalidade afetiva

ihn - ob mit Recht oder nicht, sei jetzt unerörtert — auf das ego cogito — sum; das »Ich« wird als das schlechthin gewisse Seiende gefunden und zugrundegelegt; das heißt aber, es wird gerade nicht gefragt nach dem spezifischen Sein dieses Seienden qua Subjekt und Mensch, und es wird erst recht nicht gefragt, inwiefern zur spezifischen Seinsverfassung dieses Seienden es gehört, überhaupt dergleichen wie das Sein von Seiendem verstehen zu können und zu müssen. Die spezifische Vorrangstellung des Subjekts (Bewußtsein) in der neuzeitlichen Philosophie drängt gerade weg von der aus der metaphysischen Grundfrage geforderten Frage nach dem Menschen.

⁵⁴³ Veremos isso mais ao final deste tópico, quando trataremos brevemente de algumas críticas que Heidegger recebe dos filósofos hegelianos.

fundamental que lhe é co-originária – lá demos o exemplo do espanto que desvela o modo de ser da subsistência. O que ocorre aqui é análogo, mas num nível mais fundamental, pois se trata da apropriação mútua de *Dasein* e seer no acontecimento-apropriador (*Erignis*). Nesse contexto, a *Eigentlichkeit* não apenas desvela um modo de ser específico, mas altera a compreensão de ser em geral, isso é o nexó histórico universal que liga seer e *Dasein* - se trata daquela possibilidade da possibilidade, de que falamos no capítulo anterior – alterando a concepção de verdade e do homem, fundando uma nova época do seer. E como sentido de ser em geral, isso é, nexó universal de sentido de uma época do seer específica, ele possibilita e regula todos os outros sentidos de ser específicos. *É nesse sentido que Heidegger fala de a origem da lógica ser a sigética, o silenciamento, a verdade do seer, pois esse nexó histórico regula sentidos de ser que por sua vez se articulam em suas lógicas específicas*⁵⁴⁴ – neste sentido, como supracitado, o silenciamento do seer inclui a lógica do ente. Como viemos articulando, a posição-de-fundo heideggeriana não iguala em hierarquia logos e ser, mas o logos é deficitário do seer que possibilita ele e escapa de sua articulação, seja ela imediata ou na mais sofisticada mediação dialética. Assim, a essência da linguagem é a verdade (essenciação) do seer que ocorre no *Erignis* pela decisão resolúta, nunca podendo ela, ser de igual hierarquia - leia-se imanente - do ser.⁵⁴⁵

Por isso a essência da lógica é o silêncio, pois o que a língua não pode articular em palavras, que lhe escapa, ela deve silenciar – já em *Ser e tempo*, o silêncio aparece no chamado da consciência, que na angústia corta a palavra. *É assim que a questão diretriz é transformada pela questão fundamental*, só a partir da decisão que permite um fechamento momentâneo – que mesmo instantâneo, nunca é completo - da questão fundamental se pode articular a questão diretriz nas mais variadas categorias do ente, suas lógicas. Seguindo este raciocínio, qualquer confrontação (*Auseinandersetzung*) com a tradição, e sobretudo com Hegel, deve se dar-se através da questão fundamental, pois ela é o inquestionado (silenciado), que possibilitou a abertura e o fechamento da questão diretriz em cada filosofia específica em seu tempo histórico específico – a história (*Geschichte*) do seer em seus envios epocais: “A

⁵⁴⁴ Como já explicitado anteriormente, são “lógicas”, no plural, pois dependendo do sentido de ser compreendido, uma lógica específica se articula. Assim, não teria como, para a posição-de-fundo transcendentalista, existir uma lógica suprema, única, mesmo que articulada através de uma dialética que permita sua mudança.

⁵⁴⁵ Contudo o ser não é totalmente transcendente à linguagem, como dissemos no capítulo anterior, o seer é transcendente aos entes enquanto diferença à eles, enquanto não do ente, mas ele também é imanente aos entes enquanto ser dos entes. *O seer é transcendente ao ente, já o ente não é transcendente ao seer*. O mesmo com a linguagem, ele transcende a linguagem enquanto sigética, silenciamento, verdade, todavia ele habita a linguagem como sua casa, seu *topos*, pois ela articula o ser dos entes, dizendo o ser poeticamente, e nenhum ente adentra o mundo sem entrar conjuntamente na linguagem. Neste sentido, como argumentado, a lógica é pertencente ao seer, pois imanente a ele, já ele não pertence à ela, pois a transcende.

con-frontação com as grandes filosofias - *como posições-de-fundo metafísicas no interior da história da questão diretriz* - precisa ser estabelecida (...) Para tanto, a questão diretriz precisa ser desdobrada de maneira *nova* a cada vez (*a partir da questão fundamental silenciada*)” (HEIDEGGER, 2015, p. 184 Grifos nossos)⁵⁴⁶

*Ficamos com o seguinte esquema: questão diretriz – questão absoluta – posição-de-fundo imanentista; questão fundamental – questão abissal – posição-de-fundo transcendentalista. Uma, filosofia do primeiro início, que visa a sistemática completa do ser, da sua totalidade infinita, onde estaremos finalmente em casa em qualquer lugar, pois habitamos o pensamento; A outra, do outro início que se desenvolve como totalmente a-sistemática, pois o seer não comporta sistematização ele antes a possibilita – como sistematização do ente – sendo uma abertura para a essenciação e apropriação da verdade do seer, deixando-a se realizar finitamente.*⁵⁴⁷ Essas duas posições são os dois modos essenciais de filosofar, se pode articular toda a tradição no interior destas duas perguntas. Por isso essa articulação das perguntas é tão importante no pensamento heideggeriano, pois nelas está em jogo o próprio modo de filosofar, e com ele, a nossa história (*Gechichte*) – a possibilidade do outro início. E frisamos novamente que ela aparece justamente na conferência sobre Hegel, ou seja, no pensador que representa a completude da tradição – a consumação mais acabada da posição que leva como mote a questão diretriz – com o qual Heidegger visa se contrapor indicando a sua filosofia como representante da questão fundamental. A absolutização da questão diretriz no interior da tradição leva à um esquecimento e distanciamento da questão fundamental, e tal distanciamento *se radicaliza* com o estabelecimento do idealismo: “Com Fichte, o problema urgente da certeza absoluta do conhecimento metafísico vivifica-se novamente *e se intensifica, e de um modo que solidifica definitivamente o afastamento da metafísica em relação à sua questão fundamental.*”⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Cf. Fragmento 93 das *Contribuições*.

⁵⁴⁷ No fragmento 28 das *Contribuições*, que leva como nome *A imensurabilidade do pensar inicial como pensar finito*, Heidegger expressa que o pensar do seer, enquanto finito comporta a imensurabilidade, ou seja, a possibilitação de toda mensuração lógica e dedutiva a partir de princípios e da verdade enquanto certeza – fundada no método matemático: “Esse pensar e sua ordem por ele desdobrada encontram-se *fora da questão* de saber se pertenceria a ele um sistema ou não. “*Sistema*” *só é possível em consequência do domínio do pensar matemático (no sentido amplo) (...). Um pensar que se acha fora desse âmbito tanto quanto da determinação correspondente da verdade enquanto certeza é, por isto, essencialmente sem sistema, a-sistemático*; com isto, contudo, ele não é arbitrário e confuso. *A-sistemático só significa algo assim como “confuso” e desordenado, quando ele é medido pelo sistema. (...) O rigor da retenção é diverso do rigor da “exatidão” do “raciocínio” largado a si mesmo*, que pertence igualmente a qualquer um *e é indiferente com seus resultados imponentes para tais pretensões de certeza*. Aqui, algo só é imponente porque a pretensão de verdade se satisfaz com a correção da dedução e com a adaptação a uma ordem dirigida e calculável. (HEIDEGGER, 2015, p. 67) Grifos nossos.

⁵⁴⁸ A continuação desta passagem simplifica e condensa de maneira brilhantemente sintética o que tratamos no tópico anterior, sobre a constituição da posição-de-fundo idealista através da sua apropriação de Kant: “O

(HEIDEGGER, GA80.1, p. 304 Grifos nossos)⁵⁴⁹ Portanto, se a filosofia hegeliana é, para Heidegger, o desenvolvimento perfeito da posição idealista, é nela onde o distanciamento e esquecimento da pergunta fundamental ocorre de maneira mais radical – e, então, é com ela que o filósofo que parte da questão fundamental deve se confrontar mais radicalmente. Heidegger irá apontar mais tarde no Fragmento 88 dos *Beiträge*, justamente que *superar o idealismo é superar a metafísica tradicional*: O “fato de que a essenciação do seer carece da fundação da verdade do seer e de que essa fundação precisa se realizar como *Dasein*, algo por meio do que todo idealismo e, com isso, a metafísica até aqui e a metafísica em geral são superadas como um desdobramento necessário do primeiro início” (HEIDEGGER, 2015, p. 173 Grifos nossos)

Podemos agora articular de maneira mais fundamental as duas posições a partir da confrontação que Heidegger vê como necessária para possibilitar o outro início. *Se o esquecimento é um dado positivo do seer, ou seja, não podemos se ver completamente livres dele, e é ele que é fonte de possibilitação, então ambas as posições-de-fundo não o esgotam e devem ser lidas como de-cisões fundamentais sobre o seer, isso é, são cisões que determinam a história da filosofia (e ocidental) como um todo. Portanto, e é isso que queremos argumentar, a decisão aqui é mais originária que a resolução decisiva que funda uma época do seer, pois ela é uma decisão que determina a história em sua totalidade, em seu destino, não somente na totalidade de uma época específica. Ou seja, se trata de uma totalidade de um nexa histórico ainda mais fundamental e originário que o nexa histórico da totalidade epocal - só a partir disso, mais tarde se pode compreender o sentido de ser como presença na*

empenho predominante para fundamentar a certeza absoluta, do conhecimento puro, leva a *Doutrina da ciência* de Fichte à uma completa determinação da constituição do absoluto como ‘Eu’. Não é o ente cognoscível em seu ser que regula a interpretação do conhecimento a ele associado, mas inversamente, de uma ideia de conhecimento absoluto tirada da apercepção transcendental de Kant, que unilateralmente interpreta logicamente, prefigura a determinação do absoluto cognoscível. A tendência para a certeza absoluta — como o conhecimento absoluto da consciência pura do Eu sou Eu — teve que levar a desistência do homem, ao abandono da finitude essencial do homem como fundamento e solo da filosofia. A filosofia se estabelece no infinito da razão absoluta - λόγος - e é tratada como tal. A metafísica torna-se ‘lógica’ no sentido hegeliano.” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 304-305)

No original: Die vorwaltende Bemühung um die absolute Begründung der Absoluten Gewißheit, des reinen Wissens, führt in Fichtes Wissenschaftslehre zu einer ganz bestimmten Auffassung des Absoluten als »Ich«. Nicht das wißbare Seiende in seinem Sein regelt die Interpretation des zugehörigen Wissens, sondern umgekehrt eine, von Kants transzendentaler Apperzeption ausgehende, sie einseitig logisch ausdeutende Idee des absoluten Wissens zeichnet vor die Bestimmung des wißbaren Absoluten. Die Tendenz zur absoluten Gewißheit — als des absoluten Wissens des reinen Selbstbewußtseins Ich bin Ich — mußte dazu führen, daß der Mensch aufgegeben, die wesenhafte Endlichkeit des Menschen als Grund und Boden der Philosophie verlassen wurde. Die Philosophie siedelt sich an in der Unendlichkeit der absoluten Vernunft — λόγος — und wird als solche abgehandelt. Die Metaphysik wird »Logik« im Hegelsehen Sinne.

⁵⁴⁹ No original: Mit Fichte wird das drängende Problem der absoluten Gewißheit der metaphysischen Erkenntnis erneut und verschärft lebendig, und zwar in einer Weise, die das Abgedrängtsein der Metaphysik von ihrer Grundfrage endgültig verfestigt

conferência *Tempo e ser*. Temos a totalidade histórica do primeiro início que começa em Platão, tem o ponto mais alto em Hegel e termina com Nietzsche - que já assinala aspectos de sua ruína, o niilismo essencial que a história carrega em si. E temos a totalidade histórica futura do outro início, que Heidegger visa preparar,⁵⁵⁰ portanto, que ainda não começou – estando nós num limbo histórico, no tempo que resta⁵⁵¹ entre uma e outra totalidade histórica. Na conclusão iremos retornar a essa questão da totalidade histórica do outro início, e buscar uma associação, dos tipos de possibilitação do *Dasein* com sua respectiva articulação histórica, buscando mostrar como essa noção de totalidade histórica torna compreensível a noção de sentido de ser como presença (*Anwesenheit*) na conferência *Tempo e ser*. *Mas o que pretendemos agora, é mostrar que na confrontação entre essas duas posições – de Heidegger com Hegel – não se trata de confrontação tal qual Heidegger estabelece com às outras filosofias, mas uma confrontação com a totalidade histórica do primeiro início, com a tradição como uma todo*. Assim, a confrontação deve ser levada a partir da *cisão originária* entre as duas posições-de-fundo filosóficas, onde futuramente a filosofia não seria mais saber do saber, saber de si, mas questionamento do que deve ser questionado – o seer - em prol de deixar-ser o envio histórico do seer, a vigência do destino: “*O que uma confrontação é e o que não é*. Não é uma refutação formal. Demonstração de meras incorreções, *mas cisão - e somente por decisão*. Decisão apenas como empenho pela presença; a decisão *em prol de*. *Empenho, enquanto deixar persistente a vigência do destino*. Sabedoria - saber - **saber do não saber – questionar**” (HEIDEGGER, 2012b, p. 93 Grifos e negrito nossos).

Articulando as duas questões – a diretriz e a fundamental – Heidegger dá seguimento a confrontação com Hegel em termos temporais, e estas duas concepções de tempo também refletirão a natureza de cada questão de sua respectiva posição-de-fundo. Seguindo o raciocínio da conferência de 1930, Heidegger pergunta, se essa subjetividade, que constitui a substancialidade, “não é a subjetividade finita, humana, mas a subjetividade absoluta — o

⁵⁵⁰ Por isso que Heidegger justifica o título dos *Beiträge* como apenas contribuições, pois não se trata de uma doutrina do outro início, de uma boa nova que já ocorre, mas de uma preparação futura para acolhida da abertura misteriosa da verdade do seer. No fragmento 32: O “acontecimento apropriador” seria o título correto para a “obra”, *que aqui não pode ser senão preparada; e, por isto, é preciso colocar como título, ao invés disso: Contribuições à filosofia*. A “obra”: a construção que se desenvolve no voltar- -se para o fundamento preponderante. (HEIDEGGER, 2015, p. 79) Grifos nossos

⁵⁵¹ Agamben, em um dos seus livros mais geniais, articula a temporalidade da segunda vinda do messias a partir das cartas de Paulo aos romanos. Essa temporalidade é denominada como o tempo que resta, que julgamos uma boa categoria para pensar o que Heidegger quer dizer com esse período de transição do primeiro início para o outro início. Se trata de uma temporalidade paradoxal, pois ela já chegou ao seu fim, todavia ainda não acabou, um limbo histórico entre duas histórias. Uma a história da primeira vinda, Jesus, a outra, o dia do juízo final, estando nós no tempo que restou, um excesso temporal da primeira vinda que nos prepara para a segunda vinda. No entanto, vale a ressalva que Agamben nessa obra articula a obra heideggeriana através de uma dialética, ponto que não podemos concordar. Sobre isso ver. Cf. (AGAMBEN, 2016)

Espírito absoluto — o puro autoconceder-se — o "conceito". (Então, *ele é a verdade do ser*; o verdadeiro absoluto — o propriamente ente.) *E esse?* (...) *Eu=Eu* (...) *O espírito como absoluto – a verdadeira realidade efetiva*” (HEIDEGGER, GA 80.1 p. 306 Grifos nossos)⁵⁵² Assim, o conceito, a ideia absoluta, enquanto identidade do Eu consigo mesmo, é a verdade do ser, *e isso significa que o tempo é rebaixado à primazia do conceito, da identidade absoluta*. Como sabemos, principalmente no sistema da *Enciclopédia* - mas também a *Fenomenologia* e o sistema de Jena, elaborado anteriormente, seguem isso - a temporalidade aparece na parte da filosofia da natureza, depois da completude do conceito desenvolvido em si e para-si mesmo – onde só após essa completude ele pode alienar-se no seu outro como natureza. Porém, como Heidegger aponta, a filosofia hegeliana por vezes encontra-se num empasse paradoxal, porque ele tem de utilizar algumas noções temporais como “devir”⁵⁵³ - que aparece no início da grande *Lógica* e é fundamento de todo seu desenvolvimento - antes da parte propriamente temporal do sistema, antes da natureza ser criada. Daí a famosa - e já utilizada por nós - “citação sobre a lógica como apresentação de Deus - antes da criação - ou seja, em sua absoluta pré- e extratemporalidade - como tempo - ainda não pode se temporalizar.) Aqui fica claro que o próprio ser é a eternidade. (...) ser significa ‘*presença constante*’.” (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 306-307)⁵⁵⁴ Portanto, ao mesmo tempo em que se parte do infinito absoluto anterior à temporalidade, a temporalidade permeia toda a filosofia de Hegel:

É preciso frisar com toda a veemência que: o tempo e o espaço são, para Hegel, desde o início - e continuam a sê-lo em toda a sua filosofia - problemas primários da filosofia da natureza; isso corresponde inteiramente à tradição. *E quando Hegel fala do tempo em conexão com a problemática da história e até mesmo do espírito, isso acontece sempre em uma transmissão formal ampliada do conceito de tempo da filosofia da natureza para essas áreas*. Não é, inversamente, o problema do tempo que se desenvolve primeiramente a partir do problema da história e mesmo do espírito; não, pela simples razão de que isso pode contradizer mais a intenção fundamental de Hegel que qualquer coisa. (HEIDEGGER, GA32, p. 208)⁵⁵⁵ Grifos nossos.

⁵⁵² Adicionamos o “Então” para fazer sentido com a nossa escrita. No original: *ist ja nicht die endliche, menschliche, sondern die absolute Subjektivität — der absolute Geist — das reine Sichselbstbegreifen — »der Begriff«*. (Er ist die Wahrheit des Seins; das Wahre schlechthin — eigentliche Seiende.) Und dieser? (...) Ich = Ich (...) Der Geist als absoluter — die wahre Wirklichkeit.

⁵⁵³ “a ênfase na natureza a- e extratemporal do “devir”, como no qual o ser passa e onde tem sua verdade. Devir um - o momento do ser como *eternidade*.” (HEIDEGGER, GA 80.1, p. 306) No original: *die Betonung der Uri- und Außerzeitlichkeit des »Werdens«, als worin das Sein übergeht und worin es seine Wahrheit hat. Werden ein - das Moment des Seins als Ewigkeit*

⁵⁵⁴ No original: *Zitat über Logik als Darstellung Gottes — vor der Schöpfung —, d. h. in seiner absoluten Vor- und Außerzeitlichkeit — als Zeit — noch nicht sich zeitigen konntet*) Hier wird ganz klar, das eigentliche Sein ist Ewigkeit (...) *Sein besagt »ständ ige Gegenwart«*.

⁵⁵⁵ No original: *Es muß mit aller Schärfe betont werden: Zeit und Raum sind für Hegel von Anfang an - und bleiben es in seiner ganzen Philosopllie - primär Probleme der Naturphilosophie; das entspricht ganz der*

Essa é uma crítica conhecida ao sistema hegeliano, de que as partes do sistema estão em desordem, e de que Hegel usa de partes posteriores para desenvolver partes anteriores – a famosa crítica de Schelling,⁵⁵⁶ por exemplo, de que Hegel já sabia que a natureza existia, por isso ele teve que de alguma forma fazer a completude da ideia lógica passar à natureza, ou seja, a ideia lógica não estaria realmente completa, já que precisou passar à natureza. Tal crítica – por vezes também realizada por Heidegger⁵⁵⁷ – é injusta com o sistema hegeliano, *pois a questão é que lógica e natureza não estão separadas em anterioridade e posterioridade, mas elas estão ambas juntas na eternidade da ideia*. Neste sentido, *todas as partes do sistema hegeliano ocorrem ao mesmo tempo*, como diz Hegel ao final da grande Lógica, os círculos de cada parte do sistema é um círculo de círculos: “a ciência se apresenta como um círculo fechado em si, em cujo início no fundamento simples a mediação recurva o fim; nesse caso, esse círculo é um *círculo de círculos*, pois cada membro singular (...) é a reflexão dentro de si que, ao retornar ao início, é, simultaneamente, o início de um novo membro.” (HEGEL, 2018, p. 332) Seguindo este raciocínio, todas as partes do sistema são interligadas analiticamente na identidade absoluta do espírito,⁵⁵⁸ no Eu=Eu da substância universal em processo. Assim, *eternidade e temporalidade são o mesmo, pois o eterno está se realizando no efêmero, o infinito está se realizando no finito*. Portanto, *o tempo hegeliano é o tempo da eternidade, e tal contradição é* - por mais que sua letra as vezes o contrarie, dando-nos a entender uma anterioridade da eternidade sobre o tempo - *o espírito da filosofia hegeliana*.⁵⁵⁹ Hegel como um bom discípulo de Platão, leva às últimas consequências a ideia de “uma imagem móvel da eternidade” (PLATÃO, 2011, 37d)

Tradition. Und wenn Hegel nun von der Zeit im Zusammenhang der Problematik der Geschichte und gar des Geistes spricht, so geschieht das jederzeit in einer formal erweiterten Übertragung des naturphilosophischen Zeitbegriffs auf diese Bezirke. Nicht ist umgekehrt primär die Zeitproblematik aus der der Geschichte und gar des Geistes entfaltet; aus dem einfachen Grunde nicht, weil das der Hegelschen Grundabsicht so zuwiderläuft, wie ihr überhaupt nur etwas zuwiderlaufen kann.

⁵⁵⁶ No verbete Hegel de sua história da filosofia moderna Cf. (SCHELLING, 1991, p. 153-173)

⁵⁵⁷ Voltaremos a esse ponto brevemente no final deste tópico, porém já anteciparemos logo mais que por mais que Heidegger seja injusto com Hegel neste ponto, iremos mostrar como a contestação hegeliana vai de encontro com o coração da crítica heideggeriana à Hegel, e neste sentido, a crítica geral se mantém.

⁵⁵⁸ Gostaríamos apenas de salientar que a crítica que Schelling faz no verbete Hegel, que não é a única feita pelo Schelling tardio, não se basta à atestar que Hegel “rouba” no jogo da dedução, pressupondo a natureza posterior na lógica anterior. Também ele diz, e aqui acreditamos que a crítica é mais profunda, *é que a ideia não tem necessidade de passar à natureza*, devido sua completude, ou seja, o sistema hegeliano teria pontos de contingência sem explicações dedutivas necessárias, o que coloca em xeque toda necessidade presente em cada passagem dialética.

⁵⁵⁹ E isso poderíamos dizer quase “literalmente”, como aponta Vincenzo Vitiello, a contradição do tempo é a mesma contradição do espírito: “Mesmo o espírito como “absoluta inquietação” e desenvolvimento é a negação da negação – portanto, o espírito e o tempo podem “unir-se” na mesma base de sua estrutura formal.” (VITIELLO, 1979, p. 20)

No original: Anche lo spirito in quanto "assoluta irrequietezza" e sviluppo è la negazione della negazione - pertanto i due spirito e tempo, possono 'unirsi' in la base alla medesima della loro struttura formale.

Essa simultaneidade das partes do sistema, sua identidade, antes de contrariar a crítica heideggeriana, apenas a atesta. *Pois o problema, para Heidegger, é justamente igualar numa identidade tempo com conceito – em suma, a posição-de-fundo imanentista.* Então, justamente o fato de todas as partes do sistema hegeliano estarem ocorrendo simultaneamente, simplesmente atesta a radicalidade da posição-de-fundo hegeliana, que leva todas as partes do sistema à imanência de uma infinita identidade universal em ato. Isso significa que, tal como Heidegger aponta, *a temporalidade dessa simultaneidade eterna só pode ser presença constante, a ideia absoluta está presente (imanente) em cada parte do sistema, o infinito está presente no finito* – a inconsistência seria se houvesse tal posterioridade da natureza em relação a infinitude presente da ideia. Portanto, está justificada a utilização explicativa de Hegel, de usar partes “posteriores” do sistema em partes “anteriores” do sistema, pois afinal se trataria do mesmo sistema? Não sempre, por mais que não tenha uma ordem sucessiva no sistema ele tem uma ordem de hierarquia, de importância - poderíamos dizer, uma ordem ontológica. Tal explicação regressiva só pode ser feita se tal explicação for dada na ideia, pois ela contém tudo, é a totalidade em processo. Tal coisa não pode ocorrer, e não ocorre, se fosse para explicar a ideia partindo da natureza, pois regressivamente se mostrará que a ideia já continha tais categorias em si “anteriormente” – inclusive essa regressividade teleológica, isso é, uma regressividade que vai pra frente, é a ideia de temporalidade eterna hegeliana, que iremos tratar logo mais - isso é, em ordem de complexidade, e que, na realidade, foi a ideia que determinou a natureza e não o contrário. *Em suma, seguindo a explicação do tópico anterior, a finitude não pode determinar a infinitude, somente o contrário ocorre, pois o infinito é um recurso conceitual determinante - a ideia é o determinante e a natureza o determinado.* Então, existe uma razão para se começar na ideia⁵⁶⁰ e passar a natureza, e tal

⁵⁶⁰ Aqui está toda a discussão - que não pretendemos fazer detalhadamente em nosso texto - que está na *Ciência da lógica*, principalmente na sua primeira parte, a *Doutrina do ser*, sobre o começo da ciência. *Em suma, não importa onde se começa, importa começar, pois todo falso começo, isso é, todo começo que não começa da infinitude absoluta da ideia, o irá desenvolver-se explicativamente em direção ao infinito que tudo determina, ao verdadeiro começo. É isso que ocorre, por exemplo, da Fenomenologia, que começa na certeza sensível e ao final alcança o “verdadeiro” começo que estava determinando todo processo desde o início, o absoluto* – e só a partir disso que Hegel pode começar a partir do “verdadeiro” começo na lógica, neste sentido, Heidegger tem razão em denominar a *Fenomenologia* como a fundação da ontologia absoluta, pois ela fundamenta o verdadeiro começo da ciência. Essa noção de que não importa onde se começa, importa apenas começar, trouxe uma percepção à literatura hegeliana - e de certa forma a história da filosofia em geral – de que a filosofia hegeliana é uma filosofia “sem pressupostos”, já que o começo “não importa”, inclusive começando com o mais pobre, seja esse começo a pobre certeza sensível ou o abstrato imediato ser e nada. Tal sistema, seria capaz de pôr, produzir, as suas pressuposições. *Longe de ser esse o caso, o que estamos tentando demonstrar durante todo nosso texto sobre o idealismo alemão, é que a filosofia hegeliana parte do único pressuposto que pode se passar por “indiferente”, a imanência do infinito.* Sobre a filosofia sem pressuposição de Hegel, citaremos como exemplo o artigo de Federico Orsini *O PROJETO HEGELIANO DE UMA FILOSOFIA LIVRE DE PRESSUPOSIÇÕES*. Cf.

razão não é de uma ordem de anterioridade e posterioridade temporal. A noção de uma posterioridade da natureza, e, portanto, da necessidade de uma passagem da ideia para ela, é de ordem ontológica, isso é, uma posterioridade de desenvolvimento e de determinação – poderíamos dizer do mais complexo (ideia) ao mais simples (natureza) – e não de uma ordem de sucessividade temporal. Mas, pelo fato de a ideia (infinita) conter a natureza (finita) ela também contém um senso de desenvolvimento próprio, isso é, um devir que ao mesmo tempo é temporal e atemporal – pois os dois estão ocorrendo simultaneamente. Como afirma Hegel: “Pois devemos nos decidir se algo *é o processo total*, ou apenas *um momento do processo*. *O universal como lei tem também um processo* em si mesmo e vive tão somente como processo; *mas não é parte do processo*, nem [está] no processo, *mas contém seus dois lados e é ele próprio sem-processo*.” (HEGEL, 2016b, p. 57 Grifos nossos) A atemporalidade se realiza na temporalidade, e por isso pode-se falar de “devir” na ideia, a infinitude é o *specie aeternitatis*, visão instantânea do todo, onde toda sintética realização temporal finita está analiticamente sob sua unidade. Portanto, Hegel aponta no §258 da *Enciclopédia* que o conceito é a potência do tempo, e a natureza a sua realização:

O real é limitado, e o outro para esta negação está fora dele; *a determinidade é assim nele exterior a si*, e daí a contradição de seu ser; *a abstração desta exterioridade de sua [no tempo] contradição e da inquietação da mesma é o próprio tempo*. Por isso o finito é transitório e temporário, porque ele não é, como o conceito nele mesmo, a negatividade total, mas tem esta em si, de fato, *como sua essência universal, entretanto – diferentemente da mesma essência – é unilateral, e por isso se relaciona à mesma [essência] como à sua potência*. Mas o conceito, na sua identidade consigo livremente existente para si, $Eu=Eu$, é em si para si a absoluta negatividade e liberdade, *por isso o tempo não é a potência dele, nem ele está no tempo nem é [algo] temporal, mas ele é muito mais a potência do tempo, como sendo [este] apenas esta negatividade como exterioridade. Só o natural é portanto, enquanto é finito, sujeito ao tempo; o verdadeiro, porém, a ideia, o espírito, é eterno. O conceito de eternidade não deve, porém ser apreendido assim negativamente como a abstração do tempo, de tal modo que ela como que exista fora dele, nem no sentido de que a eternidade venha após o tempo; assim a eternidade seria transformada no futuro, em um momento do tempo*. (HEGEL, 2016b, p. 55-56) Grifos e negritos nossos.

Fica claro a partir dessa citação que o tempo, para Hegel, é a contradição interna da natureza, por ter essa sua determinabilidade fora de si, na ideia - em suma, *a natureza não é causa sui*, liberdade auto-producente de si mesma. A natureza tem na ideia a potência do tempo, devido a sua finitude e a ideia por não ser algo determinado (no tempo), mas a fonte de toda determinação, isso é, o incondicionado, ela é essa potência mesma - essa concepção

(ORSINI, 2017, p. 521-538) e o de Jean-François Kervégan, *A Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?* Cf. (KERVÉGAN, 2017, p. 187-202)

de potência trará consequências significativas para o modelo temporal que Hegel propõe. Neste sentido, a crítica heideggeriana se mantém – mas não da forma como ele a coloca na citação acima, dando a entender uma posterioridade sucessiva da natureza em relação à ideia – pois a ideia infinita como o atemporal no temporal seria, na realidade, privar toda a filosofia da temporalidade. A questão mais profunda nesta crítica não é que o tempo seria posterior, parte da finitude da natureza, e que operaria escondido na ideia, mas que ao imanentizar atemporalidade com a temporalidade – ideia e natureza, infinito e finito, sensibilidade e conceito – se perderia a essência do tempo. “Essa infinitude é o universal incondicionado” (HEIDEGGER, GA32, p. 180)⁵⁶¹ e, como vimos, a filosofia hegeliana pretende *determinar* a totalidade da realidade efetiva em processo – e não a habitar – *e isso só pode ser realizado se também o tempo cair ao poder determinador do conceito*. Vejamos, por exemplo, como Hegel dá prioridade ao conceito em relação a temporalidade na determinação das coisas finitas: “*Porque as coisas são finitas, por isso elas estão no tempo; não porque estão no tempo, por isso perecem, mas as próprias coisas são o temporário; ser assim é sua determinação objetiva.*” (Hegel, 2016b, p. 56)⁵⁶² *Ou seja, antes as coisas se determinam conceitualmente como finitas, só por isso estão no tempo, não o contrário*. Assim, podemos entender a crítica de Heidegger de uma maneira mais completa, ela diz que dar primazia a temporalidade em relação ao conceito é o que “pode contradizer mais a intenção fundamental de Hegel que qualquer coisa.” (HEIDEGGER, GA32, p. 208)⁵⁶³

A filosofia hegeliana seria, então, para Heidegger, uma expressão do desaparecimento/evanescer da temporalidade,⁵⁶⁴ e, por sua vez, a filosofia heideggeriana expressaria a autêntica essência do tempo:⁵⁶⁵ “Em resumo podemos dizer em teses: Hegel – o

⁵⁶¹ No original: Diese Unendlichkeit ist das unbedingte Allgemeine

⁵⁶² Também como exemplo, *podemos citar quando Hegel afirma que a ideia está acima do tempo justamente porque ela é seu conceito*: “A ideia, o espírito está acima do tempo, pois tal é o próprio conceito do tempo; é eterno, em e para si, não é rompível, não é rompível para o tempo, porque ele não se perde no seu lado [um dos lados] do processo.” (HEGEL, 2016, p. 57)

⁵⁶³ Já supracitado acima no original

⁵⁶⁴ Importante frisar que o conceito de momentos evanescentes (*verschwindende Momente*) é um conceito importante para Hegel. É como se toda a filosofia hegeliana, para Heidegger, suprimisse (*Aufhebung*) a temporalidade em um único *verschwindende Momente*.

⁵⁶⁵ Tal como está no curso de 1932: “Então é ente como tal, o real em sua total e verdadeira realidade efetiva, a ideia, o conceito. Mas o conceito é a potência do tempo, isto é, o conceito puro extingue o tempo. *Em outras palavras, o problema do ser só chega à sua verdadeira forma onde o tempo é levado a desaparecer/evanescer*. Que isso acontece na filosofia hegeliana é expresso, entre outras coisas, pelo fato de que a filosofia é a Ciência, isto é, o saber absoluto.” (HEIDEGGER, GA32, p. 17-18) Grifos nossos

No original: Danach ist das Seiende als solches, das Wirkliche in seiner wahren und vollen Wirklichkeit, die Idee, der Begriff. Der Begriff aber ist die Macht der Zeit, d. h. der reine Begriff tilgt die Zeit. Mit anderen Worten: Das Seinsproblem kommt erst da und nur da zu seiner eigentlichen Fassung, wo die Zeit zum Verschwinden gebracht ist.) Daß dieses in der Hegeischen Philosophie geschieht, bringt sie u. a. dadurch zum Ausdruck, daß die Philosophie die Wissenschaft, d. h. das absolute Wissen ist.

ser (infinito) é também a essência do tempo. Nós - o tempo é a essência original do ser.”⁵⁶⁶ (HEIDEGGER, GA32, p.211)⁵⁶⁷ Seguindo o raciocínio de Hegel, a conclusão só pode ser, como já frisado anteriormente, que a temporalidade originária – não a finita do lado da natureza, mas a que é todo o processo - é um presente absoluto, como o próprio Hegel diz: “Mas o próprio tempo é, em seu conceito, eterno; pois ele, não qualquer tempo, nem [o] agora, *mas o tempo-enquanto-tempo, é seu conceito, este mesmo porém, como cada conceito em geral [é] o eterno, e por isso também [é] presente absoluto. A eternidade não será, nem foi, mas ela é.*” (HEGEL, 2016b, p. 56 Grifos e negrito nossos) A pressuposição deste presente absoluto - que no fundo decorre da posição imanentista - é o que é digno de ser problematizado. Repetindo o final da citação acima, gostaríamos de destacar outra parte dela, pois além de endereçar a falsa concepção que sua doutrina pode dar a entender, a de que a eternidade não deve existir além do tempo como um abstrato vazio – dado que, como já frisamos, a eternidade se realiza no tempo em simultaneidade - *Hegel tem a preocupação de não rebaixar a eternidade hierarquicamente ao tempo, isso é, apreendendo-a como um momento do tempo, como o futuro*: “O conceito de eternidade não deve, porém ser apreendido assim negativamente como a abstração do tempo, de tal modo que ela como que exista fora dele, nem no sentido de que a eternidade venha após o tempo; *assim a eternidade seria transformada no futuro, em um momento do tempo.*” (HEGEL, 2016b, p. 56) Essa preocupação, explícita no texto hegeliano, atesta a concepção de ser tradicional como presença constante. Pois, ao mesmo tempo que Hegel se preocupa em igualar a eternidade com o futuro ou o passado, *o presente permanece ileso a essa preocupação* – e não poderia ser diferente, pois somente desta forma a imanência pode ser afirmada, já que a eternidade, como salientado anteriormente, deve estar se realizando na temporalidade e não ser algo anterior ou posterior a ela. Neste sentido, pergunta Heidegger se o presente também não é “um momento do tempo”, tal como Hegel enxerga o futuro, e se identificar a eternidade com o presente absoluto, não seria, à contragosto de Hegel, rebaixar o conceito à hierarquia do tempo – em suma, se questiona Hegel, e com ele toda a tradição, o motivo do presente

⁵⁶⁶ Vale também citar a continuação: “Estas não são simplesmente teses que podem ser confrontadas em termos antitéticos, mas “essência” significa algo fundamentalmente diferente a cada vez, precisamente porque o ser é entendido de forma diferente. A própria essência é apenas consequência da compreensão do ser e do seu conceito.” (HEIDEGGER, GA32, p. 211)

No original: Dieses sind nicht einfach antithetisch gegeneinander ausspielbare Thesen, sondern >Wesen< besagt hier jedesmal etwas Grundverschiedenes, eben weil das Sein anders verstanden wird. Das Wesen selbst ist ja nur ein Nachläufer des Seinsverständnisses und seines Begriffes.

⁵⁶⁷ No original: Zusammenfassend können wir in Thesen sagen: Hegel - das Sein (Unendlichkeit) ist auch das Wesen der Zeit. Wir - die Zeit ist das ursprüngliche Wesen des Seins.

permanecer implícito em toda compreensão de ser, o motivo dele não ser apreendido também como um momento do tempo:

Nós perguntamos: Se a eternidade se torna determinada a partir do presente, ela não se torna, então, compreendida pelo do tempo, sem tornar-se um “momento do tempo”? Hegel – do mesmo modo como tão pouco pôs a questão fundamental – também somente perguntou, como a eternidade pode ser ontologicamente [?] conceituada. *E o que quer dizer ser, quando Hegel diz: A eternidade não será, nem foi, mas ela é; ser significa outra coisa que presença constante – e isso não são determinações temporais? O quão Hegel está completamente afastado desta problemática se mostra já no fato de que não lhe cabe perguntar se a essência do presente, da presença, do agora, do momento são a mesma, ou se tudo isso é fundamentalmente diferente e abre uma rica problemática da essência originária do tempo.* (HEIDEGGER, GA80.1, p. 308)⁵⁶⁸ Grifos nossos

Perguntamos nós, então, qual o modelo de temporalidade que a presença absoluta necessita? Isso é, o que Hegel precisa postular como tempo originário, um tempo que leve a presença absoluta da forma mais radical, para que a sua filosofia se sustente dando conta dos problemas clássicos da antiguidade e das rupturas que o sujeito moderno trouxe a filosofia? No interior de sua obra, Heidegger se confronta com tal temporalidade a denominando de tempo vulgar, a temporalidade que partindo do agora como medida, ontifica a temporalidade e a postula como sucessão, rebaixando-a ao calculável do número.⁵⁶⁹ É esse o sentido que Heidegger ao final de *Ser e tempo*⁵⁷⁰ dá para a confrontação com Hegel, procurando

⁵⁶⁸ No original: Wir fragen: Wenn Ewigkeit als Gegenwart bestimmt wird, wird sie dann nicht aus der Zeit verstanden, ohne zu einem Moment der Zeit gemacht zu werden? Hegel hat — ebensowenig wie er die Grundfrage stellte — auch nur gefragt, wie die Ewigkeit ontologisch [?] begriffen werden kann. Und was heißt »Sein«, wenn Hegel sagt: Die Ewigkeit wird nicht sein und war nicht, sondern ist; bedeutet Sein anderes als ständige Anwesenheit — und sind das nicht Zeitbestimmungen? Wie völlig fern Hegel dieser Problematik steht, zeigt sich schon darin, daß es ihm nicht beikommt zu fragen, ob das Wesen von Gegenwart, Anwesenheit, Jetzt, Augenblick dasselbe sei, oder ob all das grundverschieden ist und eine reiche Problematik des ursprünglichen Zeitwesens eröffnet

⁵⁶⁹ Tal como Heidegger nos mostra na segunda parte dos *Problemas fundamentais da fenomenologia* onde explicita a origem da concepção vulgar de tempo – que se deriva da apreensão movimento, isso é do espaço, a transformando em número, em contagem - a partir da *Física* de Aristóteles. *Essa concepção de tempo como número, que domina a tradição, permite igualar tempo com um conceito, isso é, com algo de extratemporal*: “O tempo não é ele mesmo movimento, mas é o movimento na medida em que o movimento tem um número. O tempo é um número. Isto é uma vez mais espantoso, porquanto precisamente os números se mostram como algo de que dizemos que ele seria atemporal, extratemporal. (...) Somente porque o tempo é número no sentido do agora contado, ele pode se transformar em medida numérica, isto é, ele pode contar por si mesmo no sentido de medir. (...) O tempo como número delimita um determinado movimento. O movimento delimitado está determinado a mensurar todo o movimento a ser medido.” (HEIDEGGER, 2012, p. 348, 364-365, 397) *Neste sentido, o tempo como número é o ilimitado, o infinito que limita todo o resto*, já se pode ver que esse recurso numérico é a pré-história do método matemático moderno, onde o delimitar do número, do tempo, *passa juntamente com um contar com ele, o sujeito desse contar, adicionaria Hegel, “quem” conta, só pode ser o próprio conceito*: “Aristóteles atribui ao agora o caráter de transição; ele determina o tempo, no qual o ente vem ao encontro, como número, que abarca (circunscreve); como contado, o tempo está ligado a um contar com ele, no qual ele mesmo é desvelado.” (HEIDEGGER, 2012, p. 397) Sobre toda a concepção de tempo vulgar, ver os *Problemas fundamentais* principalmente o §19 Cf. (HEIDEGGER, 2012, p. 331-398)

⁵⁷⁰ §82 de *Ser e tempo* Cf. (HEIDEGGER, 2014, p.1135-1174)

demonstrar como a temporalidade hegeliana é o exemplo extremo da temporalidade vulgar, a sucessão de agora – que em suma é pensar o tempo a partir do espaço enquanto negação da negação do ponto, sendo próprio tempo algo estático, além do fluxo da duração, isso significa, para Heidegger, sem temporalização: “Denomina-se atemporal o modo de ser dos números, das puras determinações espaciais; supratemporal, por sua vez, o eterno no sentido da *aeternitas*, diverso da *sempiternitas*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 440) Porém, tal confrontação em *Ser e tempo*, como já mencionamos, é muito criticada pela literatura hegeliana,⁵⁷¹ pois o tempo da sucessão é o tempo da natureza, e não o tempo originário – originário para Hegel – do espírito absoluto.⁵⁷² Se a filosofia de Hegel traz a tradição à sua fundamentação mais radical, portanto, a temporalidade do espírito só pode ser o fundamento da temporalidade sucessiva da natureza, *e tal temporalidade do espírito é a temporalidade circular*.

O tempo circular é o que leva às últimas consequências a compreensão de ser como presença constante, e, antes de ser a ruptura com a tradição, como defendem alguns hegelianos, tentaremos mostrar que o tempo circular repete e fundamenta a temporalidade vulgar, dando à ela uma profundidade que tem origem na decisão que constitui a posição-de-fundo imanentista, que se expressa da maneira mais radical na filosofia hegeliana. Tal confrontação, apesar de não ser feita por Heidegger de maneira a esgotar o assunto, é endereçada por ele no curso de 1931⁵⁷³ e por outras vias de maneira implícita, que podemos utilizar – e viemos utilizando – para explicitar tal embate. Seguindo o que viemos argumentando durante todo o texto, a confrontação tomada a partir das posições-de-fundo nos darão instrumentos necessários para abordar a temporalidade circular de forma crítica, tomando principalmente o que falamos anteriormente sobre o método matemático e sobre a primazia do efetivo sobre o possível – assim, mesmo que Heidegger não tenha endereçado a temporalidade circular na sua forma mais sofisticada, acreditamos que a sua crítica ao infinito

⁵⁷¹ Como faz Vitiello. Ver primeiro tópico de *Dialectica ed Ermeneutica*: Cf. (VITIELLO, 1979, p. 15-45)

⁵⁷² Mesmo quando Heidegger endereça a queda do espírito no tempo ele se restringe a analisar a estrutura formal de tempo da natureza e o espírito enquanto negação da negação, as igualando, e não analisa a temporalidade tal como ela se estabelece no espírito. Essa é a crítica da literatura, uma crítica justa, que porém não absolve Hegel de toda crítica que Heidegger faz a ele neste período, principalmente se referindo à temporalidade como número, o ilimitado delimitador e determinador, pois: “Tudo o que é relativamente conhecido é – qualitativamente, não apenas quantitativamente – algo limitado. Mas tudo o que é limitado, na sua diversidade, está relacionado com o absoluto, o ilimitado.” (HEIDEGGER, GA32, p. 23)

No original: Alles relativ Gewußte ist - qualitativ, nicht nur quantitativ - ein Beschränktes. Alles Beschränkte aber ist in seiner Mannigfaltigkeit in sich bezogen auf das Absolute, das Schrankenlose.

⁵⁷³ É importante salientar que, já em 1932, no curso sobre a *Fenomenologia* que estamos aqui utilizando, Heidegger se dá conta que a temporalidade hegeliana não é apenas o tempo estático do eterno, *mas que também o devir dessa estaticidade eterna é circular*. Todavia ele não endereça nos pormenores a temporalidade circular, tal como pretendemos realizar agora.

como círculo fechado determinador, isso é, que rebaixa o tempo ao conceito,⁵⁷⁴ ao número, se perdura enquanto crítica ao tempo circular do absoluto.

A temporalidade circular é a temporalidade que realiza o Eu=Eu do espírito, e se o conceito intuído é o tempo teleológico, a temporalidade circular é o próprio devir do espírito, o devir infinito da eternidade, o instante que suprassume todos os momentos – e que possibilita e condiciona o *télos*. O absoluto é o infinito incondicionado, mas esse incondicionado está se realizando no finito, isso implica a separação entre a figura do “nós” na *Fenomenologia* e o “para ela” que está no processo. O nós é a infinitude assegurada desde o início e certa de si – a *parousia* do absoluto – e “ela” é a consciência finita que está reconstruindo os passos do espírito. Portanto, o infinito “em seu conceito é acessível apenas para nós, ou seja, absolutamente” (HEIDEGGER, GA32, p. 180-181)⁵⁷⁵ *Essa anterioridade da infinitude diante de todo o processo, porém, não é uma mera anterioridade estática da eternidade, ela tem um próprio devir que se relaciona com a contingência da finitude. A concepção vulgar de que na temporalidade hegeliana se trata de realizar aquilo que já era em si no final do processo, pois “a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização, nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser”* (HEGEL, 2014, p. 24), é apenas parcialmente verdadeira. O que ela não leva em conta “*é a reversão dialética da contingência em necessidade, ou seja, o modo como o resultado de um processo contingente assume a aparência de necessidade: as coisas, retroativamente, “terão sido” necessárias.*” (ZIZEK, 2013, p. 54 Grifos nossos) *A temporalidade circular é uma temporalidade que retroativamente forma suas condições, que a partir do momento do acontecimento na contingência presente retorna ao passado e dialeticamente inverte a contingência em necessidade.* Assim, para essa concepção de temporalidade, o passado muda, portanto, a temporalidade não é apenas serial, mas cada passo suprassumido reconfigura a totalidade da ideia, em outras palavras, *a contingência finita reconfigura a necessidade infinita da ideia.* Um lugar onde essa temporalidade retroativa aparece de maneira mais clara – mais “clara” para os padrões hegelianos de escrita - é onde Hegel fala da ideia teleológica de fim em relação ao organismo, na razão observadora:

⁵⁷⁴ Tal rebaixamento do tempo ao conceito aparece explicitamente no capítulo sobre o saber absoluto, na *Fenomenologia do espírito*, o tempo aparece enquanto “o puro Si exterior intuído [mas] não compreendido pelo Si: *é o conceito apenas intuído.* Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante.” (HEGEL, 2014, p. 525 Grifos nossos)

⁵⁷⁵ No original: Ihr Begriff ist nur für uns, d. h. absolut zu gänglich

O conceito-de-fim, ao qual se eleva a razão observadora, tanto é para ela conceito consciente, como está presente enquanto algo efetivo: para ela, não é uma relação exterior apenas, e sim sua essência. Esse efetivo - que por sua vez é um fim - refere-se segundo uma finalidade a outra coisa. *Isso quer dizer que sua relação é uma relação contingente - segundo o que os dois são de modo imediato, [pois] são ambos independentes e indiferentes em sua relação recíproca. No entanto, a essência de sua relação é algo outro do que aparenta ser; e seu agir tem um sentido diverso do que é imediatamente para o perceber sensível. A necessidade está escondida no que acontece, e só no fim se manifesta; mas de tal maneira que o fim mostra justamente que essa necessidade era também o primeiro. O fim, porém, mostra essa prioridade de si mesmo, porque, através da alteração que o agir operou, nada resultou que já não fosse (...) no fim ou no resultado de seu agir ele apenas retorna a si mesmo. (...) Logo, é a si mesmo que alcança através do movimento de seu agir; e seu sentimento-de-si é atingir-se só a si mesmo. Sendo assim, está sem dúvida presente a diferença entre o que ele é, e o que ele busca. Mas é só a aparência de uma diferença; por isso é, em si mesmo, conceito.* (HEGEL, 2014, p. 189-190 Grifos e negrito nossos)

Essa passagem encontra-se na parte da razão observadora, que se encontra num impasse, não consegue encontrar mais leis explicativas naturais que relacionem os membros analisados. Um exemplo disso, dado por Hegel, é que não existe nenhuma lei que relacione o ar com a estrutura corporal das aves, pois existem animais com a estrutura similar, senão igual a elas, e não voam. Portanto a razão procurará essa explicação num nível superior, a saber, o da ideia de teleologia orgânica.⁵⁷⁶ A teleologia é um conceito que se mostra primeiramente como separado do seu objeto, portanto, totalmente contingente, porém tal separação é uma mera aparência que ainda não reconheceu a unidade do conceito de fim com o organismo, isso é, a unidade entre aquilo que ele é e aquilo que ele busca. Porém no movimento dialético da consciência,⁵⁷⁷ o em-si enquanto aquilo que o organismo busca e o para-ela enquanto aquilo que ele é, são produzidos e a razão reconhece apenas no resultado - no fim, o que ele busca - que o início - o que ele é - são uma unidade. E não poderia ser diferente, pois a razão, que está em imanência com a coisa não poderia postular/formular um conceito de *télos* da coisa que fosse totalmente exterior a ela - isso só seria possível se a coisa fosse totalmente transcendente a consciência, como acontece com os juízos teleológicos de Kant, que são meramente regulativos. Para Hegel, o conceito de fim é já no início a essência efetiva do organismo, essa é a condição de seu surgimento - pois, como vimos, a separação do em-si (fim) e para-si (coisa) é uma separação estabelecida pela consciência. Assim sendo, o conceito teleológico se mostra como totalmente necessário ao final do processo de conhecimento, mas, e é isso que torna essa passagem genial, essa necessidade não está assegurada desde o princípio, como uma leitura mais apressada poderia dar a entender.

⁵⁷⁶ Aqui, claro, está o debate com a terceira *Crítica* kantiana, que não endereçaremos.

⁵⁷⁷ Que já explicitamos no tópico anterior.

O ponto é que essa negatividade essencial entre a consciência e seu objeto, a contingência, *é parte constitutiva do processo*. A “essência de sua relação é algo outro do que aparenta ser”, *é uma aparência constitutiva* – como sabermos, em Hegel, o fenômeno não é mera emanção de uma coisa em si, mas é também constitutivo dela – *do conceito, cuja essência é unificar em si a diferença aparente*. E, indo mais além, *é a própria contingência que possibilita o agir* – e aqui, tal agir é tanto o agir da razão observadora enquanto processo do saber em relação ao seu objeto, quanto o agir teleológico do organismo (o que ele é e o que ele busca), pois em essência ambos não são separados – *pois, se não existisse essa negatividade constitutiva entre fim e atual, consciência e objeto, a relação seria mecânica e não orgânica*. Isso é, se tal fim contingente, que é constitutivo de toda teleologia, fosse já acessível a razão de antemão como uma necessidade, tal saber poderia ser rastreado de volta à uma lei necessária anterior ao acontecer, ao agir, e a natureza que pode ser analisada segundo leis é a natureza mecânica, sem liberdade. *Portanto, só quando tal necessidade não é “acessível a priori”, mas apenas depois do agir, no fim, que se tem um hiato de contingência – hiato esse que formalmente é estrutura da identidade Eu=Eu, como vimos no tópico anterior - que é constitutiva de tal agir livre, do télos*. Assim, não é que “um desdobramento temporal simplesmente efetive uma estrutura conceitual atemporal preexistente – *essa estrutura conceitual (atemporal) é em si o resultado de decisões temporais contingentes*. (ZIZEK, 2013, p. 59 Grifos e parênteses nossos) Só “*a posteriori*” que ela se mostra como necessária, ou seja, depois do agir ela retroativamente atualiza a sua necessidade, se se inverte esses fatores, não se tem liberdade. Como aponta Zizek, se trata de uma “*Necessidade que é pressuposta como/e desconhecida/desconhecível*. Sabemos que tudo é predeterminado, mas não sabemos o que é nosso destino predeterminado, e é essa incerteza que direciona nossa incessante atividade.” (ZIZEK, 2013, p. 57)⁵⁷⁸

Portanto, o que caracterizamos no início deste tópico como consequências fundamentais da posição-de-fundo imanentista – a dinamicidade e a circularidade da ideia, do infinito, da totalidade - são explicitadas a partir dessa concepção de temporalidade circular. A proposição especulativa, explicitada no tópico anterior, a qual só no predicado o sujeito enquanto início vazio se torna efetivo, agora pode ser entendida em sua dinâmica temporal como expressão dessa dinâmica - o predicado realiza retroativamente o sujeito. *Essa*

⁵⁷⁸ Dessa forma: “Para sermos consistentemente hegelianos, no entanto, precisamos dar mais um passo crucial e insistir que a Necessidade histórica não preexiste ao processo contingente de sua efetivação, isto é, que o processo histórico é, em si, “aberto”, indeterminado – essa mistura confusa “gera sentido na medida em que se revela” (ZIZEK, 2013, p. 59)

temporalidade circular é a temporalidade da universalidade concreta, a qual o universal não é vazio, mas se atualiza retroativamente com o particular, e este, quando se realiza, percebe que já era o que se tornou. Nesse sentido, a dialética é o processo em que a Coisa se torna aquilo que ela é, esse devir apenas atesta no fim e atualiza a essência que ela já era,⁵⁷⁹ num círculo temporal fechado. Não é preciso dizer que essa temporalidade se estende ao todo da obra hegeliana - e não só à análise do conceito de *télos* do organismo - tal temporalidade é o tempo do espírito,⁵⁸⁰ o devir da infinitude, que é teleológico.⁵⁸¹ *Trata-se do espírito absoluto que na reflexão de si, através da consciência, se atualiza.* Como aponta Zizek, no início da grande *Lógica* – que, lembremos, se trata de desvelar a totalidade do absoluto – pode-se ver essa temporalidade operando:⁵⁸² “Quando escreve sobre a passagem do Ser ao Nada, Hegel *recorre ao pretérito*: o Ser não passa ao Nada, ele *sempre-já passou ao Nada* e assim por diante. A primeira tríade da *Lógica* não é uma tríade dialética, *mas uma evocação retroativa de um tipo de passado virtual sombrio, de algo que nunca passa, pois sempre-já passou.* (ZIZEK, 2013, p. 69 Grifos nossos)⁵⁸³ A partir dessa explicitação, fica mais clara a famosa definição da filosofia como a coruja de Minerva: “Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida envelheceu, e com cinza sobre cinza ela não se deixa rejuvenescer, porém somente conhecer; *a coruja de Minerva só começa seu voo quando irrompe o anoitecer.*” (HEGEL, 2022, p. 148 Grifos nossos) O processo do saber é um processo reflexivo de si que só se completa depois do fato – pois só depois do momento de

⁵⁷⁹ Como diz Heidegger, no ensaio de 1942 sobre introdução à *Fenomenologia*, a aparência é constitutiva do devir da coisa: “Reza assim: ponde de lado os vossos caprichos e as vossas opiniões sobre o que aparece. Por conseguinte, *a atitude fundamental do conhecer absoluto não consiste em assaltar a consciência que aparece com um dispêndio de conhecimentos e de argumentos, mas sim em suprimir tudo isto. Suprimindo-o, alcançamos o puro examinar, que nos deixa ver o aparecer. No examinar conseguimos alcançar a ver "a coisa tal como ela mesma em si e para si é". Mas a coisa é o saber que aparece enquanto o que aparece. A coisidade da coisa, a realidade do real é o aparecer ele mesmo.* (HEIDEGGER, 2014b, p. 200) Grifos nossos

⁵⁸⁰ Portanto, faz sentido aparecer de forma mais clara na parte da análise da teleologia orgânica, mas suas aparições podem ser delineadas durante toda a obra hegeliana.

⁵⁸¹ Mas, como viemos explicitando, “não devemos imputar a Hegel a noção teleológica tradicional de uma mão invisível da Razão puxando as cordas do processo histórico, seguindo um plano estabelecido de antemão e usando as paixões dos indivíduos como instrumentos para sua implementação.” (ZIZEK, 2013, p. 58) Não se trata de uma causa final aristotélica, mas a causa final é atualizada na sua *parousia* com a causa eficiente

⁵⁸² E não poderia ser de outro modo, já que a posição imanentista deve partir do absoluto, a temporalidade do absoluto tem de estar operante desde o início e “condicionar” todo o processo.

⁵⁸³ Também ao final da grande *Lógica* Hegel fala sobre a circularidade do método dialético como método absoluto, em que o início imediato no seu resultado, no fim, aparece como mediação de si, a universalidade vazia - sujeito vazio imediato do início - se reconhece como universalidade concreta, a ideia absoluta: “Na medida em que, agora, essa determinidade é a verdade próxima do início indeterminado, *ela critica esse mesmo como algo imperfeito bem como o próprio método que, partindo dele, era apenas formal.* Isso pode ser expresso como a exigência doravante determinada de que o início, por ele mesmo ser um determinado frente à determinidade do resultado, *não deve ser tomado como um imediato, mas sim como um mediado e derivado, o que pode aparecer como a exigência do infinito progresso que vai para trás na prova e no derivar – bem como, a partir do novo início que é adquirido, através do percurso do método surge de igual modo um resultado, de modo que a progressão igualmente avança para frente ao infinito.*” (HEGEL, 2018, p. 329) Grifos e negrito nossos.

contingência se pode traçar a necessidade e conhecer a Coisa – no anoitecer da história, nas suas cinzas, a filosofia levanta voo e a compreende na sua necessidade interior. Porém, o voo de filosofia na noite do espírito é o que desenvolve o processo, isso é, é o que possibilita o processo de ir para frente em seu *télos*. Em *O avesso da dialética*, Gérard Lebrun – quem Zizek é totalmente devedor, principalmente em relação à essa formulação da temporalidade retroativa - expressa essa contradição da retroatividade e progressividade na temporalidade hegeliana em uma passagem primorosa:

A “verdadeira teodicéia” não procura fazer dissipar-se a “Necessidade cega” no nível do finito, dos interesses em luta. Não procura transformar o fortuito em significativo, porém mostrar que esse emaranhado confuso ***produz sentido à medida que vai passando***. Não se trata mais, como nas teodicéias ingênuas, de encontrar uma justificativa para cada acontecimento. *No momento mesmo, nenhuma harmonia celeste se faz escutar, ante o ruído, o furor. Porém, uma vez que o tumulto se recolheu, se fez passado, uma vez que o acontecido (o que adveio) se converteu em concebido, é lícito dizer, numa palavra, que “o curso da História” já se delineia um pouco mais. Se a História progride, é para quem olha para trás; se é progressão de uma linha de sentido, é por retrospecção.* (LEBRUN, 1988, p. 35)
Grifos e negrito nossos.

Tal temporalidade circular é o modelo temporal que se compatibiliza com o conceituar a si mesmo reflexivo do absoluto enquanto *causa sui*, assim, o absoluto é um eterno conhece-te a ti mesmo - o que ele já era se mostra no seu resultado, tornando-se quem ele é na sua presença absoluta. *Conhecendo a si ele progride teleologicamente*. Por isso a temporalidade circular do espírito necessita da rememoração (*Erinnerung*) para se realizar. Como falamos no parágrafo anterior, a rememoração é o modo da reflexão do espírito, isso é, o modo que ele produz a si mesmo em seu devir circular e atemporal - com a explicitação da temporalidade circular isso fica mais claro. Ao final da *Fenomenologia*, Hegel apresenta o fechamento do círculo através da conservação dos passos do espírito pela rememoração: “Mas a rememoração [*Er-innerung*] os conservou; a rememoração é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância. Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [*re*]começa.” (HEGEL, 2014, p. 531) Partindo desta citação, vamos explicitar brevemente o conceito de *Erinnerung*, para isso vamos utilizar o acurado artigo *Storia e memoria in Hegel* de Valerio Verra.⁵⁸⁴ Vera atesta para o “duplo sentido de *Erinnerung* como lembrar algo e ao

⁵⁸⁴ Agradeço ao Professor Doutor Roberto Formisano pela indicação de leitura e pela discussão sobre esse tema da tese. Para completa exploração do conceito de *Erinnerung*, e também de *Gedachnis* bem como sua diferenciação, no desenvolvimento todo da obra hegeliana ver: Cf. (VERRA, 2007, p. 5-30)

mesmo tempo tornar-se interno a si mesmo” (VERRA, 2007, p. 10)⁵⁸⁵ É por esse motivo que a palavra aparece hifenizada *Er-innerung* como ambos, memória e movimento de interiorização (*innerung*) – que faz parte da memória. Assim, a rememoração é o interior, o interior do espírito em seu movimento de desenvolvimento de si mesmo, seu adentrar em si mesmo (*Insichgehen*): “Enquanto sua perfeição consiste em saber perfeitamente o que ele é - sua substância - *esse saber é então seu adentrar-se em si*, no qual o espírito abandona seu ser-*aí e confia sua figura à rememoração*. (HEGEL, 2014, p. 530 Grifos nossos) Neste sentido, a rememoração é um movimento de simultaneamente lembrar e desenvolver-se do espírito, pois é um apropriar-se de si mesmo do espírito - já que sua memória é re-memória de si como outro, isso é, de si no todo como outro enquanto forma particular deste todo, figura do espírito.⁵⁸⁶ Assim, tem-se “dentro da *Erinnerung*, o processo não apenas de conservação, mas, ao mesmo tempo, de universalização e abstração” (VERRA, 2007, p. 12),⁵⁸⁷ pois tal apropriar-se de si mesmo é universalizar-se, elevar-se ao conceito.

Assim, temos aqui, aquele modelo de temporalidade circular onde o espírito em uma divisão interna entre “o que ele é” e “o que ele busca”, ambos são si-mesmo - Eu=Eu. Mas, para que essa identidade do espírito se realize ela tem de deter uma negatividade interna que a media consigo mesma, tal divisão ocorre pela consciência que media o espírito nas suas mais diversas figuras com ele mesmo, se apropriando de si – no desenvolvimento do saber da consciência que descrevemos no tópico anterior. A rememoração é o agir do espírito, a sua abertura de si e seu retorno ao fechamento, pois ele ao mesmo tempo já é o que no fim irá se realizar em sua retroatividade temporal, mas ele precisa da abertura interna de si mesmo como parte constitutiva deste realizar-se. *Abertura que ocorre na ação da consciência em conhecer a Coisa – isso é, na divisão posta pela consciência entre o em-si e o para-si, que teleologicamente corresponde a divisão respectiva entre o que ele, o saber absoluto, é, e o que ele busca*⁵⁸⁸, em suma, *apropriação de si mesmo – que só após a realização deste fim que é o saber a Coisa, reconhece-se nela, **rememorando a sua identidade inicial, mas a***

⁵⁸⁵ No original: sul doppio significato di *Erinnerung* come ricordare qualcosa e insieme render sé interno a se stesso

⁵⁸⁶ “O duplo sentido de *Erinnerung* emerge tão claramente: não apenas apropriar-se de algo que já se tem, mas também apropriar-se, no mesmo ato, no mesmo movimento, de si mesmo.” (VERRA, 2007, p. 9)

No original: Affiora, così chiaramente il doppio significato di *Erinnerung*: non solo di appropriarsi di qualcosa che si è già avito, ma anche di appropriarsi, nel medesimo atto, nel medesimo movimento, di sé

⁵⁸⁷ No original: all'interno della *Erinnerung*, del processo non solo di conservazione, ma, insieme, di universalizzazione e di astrazione

⁵⁸⁸ Que do ponto de vista da consciência se inverte, o que ela é, é para-si, e o em-si é o que ela busca. Portanto, no saber absoluto as coisas se invertem, ele é o mundo às avessas.

*concedendo a concretude do saber, a atualizando retroativamente.*⁵⁸⁹ A rememoração é, então, o processo de universalização concreta, pois é a passagem da identidade formal e vazia do absoluto (A=A) para a apropriação de si mediante o conhecer de si através da experiência da consciência (Eu=Eu) – passagem da substância ao sujeito - que vai determinando, concretizando, o espírito nesse conhecer de si, isso é, conhecendo e determinando seus conteúdos na passagem de si mesmo em forma e conteúdo: “Desde o início surge o quadro mais amplo em que se enquadra o tratamento da *Erinnerung*, nomeadamente o da *passagem de uma universalidade meramente formal para uma universalidade “verdadeira”*, que se encontra precisamente na persistência do espírito.” (VERRA, 2007, p. 9 Grifos nossos)⁵⁹⁰ Disso tiramos a conclusão *que a rememoração é a ligação entre consciência e espírito*, é o instrumento de mediação de si do espírito absoluto: “*Erinnerung* (...) é, em vez disso, explicitamente tematizada como condição e essência não apenas da aprendizagem, mas do mesmo vínculo entre consciência e espírito, entre conhecimento e o universal concreto.” (VERRA, 2007, p. 21)⁵⁹¹ Portanto, a experiência que a consciência faz de si é parte constitutiva de todo o processo, e não pode ser suprimida dele, ou melhor, ela é suprasumida/suprimida (*Aufgehoben*) apenas depois de sua realização, o que implica que ela é parte essencial do processo:

Por essa razão deve-se dizer que nada é sabido que não esteja na experiência; - ou, como também se exprime a mesma coisa - que não esteja presente como verdade sentida, como Eterno interiormente revelado, como o sagrado em que se crê, ou quaisquer outras expressões que sejam empregadas. Com efeito, a experiência é exatamente isto: que o conteúdo - e ele é o espírito - seja em si substância, e assim, objeto da consciência. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para [ser] o que é em si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o espírito. O espírito é em si o movimento que é o conhecer - a transformação desse Em-si no Para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprasumido, ou seja, no conceito. Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim. Assim, pois, enquanto o espírito é necessariamente esse diferenciar dentro de si, seu todo intuído se contrapõe à sua consciência-de-si simples. (...) O movimento, que faz surgir a forma

⁵⁸⁹ Como também está no ensaio de 42 sobre a experiência da consciência fazer parte do absoluto: “Experiência diz respeito ao que-está-presente no seu estar-presente.(...) É inerente ao aparecer do saber que aparece, representificar-se na sua presença, quer dizer, apresentar-se. *A apresentação é inerente à experiência e, com efeito, na sua essência. Não é meramente uma réplica da experiência, que também podia faltar. É por isso que a experiência só será, então, pensada na sua plena essência como a entidade do ente, no sentido do sujeito absoluto, quando se tornar claro, de que modo a apresentação do saber que aparece é própria do aparecer enquanto tal.* (HEIDEGGER, 2014b, p. 216) Grifos e negrito nossos.

⁵⁹⁰ No original: Fin dall'inizio risulta il quadro più vasto nel quale se inserisce la trattazione della *Erinnerung*, e cioè quello del passaggio da un'universalità solo formale a una "vera" universalità, che si trova precisamente nella persistenza dello spirito.

⁵⁹¹ No original: la *erinnerung* (...) viene invece tematizzata esplicitamente come condizione ed essenza non solo dell'apprendere, ma dello stesso legame tra la coscienza e lo spirito, tra la conoscenza e l'universale concreto

de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como história efetiva. (HEGEL, 2014, p. 526)⁵⁹² Grifos e negrito nossos.

Sendo o que constitui a relação entre consciência e espírito, a rememoração é tematizada não só no nível do absoluto (para-nós) mas também no nível da consciência (para-ela) que faz o processo. Assim, ela deve exercer funções não só no “nível” do espírito absoluto, mas também no “nível” da consciência. Ora, se a rememoração é a mediação do espírito consigo mesmo, ou seja, *a imanência por excelência*, a função primordial dela no âmbito da consciência *só pode ser a de estabelecer a relação entre conceito e intuição*. Ou seja, *a rememoração é, para Hegel, o que o esquematismo é no sistema kantiano* – mas lá, se formos seguir a interpretação de Heidegger, *a mediação se dava em termos temporais*, da temporalidade originária, aqui *ela se dá em termos de uma memória que realiza o conceituar de si do absoluto*.⁵⁹³ Na *Enciclopédia*, na parte da psicologia §451, onde encontramos a função da *Erinnerung* no âmbito da consciência, Hegel começa dizendo: “rememoração [*Erinnerung*] no sentido próprio da palavra segundo o qual consiste no evocar involuntário de *um conteúdo que já é o nosso*. A rememoração forma o *grau mais abstrato da inteligência que se ativa em representações*.” (HEGEL, 2011, p. 235 Grifos nossos) – este conteúdo é a matéria da representação, a intuição, que *já é nossa num grau superior enquanto conceito* (abstração), realizando a circularidade do absoluto. E continua: “Aqui, o conteúdo representado ainda está, ele próprio, como na intuição; nela recebe sua confirmação, como, *vice-versa*, o conteúdo da intuição se confirma na minha representação. Temos, por conseguinte, desse ponto de vista, *um conteúdo que não só é intuído como essente, mas ao mesmo tempo rememorado, posto como o meu*. Assim determinado, o conteúdo é o que chamamos ‘imagem’.” (HEGEL, 2011, p. 235 Grifos nossos) Vemos como a rememoração é a mediação entre as duas “faculdades” – que em Hegel não se denominam mais faculdades, claro, mas aparecem sobre o nome unitário de inteligência⁵⁹⁴ - onde o intuído se confirma

⁵⁹² Com essa passagem do final do livro relacionamos uma passagem do prefácio, que explicita o desenvolver da universalidade formal e imediata em universalidade concreta: “Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida que é o movimento do por-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. *Como sujeito, é negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade, reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si-mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização do fim*.” (HEGEL, 2014, p. 32) Grifos e negrito nossos.

⁵⁹³ Fazendo novamente o paralelo entre as duas posições-de-fundo.

⁵⁹⁴ “Se em vez de ‘faculdades e forças’ se usar a expressão ‘atividade’, não fará no caso absolutamente a mínima diferença. O isolar das atividades faz igualmente do espírito apenas um ser-agregado, e considera sua relação

como representado, isso é, apropriado e interiorizado pelo espírito. A imagem aparece como a abstração mais elevada do conteúdo intuitivo, é a suprassunção da intuição em um conceito que *já é “meu”* - e não, como em Kant, numa pré-formação futura de possibilidades.

Deste modo, como viemos explicitando, a rememoração é, ao mesmo tempo que circular, teleológica, ela organiza presente e passado através da subsunção das intuições presentes no passado, *gerando assim um acúmulo ao passado, ao mesmo tempo que rememora as intuições passadas* - na forma de imagens – confirmando-as como abstrações (conceitos) adequados à intuição presente, *atualizando a presença absoluta do espírito*. Como aponta Vera: “este processo é um processo de universalização, como um processo de subsunção, através de uma sequência constitutivamente temporal, *no sentido de que é precisamente a ligação da intuição presente com a intuição passada e preservada na imagem e na representação* que constitui a espinha dorsal do processo de universalização.” (VERRA, 2007, p. 20 Grifos nossos)⁵⁹⁵ Importante salientar que esses conceitos de que se fala aqui são tanto os conceitos puros da lógica, quanto os conceitos empíricos das ciências naturais. Os conceitos puros em termos temporais são a anterioridade, o que faz com que as intuições já tenham conceitos passados adequados a elas – pois os conceitos da lógica, são também conteúdo, mas num grau mais elevado de abstração – e os conceitos empíricos, que por sua vez são a posterioridade, fazem com que as intuições sejam abstraídas e acumuladas no passado enquanto representações, conceitos.⁵⁹⁶ Assim, todas as separações; entre conceito e

como um relacionamento exterior, contingente! *O agir da inteligência, enquanto espírito teórico, foi chamado “conhecer” não no sentido de que, entre outras coisas ela também conhece, mas além disso intui, representa, lembra-se, imagina etc.*” (HEGEL, 2011, p. 221) Grifos nossos

⁵⁹⁵ No original: si è visto ancora come questo processo sia un processo di universalizzazione, in quanto processo di sussunzione, attraverso una sequenza constitutivamente temporale, nel senso che è proprio il collegamento dell'intuizione presente alla intuizione passata e conservata nell'immagine e nella rappresentazione che costituisce la spina dorsale del processo di universalizzazione.

⁵⁹⁶ Não entraremos em mais detalhes, mas Vera explicita essa relação recíproca que tem origem na sensação e se eleva ao conceito, que ocorre de modo muito parecido com o que já foi explicitado por nós dinâmica do Eu em Fichte: “O primeiro momento da representação é o *Erinnerung*, pois “estabelece” a sensação simples e, determinando-a como o extremo negativo em relação a reflexão em si, coloca o seu conteúdo como fora de si, na intuição. Este movimento corresponde ao oposto - que já conhecemos de escritos anteriores - e que é a inteligência que coloca dentro de si o conteúdo do sentimento na sua própria interioridade, *'no seu próprio espaço e no seu próprio tempo'* (JA, VI, 266) Desta forma, a imagem e a representação são libertadas de seu imediatismo e singularidade abstrata e colocadas na *'forma da universalidade do ego'*. Ora, a *Erinnerung* é propriamente a relação desses dois momentos, *e essa é a subsunção de a intuição singular imediata sob a intuição universal quanto à forma.*” (VERRA, 2007, p. 17 Grifos nossos)

No original: Primo momento della rappresentazione è la Erinnerung in quanto essa “dirime” la semplice sensazione, e, determinandola come l'estremo negativo rispetto alla sua riflessione in sé, ne pone il contenuto come fuori di sé, nell'intuizione. A questo movimento corrisponde po quello opposto - che già conosciamo dagli scritti precedenti - e cioè l'intelligenza pone in se stessa il contenuto del sentimento nella propria interiorità, *'nel suo proprio spazio e nel suo proprio tempo'* (JA, VI, 266) In tal modo l'immagine e la rappresentazione sono liberate dalla loro immediatezza e singolarità astratta e poste nella *'forma dell'universalità dell'io'* Ora la

intuição; *a priori* e *a posteriori*; puro e empírico, etc, são superadas na plena *parousia* do absoluto – como já salientado, não se tem anterioridade e posterioridade no sistema imanente da absoluta presença. A partir desta explicitação fica claro *como a rememoração é o cerne da filosofia hegeliana*, de modo que sem ela nem existiria universal, e, portanto, linguagem⁵⁹⁷ – como diz Vera, a rememoração que funda “o processo de universalização que se viu constituí-lo, revela o seu aspecto mais profundo de movimento constitutivo do espírito mesmo na sua dinâmica interna em virtude da qual podemos, portanto, falar de universalidade.” (VERRA, 2007, p. 25)⁵⁹⁸

Para completarmos a exposição do conceito de rememoração, falta brevemente comentarmos – pois já a explicitamos anteriormente - mais uma função da rememoração no âmbito da experiência da consciência, a ligação entre rememoração e formação (*Bildung*). Como já comentado no tópico anterior, a história do espírito pode ser revisitada pela imersão na cultura: “Isso permite que o indivíduo que se encontra em um nível superior de desenvolvimento do espírito passe rapidamente pelas etapas anteriores, sem se deter nelas, assim como, nas ciências, aquelas que em outros tempos foram conquistas laboriosas e até mesmo o culminação do conhecimento de uma época estão agora reduzidos a noções preparatórias e até a jogos infantis.” (VERRA, 2007, p. 27)⁵⁹⁹ A relação entre rememoração e formação de imagens (*Bild*) torna mais clara agora como se dá a relação entre rememoração e formação (*Bildung*), pois as imagens geradas, acumuladas e rememoradas são ativadas no processo de formação do indivíduo. “Desta forma, portanto, a *Erinnerung* parece ter revelado todo o seu significado e função histórica, pois garante **a possibilidade de concentrar as conquistas do passado numa nova forma e dimensão.**” (VERRA, 2007, p. 28 Grifos e negrito nossos)⁶⁰⁰ Essa incorporação da *Erinnerung* em sua filosofia tem claras influências advindas

Erinnerung è propriamente la relazione de questi due momenti, e cioè la sussunzione dell'intuizione singole immediata sotto l'intuizione universale quanto alla forma.

⁵⁹⁷ A explicitação da relação entre *Erinnerung* e *Gedachnis*, e por sua vez destas com a origem da linguagem, acontece no período da *Realphilosophie* 1805-1806 e permanece nos textos posteriores. Em resumo, a *Erinnerung* é a abstração e interiorização universal do conteúdo, um tanto livre, enquanto a *Gedachnis* é a estabilização dessa universalização em nomes e signos permanentes – uma é condição da outra. Sobre isso em mais detalhes, ver o texto de Verra supracitado.

⁵⁹⁸ No original: il processo di universalizzazione che si è visto costituirlo rivela il suo aspetto più profondo di movimento costitutivo dello stesso spirito nella sua interna dinamica in virtù della quale soltanto si può parlare di universalità

⁵⁹⁹ No original: Questo rende possibile all'individuo che si trova a un grado più alto dello sviluppo dello spirito di percorrere rapidamente, senza indugiare su di esse, le tappe precedenti, proprio come, nelle scienze, quelle che in altri tempi sono state conquiste faticose e perfino il culminare del sapere di un'epoca sono ora ridotte a nozioni propedeutiche e perfino a giochi di ragazzi

⁶⁰⁰ No original: In questo modo dunque la *Erinnerung* sembra aver rivelato tutta la sua pregnanza e funzione storica, in quanto garantisce la possibilità della concentrazione in una nuova forma e dimensione delle conquiste del passato

teoria da reminiscência platônica, para a qual a *Paideia* é rememorar: “Pois, pelo visto o procurar e o apreender são, no seu total, uma rememoração” (PLATÃO, 2015, 81d) Nas suas aulas sobre história da filosofia, na parte sobre Platão, Hegel deixa clara a sua interpretação da memória não só no sentido de reprodução do passado, mas de interiorização: “Em um sentido, a lembrança é uma expressão desajeitada, ou seja, no sentido de reproduzir uma ideia que já se teve em outro tempo. Mas a memória também tem outro significado, dado pela etimologia, que é: *tornar-se interior, introspecção*; esse é o pensamento profundo do sentido dessa palavra.” (HEGEL, 1986b, p. 44 Grifos nossos)⁶⁰¹ Embora Hegel admita que muitas vezes Platão use a palavra reminiscência no primeiro sentido, no sentido empírico, ele não deixa de fundamentar esse sentido no sentido mais profundo, o que possibilita a própria universalização e com ela todo o conhecer: “Pode-se dizer que *o reconhecimento do universal nada mais é do que uma rememoração*, uma introspecção, que determinamos o que inicialmente se mostra externamente como um múltiplo - *que interiorizamos isso, através de um universal em que nós vamos à nós mesmos, trazendo nosso interior à consciência.*”⁶⁰² (HEGEL, 1986b, p. 44-45 Grifos nossos)⁶⁰³ Uma pergunta que pretendemos nos confrontar, agora, é, qual o estatuto desta possibilidade - de concentrar as conquistas do passado em uma nova dimensão, em suma, de progredir teleologicamente - e qual a relação dela com a temporalidade circular? Antes de, através desta pergunta, nos retornarmos à confrontação com Heidegger, precisamos falar do fechamento do círculo, que Hegel nomeia como um recomeço. Tal coisa é essencial para entender Hegel - principalmente na sua leitura atual, onde se visa reabilitar Hegel como filósofo da contingência – e sem isso não podemos terminar propriamente a confrontação com Heidegger, nem entender como a posição-de-fundo hegeliana, a partir da sua perspectiva, integra a posição-de-fundo heideggeriana.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ No original: In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck, und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproduziere, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie gibt, den: Sich-innerlich-machen, Insichgehen; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts

⁶⁰² Essa interiorização e universalização, como aponta Hegel, em Platão ocorre por meio do mito: “Este conceito verdadeiro, de que a consciência em si mesma é isso, Platão confere, em parte, de modo representativo e mítico. Já foi mencionado que ele chama o aprendizado de memória.” (HEGEL, 1986b, p. 45)

No original: Diesen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtsein an sich selbst dies ist, trägt Platon nun zum Teil in der Weise der Vorstellung und mythisch vor. Es ist schon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt.

⁶⁰³ No original: In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, - daß wir dies zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen, so unser Inneres zum Bewußtsein bringen.

⁶⁰⁴ Como dissemos, seguindo nossa interpretação, as duas posições se tratam de decisões sobre o seer, onde cada uma delas se vê como integrando a outra. Anteriormente falamos como a posição heideggeriana integra a lógica do ente, agora veremos como a posição hegeliana integra a transcendência.

Seguindo o raciocínio, vimos que *o funcionamento da temporalidade circular depende de uma abertura do círculo, que dialeticamente possibilita seu fechamento e vice-versa*. Tal abertura, do ponto de vista do absoluto, é a aparência do saber para ele mesmo, a sua manifestação para si. O agir do absoluto sobre ele mesmo, a sua reflexão, ocorre por meio da relação da consciência com o espírito, via *Erinnerung*. Portanto, o absoluto já tem de estar imanente à consciência – esta tem de ter acesso a ele – mas, simultaneamente, para que ele possa desenvolver a si mesmo, isso é, atingir-se teleologicamente, ele precisa da consciência que media ele consigo mesmo pela rememoração de si, para ao final do caminho em direção a si mesmo ele atingir-se e atualizar-se. Mas, e *esse é um ponto crucial, o próprio absoluto se realiza através desse processo que a consciência faz de rememorar os passos anteriores do espírito*, portanto, toda vez que a consciência está reconstruindo os passos anteriores, o absoluto está se atualizando para a frente, *reconstruir os passos é, do ponto de vista do absoluto, um construir, um autoproduzir-se*. Quando se chega ao final do processo, de acordo com a temporalidade circular, *e o absoluto alcança seu fim – a si mesmo – ele alcança aquilo que já era, seu início e o atualiza retrospectivamente - suprasumindo os passos anteriores nessa atualização de si*.⁶⁰⁵ Essa é a lógica teleológica da *Aufhebung*, o espírito retroativamente se eleva a um estágio superior, pois as contradições internas que ele encontra no seu caminho se mostram como já reconciliadas nele – e não poderia ser diferente, pois ele é o incondicionado. Assim, *todo final é um recomeço*: “Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, *parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [re]começa*.” (HEGEL, 2014, p. 531)

Então, o absoluto não pode ser totalmente fechado nessa suprasunção, tal coisa seria pôr o absoluto novamente como identidade vazia e imediata do início do processo, uma abstração vazia. Como dissemos, a separação entre o que o absoluto é e aquilo que ele busca – que em termos formais não é separação nenhuma, mas uma identidade $A=A$ – é necessária para manter a identidade dele consigo mesmo, pois, se essa identidade já estivesse assegurada

⁶⁰⁵ Neste sentido, o espírito é, em um sentido lógico, gênero supremo, como bem observou Vera: “O que o gênero se torna já foi feito anteriormente; é o início do seu movimento no qual não sai de si mesmo. O Espírito é o gênero absoluto; não há nada para o espírito, a menos que o espírito seja ele mesmo; seu movimento é apenas o constante retorno a si mesmo. A aprendizagem é, portanto, esse movimento em que nada entra no espírito que lhe seja estranho, mas apenas a sua essência se torna presente e o espírito se torna consciente dela.” (VERRA, 2007, p. 24)

No original: cio che il genere diviene lo è già precedentemente; esso è l'inizio del suo movimento in cui essa non esce fuori di sè. Lo spirito è il genere assoluto; nulla c'è per lo spirito, cho lo spirito non sia in se stosse; il suo movimento è soltanto il costante ritorno in se stesso. Imparare dunque è questo movimento in cui non viene nello spirito nulla che gli sia estraneo, ma soltanto la sua essenza diviene por lui e lo spirito giunge a coscienza di essa

de antemão ele seria um incondicionado transcendente,⁶⁰⁶ uma identidade formal e estática, tal qual o modelo que a filosofia dogmática pré-kantiana estabelecia. Repetindo o falando anteriormente, *só quando tal identidade não é “acessível a priori” - mas apenas depois de atualizar-se, no fim - que se tem um hiato⁶⁰⁷ de contingência que é constitutivo de tal agir livre do absoluto, seu télos* – somente quando a unidade do absoluto se aliena na sua multiplicidade que ela pode retornar à sua unidade de forma concreta, e ela faz isso conhecendo a si via rememoração de si pela consciência. *Ainda, para a posição-de-fundo que habita a identidade, se tal hiato desaparecesse ao final, a própria identidade formal do absoluto não se sustentaria, pois o $A=A$ depende do $A\neq A$, o Eu gera seu Anstoß – o absoluto ao se realizar, se determinar ganhando concretude, depende de um “novo” absoluto que o ultrapassa como sua condição, ou melhor, **que já (retroativamente) o ultrapassou**, um indeterminado ao qual pode recair toda determinação, um infinito ao qual pode recair todo finito (determinado), uma universalidade vazia ao qual pode recair toda universalidade concreta, um possibilitador ao qual pode recair toda efetivação.* Por outro lado, a nova identidade formal vai necessitar como sua concretude a diferenciação de si – se não ela não seria o absoluto, pois não habitaria e se realizaria em cada parte concreta sua, mas seria estática e vazia – em uma manifestação de si para si, ou seja, o caminho do saber que a consciência faz novamente. Podemos entender como, portanto, o fim e o início são o mesmo, pois são ao mesmo tempo *formalização* – estabelecimento de uma nova identidade formal como condição do processo – e *concretização* - pois retorno à essa nova identidade formal, que é retroativamente atualizada, é um retorno após todo o processo de concretização do absoluto, de conhecimento, efetivação e determinação de si. Assim, para o absoluto: o que ele é (concreto) alcançou o que ele busca (universal); ao mesmo tempo que o que ele busca (universal) já ultrapassou o que ele é (concreto). *Tal modelo exige um eterno recomeço*, e só poderia ser assim, em um sistema que visa apreender a própria eternidade em processo. Portanto, para esse modelo, a abertura é algo constitutivo da identidade e a identidade algo constitutivo da abertura, ambos estão dialeticamente implicados – *isso significa que o círculo só se fecha porque é aberto e só é aberto porque se fecha*. No último parágrafo da *Fenomenologia*, Hegel resume o que foi discutido explicitando a dialética entre a

⁶⁰⁶ Incondicionado este que, vale lembrar, que Heidegger não cansa de mostrar como um falso transcendental.

⁶⁰⁷ Tal hiato, porém, não é análogo a lacuna entre eu empírico e eu transcendental (ou fenômeno e coisa em si) em Kant, nem entre o *Dasein* e o ser. Pois o hiato negativo que se fala aqui é um hiato constitutivo da imanência do absoluto, para que ele possa manter a sua identidade consigo mesmo, sem que essa identidade seja uma identidade dogmática, meramente formal. Já a lacuna entre *Dasein* e ser é uma lacuna entre dois elementos co-originais, onde sua univocidade não reduz um elemento à outro.

contingência - a história e a manifestação do saber - e a necessidade - o saber conceitual desse saber que se manifesta - que conjuntamente realizam a história conceituada:

“A meta - o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito - *tem por seu caminho a rememoração* dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. *Sua conservação, segundo o lado de seu ser-á livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que-se-manifesta.*”⁶⁰⁸ Os dois lados conjuntamente - a história conceituada - formam a rememoração e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono.” (HEGEL, 2014, p. 531) Grifos nossos

Poderíamos abordar a filosofia de Hegel como a mais radical incorporação lógica da passagem do evangelho de Joao (14:6): “Eu Sou o caminho e a verdade e a vida. Ninguém chega ao Pai a não ser através de mim.” (BÍBLIA, 2017, p. 386) – com a pequena diferença que em Hegel os dois últimos elementos a verdade e vida recaem sobre o primeiro, o caminho, sendo os três a mesma Coisa, aquilo que retroativamente se realiza enquanto o sujeito da frase, o Eu. Como nos diz Zizek: “No saber absoluto, voltamos a repetir o caminho da verdade, *pois percebemos que a verdade não é nada além do caminho da verdade – não há nada fora desse caminho*, fora dessa sucessão de fracassos.”⁶⁰⁹ (ZIZEK, 2022, p. 26 Grifos nossos)⁶¹⁰ A consequência que temporalidade circular nos mostra, é que nossa ação “de apenas tomar nota (disputar) que o que estamos procurando ou nos esforçando para chegar já está aqui, muda radicalmente a realidade.”⁶¹¹ (ZIZEK, 2022, p. 25)⁶¹² Ou seja, *é o caminho de rememoração do passado feito pela consciência, que altera o absoluto*, e não as aspirações por um futuro – tais aspirações seriam apenas construções ideológicas que já fazem parte da

⁶⁰⁸ É esse movimento do saber que se manifesta que Heidegger chama de ceticismo consumado, no ensaio de 1942 sobre o conceito de experiência hegeliano: “A *skepsís* precipita-se sobre a consciência mesma, a qual se desenvolve no cepticismo, que, *no aparecer do que aparece*, leva a emergir uma figura da consciência na outra. A consciência é consciência no modo do cepticismo que se consoma a si mesmo. Este é a história da própria consciência, a qual não é nem apenas a consciência natural em si, nem apenas o saber real para si, mas sim, antes de tudo isso, a unidade originária de ambos em si e para si. *Este movimento do vir do aparecer e do ir do que aparece, é o acontecer histórico [Geschehen] que, de figura em figura, leva a consciência ao que se vê, quer dizer, à imagem-forma [Bild] da sua essência.*” (HEIDEGGER, 2014b, p. 180) Grifos nossos

⁶⁰⁹ Fracasso aqui, no sentido da impossibilidade de fechamento completo do absoluto. *Interessante notar como em Hegel também estão dialeticamente implicados sucesso e fracasso, e que dependendo de qual lado cada interprete dá mais ênfase, podem aparecer dois tipos de Hegel, um o filósofo absolutista do fechamento, ou o outro o filósofo (quase contemporâneo) da abertura contingente.* Muitas vezes tais interpretações recaem na – tão odiada por Hegel – unilateralidade, ou ao menos num ofuscamento de um dos lados, pois admitir o outro lado da equação invariavelmente coloca em xeque o lado defendido.

⁶¹⁰ No original: In AK we fall back on repeating the path of truth, since we realize that truth is nothing but the path of truth – there is nothing outside this path, outside this succession of failures.

⁶¹¹ Ou, também poderíamos citar na versão mais poetizada de Leminski: “Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além” (LEMINSKI, 2013, p. 233)

⁶¹² No original: Of just taking note (contending) that what we are looking for or striving to arrive is already here, radically changes reality

realidade efetiva – e o altera em dois sentidos, tanto acumulando teleologicamente os estágios anteriores e os elevando à um novo estágio, como retroativamente atualizando o passado. “Na análise dialética da história, ao contrário, cada “estágio” novo “reescrive o passado” e deslegitima retroativamente o estágio anterior.” (ZIZEK, 2013, p. 60) Essa deslegitimação do passado é elaborada como uma superação do princípio de razão suficiente, pois se tal princípio deve valer, ele diz que as determinações passadas incorrem nas determinações futuras, mas no caso da temporalidade circular o próprio passado é reescrito pelo acontecido presente, então, tal princípio seria solapado.⁶¹³

É indubitável que tal interpretação da filosofia hegeliana é genial e visa demonstrar a sua contemporaneidade, contrariando a imagem que Hegel ainda por muitas vezes detêm, a do filósofo absolutista que almeja dominar a totalidade, em que nada escapa ao seu arcabouço sistemático. Ironicamente, e, por que não, dialeticamente, muitas vezes os intérpretes defensores deste Hegel são também os que visam defender que todo o anti-hegelianismo que se desenvolveu na filosofia contemporânea, partindo dessa leitura, já estava em Hegel, pelo menos nos seus pontos centrais – as limitações de Hegel são por muitas vezes concedidas por tais filósofos⁶¹⁴ apenas como pequenos incrementos que a filosofia alcançou sem ele. Todavia, é indubitável o valor que este hegelianismo filosófico traz a filosofia atual, mostrando a verdadeira força que ainda reside em Hegel e no idealismo alemão em geral. No nosso ponto de vista, tal interpretação se baseia numa radicalização – muito bem executada e acurada - de um lado do sistema hegeliano, o lado do não-todo. Como nos diz Zizek, em um texto⁶¹⁵ denominado “*Porque Lacan não é heideggeriano?*”:⁶¹⁶ “Não é corolário da tese

⁶¹³ Como defende Zizek: “A principal implicação filosófica da retroatividade hegeliana é que ela solapa o reino do princípio da razão suficiente: esse princípio só é válido na condição de causalidade linear, quando a soma das causas passadas determina um evento futuro – retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e “suficiente”, posto que as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu efeito.” (ZIZEK, 2013, p. 54)

⁶¹⁴ Aqui, podemos citar toda a escola eslovena Slavoj Zizek, Alenka Zupancic, Mladen Dolar, Frank Ruda, mas também Catherine Malabou e até mesmo Gérard Lebrun. Os hegelianos da escola de Pittsburg como Robert Pippin, John McDowell e Robert Brandon também tem metas parecidas com as dos hegelianos anteriores, a de reabilitar Hegel, embora sua interpretação seja bem distinta e alguns – tal como Pippin – tenham mais ressalvas em relação ao sistema hegeliano que já tiveram no passado.

⁶¹⁵ Que foi escrito especialmente para o prefácio da nova edição de *The ticklish subject*. Ver: Cf. (ZIZEK, 2009, p. vii – xxii)

⁶¹⁶ Portanto, vejamos como a confrontação de Hegel com Heidegger é essencial para o hegelianismo contemporâneo, não se pode reabilitar Hegel sem ter que ver com as críticas de Heidegger. Tal confrontação com Heidegger via Hegel ocorre no primeiro capítulo do livro, mas não nos deteremos nela aqui para não nos desviarmos muito de nossa meta, apenas iremos resumi-la. Mas Zizek, neste prefácio, como diz seu título, visa introduzir tal confrontação defendendo um outro âmbito do território acadêmico, um tão quanto - ou talvez até mais – complicado e disputado que o hegeliano, o da psicanálise lacaniana. É notório como Lacan foi influenciado por Heidegger, assim como é notória a influência que Hegel – via seminários de Kojève – teve para a sua geração de pensadores, neste sentido, Zizek visa higienizar seu autor de todo heideggerianismo, mostrando como o “verdadeiro” Lacan é, na verdade – quem diria! – um radical hegeliano. Lacan, então, aparece como o

básica de Hegel de que “não há nada que não seja *lógos*”, (...) a asserção de um não-Todo – “nem tudo é *lógos*”, i. e., *lógos é não-todo, ele é corroído e mutilado interiormente por antagonismos e rupturas, nunca completamente ele mesmo?*” (ZIZEK, 2009, p. xix)⁶¹⁷ Essa radicalização do não-todo, como viemos apresentando aqui, é a abertura necessária e intrínseca a todo fechamento, *a negatividade imanente que toda identidade demanda para se realizar enquanto identidade* – a questão é que essa interpretação por muitas vezes esquece, ou pelo menos dá muito menos importância, a parte do fechamento da identidade, que também é necessária à toda radicalização da negatividade imanente. Todavia, essa interpretação de Hegel, foca no ponto que nos mostra a riqueza desta filosofia, e de como ela sempre será relevante, a saber, o postulado da *cisão* originária como origem e mediação do absoluto consigo mesmo. O delineamento de tal filosofia do absoluto, da oposição dialética entre todo e não-todo, já se pode ver desde os tempos iniciais de sua produção, mas aparece de forma clara nos dois pressupostos da filosofia, que Hegel estabelece para fazer a confrontação de Fichte e Schelling no *Differenzschrift*:

Um é o próprio absoluto; ele é o alvo que se procura; ele já está presente: de outro modo, como poderia ser procurado? A razão produ-lo apenas ao libertar a consciência das limitações; *este suprimir das limitações está condicionado pelo pressuposto da ilimitabilidade*. O outro pressuposto seria a saída da consciência da totalidade, *a cisão em ser e não-ser, em conceito e ser, em finitude e infinitude*. Para **o ponto de vista da cisão, a síntese absoluta é um além - o indeterminado e sem forma que se opõe às suas determinidades**. O absoluto é a noite e a luz é mais jovem do que ela, e a distinção entre ambas, tal como a saída da luz a partir da noite, é uma diferença absoluta - *o Nada é o primeiro, do qual todo o ser, toda a multiplicidade do finito, procedem. Mas a tarefa da filosofia consiste em unir estes pressupostos, em pôr o ser no não-ser - como devir, a cisão no absoluto - como sua manifestação, o finito no infinito - como vida*. (HEGEL, 2003, p. 40) Grifos e negrito nossos.⁶¹⁸

A partir no que foi falado, podemos delinear brevemente como a posição-de-fundo hegeliana se vê como incorporadora da posição transcendentalista. Como dissemos anteriormente, o *Erignis* heideggeriano se configura por uma descontinuidade com a época do ser precedente, onde um novo envio epocal do ser ocorre, tal envio é apropriado pelo *Dasein*

mediador e introdutor do confronto com Heidegger. Mas o interessante deste prefácio é que Zizek aponta para o hegelianismo de Lacan lá onde este critica Hegel - que o faz a partir da interpretação “*standard*” do filósofo - e desta forma mostra os pontos essenciais da sua interpretação hegeliana.

⁶¹⁷ No original: Is the obverse of Hegel’s basic thesis that ‘there is nothing which is not logos’ (...) the assertion of a non-All: ‘not-all is logos’, that is, logos is not-all, it is corroded and truncated from within by antagonisms and ruptures, it is never fully itself?

⁶¹⁸ Também, ao final da Fenomenologia, Hegel ressalta a oposição da cisão originária: “O Eu tampouco tem que aferrar-se à forma da consciência-de-si, contra a forma da substancialidade e objetividade, *como se tivesse pavor de sua extrusão. A força do espírito consiste, antes, em permanecer igual a si mesmo em sua extrusão.*” (HEGEL, 2014, p. 528) Grifos e negrito nossos.

e desvela um novo sentido de ser em geral, alterando a totalidade histórica a partir de tal envio – e, algumas vezes, desvelando um novo modo de ser. Frisamos no capítulo anterior por diversas vezes – na discussão sobre a dedução das categorias em Kant - *como a descoberta de um novo modo de ser não pode ser deduzida de um princípio, mas ocorre a partir de um desvelamento que só pode se dar por descontinuidade*, pois tal descontinuidade é o acontecimento-apropriador. Pois bem, fica claro que para a posição-de-fundo hegeliana – e segundo o método matemático indicado por Heidegger – nada pode contradizer o próprio absoluto, pois este tem a contradição em si, então, *tal descontinuidade heideggeriana – a descoberta de um novo sentido para o logos, novas categorias, etc – seria apenas um imediato que não foi mediatizado pela lógica absoluta do espírito*.⁶¹⁹ Assim, vários filósofos hegelianos, ao fazerem a confrontação com Heidegger, seguem o que Adorno diz;⁶²⁰ que Heidegger seria um filósofo formalista, que separaria forma e conteúdo e buscaria uma forma

⁶¹⁹ Também o outro grande livro de Gérard Lebrun, *A paciência do conceito*, se confronta com o conceito de originário em Heidegger indo neste mesmo sentido, criticando o originário enquanto doação do seer como um imediato, que serve de muleta para aqueles que não tem a paciência e o esforço da dialética. Além disso, a outra grande crítica geral à Heidegger neste livro – além da afirmação da infinitude, que decorre da posição-de-fundo hegeliana, então, não poderia ser diferente - vai na direção de contestar o diagnóstico heideggeriano do pensamento hegeliano enquanto devedor de Descartes e como pensamento representativo – tal pensamento representativo não seria o pensamento conceitual, pois este ainda seria devedor de um objeto externo à consciência. Porém, o que Heidegger quer dizer com representativo não é mera representação de um objeto exterior, mas ele a aborda nos seus dois sentidos originários, a saber, re-presentificação e previamente (*Vor*) unificar/pôr (*Stellung*) e neste sentido o conceito hegeliano seria um pensamento da representação: “*O representar avista de antemão, é um ver originário da visão [Ersehen des Gesichtes], é ideia*, embora no sentido da *perceptio*. Percebe algo-que-está-presente de cada vez enquanto tal e ocupa-se dele, classifica-o e consolida-o. O re-presentar vigora em todos os modos da consciência. *Nem é apenas um intuir, nem é já um pensar no sentido do conceito que julga. O re-presentar reúne de antemão num ter-visto (co-agitat). Na reunião está-presente o visto [Gesichtete]. A conscientia é a reunião no estar-em-presença [Anwesenheit], do gênero da presença do representado.*” (HEIDEGGER, 2014b, p. 172) Grifos e negrito nossos.

Sobre às críticas de Lebrun a Heidegger ver principalmente 1 e 8 capítulos do *A paciência do conceito*: Cf (LEBRUN, 2006, p. 23-68, 369-409); sobre o conceito originário de representação ver *O conceito de experiência em Hegel* (HEIDEGGER, 2014b, p. 139-239)

⁶²⁰ Diz Adorno: “A filosofia adquire o direito e o dever de recorrer, como algo essencial e não meramente contingente, aos momentos materiais, ao processo real da vida de pessoas socializadas. A metafísica, falsamente ressuscitada de hoje em dia, que reprova isso como um afundar na mera facticidade *pretende proteger o ser do ente contra o ente, regride no crucial para alguém de Hegel (...). Devido seu idealismo, Hegel foi acusado de ser abstrato em comparação com a concreção das escolas fenomenológicas e ontológicas*. Mas ele trouxe consigo infinitamente mais concretude aos pensamentos filosóficos do que essas linhas de pensamento (...) *devido ao ponto de partida de sua filosofia (...) ser a efetividade*. (...) Partindo, na *Fenomenologia do Espírito*, da crítica do que está mais próximo, da consciência humana particular e imediata, ele efetua a mediação de tal consciência *através do movimento histórico daquilo que existe, o que o conduz para além de toda mera metafísica do ser.*” (ADORNO, 2013, p. 149-150, 163) Grifos e negrito nossos. Sobre esta crítica, no ensaio de 1942 sobre o conceito de experiência – a qual Heidegger pensa a dialética como lógica do ente, ou seja, como ser do ente - Heidegger aponta para a simultaneidade da apresentação da experiência e a sua aparição para si mesma, ou seja, não se trata de afirmar uma anterioridade do ser do ente – a forma - sobre o ente: “A experiência a ser aqui pensada não é própria da apresentação, como uma característica da sua especificidade, a apresentação é, sim, própria da essência da experiência. *Esta, é o aparecer do que aparece enquanto tal. A apresentação do aparecer é inerente ao aparecer e é-lhe inerente enquanto movimento em que a consciência realiza a sua realidade.*” (HEIDEGGER, 2014, p. 2012) Grifos nossos.

desenraizada da concretude ôntica⁶²¹ – e tal forma seria o desvelamento de sentidos do ser. *Portanto, seguindo o que viemos argumentando até aqui, a posição-de-fundo hegeliana se vê incorporando a heideggeriana, pois ela parte do ente e nega a diferença ontológica – a transcendência do seer – sendo assim a mais radical realização da questão diretriz.* Para Heidegger, a negatividade hegeliana nada mais é que a diferença ontológica não investigada em sua origem, como diz em *Ser e tempo*: “O sentido ontológico da negatividade (...) permanece obscuro. Mas isso vale também para essência ontológica do não em geral. Não á dúvida de que a ontologia e a lógica atribuíram muito ao não (...) *sem o desvendarem ele mesmo ontologicamente.*” (HEIDEGGER, 2014, p. 783 Grifos nossos)⁶²² Também em *O que é a metafísica?* Heidegger indaga a origem da negatividade enquanto mera negação na famosa passagem “‘Há’ o nada apenas porque há o ‘não’, isto é, a negação? Ou será que não acontece o contrário? Existe a negação e o ‘não’ apenas porque ‘há’ o nada? Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente como questão. *Nós afirmamos: o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação.*” (HEIDEGGER, 2008, p. 118 Grifos nossos) Tal origem é a diferença ontológica enquanto transcendência, o projetar do *Dasein* em suas possibilidades onde se desvela “o nulo fundamento que o *Dasein* tem de assumir na existência.” (HEIDEGGER, 2014, p. 787) Mas tal nulidade não é apenas uma negação, como

⁶²¹ É interessante notar que Heidegger também faz esta acusação à Hegel, assim como prevê a crítica à fenomenologia como imediatidade, no §9 de Ontologia – Hermenêutica da facticidade: “A dialética vê na fenomenologia apenas o nível mais próximo, o nível inicial de apreensão. A única coisa que pode fazer é que algo nos seja conhecido, mas o que seja o conhecer lhe fica vedado; quer dizer, *não alcança a imediatez superior, ou seja, a imediatez mediada.* Em todo caso, *chega a determinar num primeiro grau o espírito manifesto, ficando inacessível, contudo, o espírito que propriamente é, aquele que se sabe a si mesmo.* (...) A questão é, no entanto, se é possível chegar a compreender o modo originário do que seja a fenomenologia. *Isso porque a dialética já está pressuposta. Neste nível da colocação da questão não é possível decidir nada.* (...) Basta um ano de leituras dialéticas para se poder falar sobre qualquer coisa, de tal maneira que até mesmo parece que está dizendo algo, e o leitor chega mesmo a acreditar que tem algo em suas mãos. E necessário pensar na charlatanice a que hoje em dia tanta afeição se dá, na base de esquemas como: forma - conteúdo, racional - irracional, finito - infinito, mediado não mediado, sujeito objeto. Contra isso luta definitivamente a fenomenologia em seu campo de batalha. Quando se pretende associar ambas, toma-se a fenomenologia de maneira superficial. (...) Chamada a ser a consciência da filosofia, converteu-se em mantenedora de prostíbulo público do espírito, *fornicatio spiritus* (Lutero). (...) Contudo, justamente no que concerne à mencionada tarefa dialética, é colocada por assim dizer de lado; *é possível dizer que a dialética não suporta manter-se junto à objetualidade e deixar que seja ela que lhe proporciona a forma de apreendê-la e ainda quais são os limites dessa apreensibilidade.* (HEIDEGGER, 2013, p. 51,53,54) Grifos nossos. Essa passagem data de 1923 e pode-se perceber como era ainda incipiente a confrontação com Hegel, o modo de abordar a dialética se sofisticou depois, como mostramos aqui, e quando Heidegger mais tarde aborda a dialética dessa forma, dizendo que ela é um instrumento para se falar de tudo, é apenas para quem utiliza mal tal instrumento.

⁶²² No contexto que estamos, vale citar a continuação desta passagem: “A ontologia encontrou o não e dele fez uso. Mas é ele mesmo algo-que-pode-entender-por-si-mesmo e cada não significa um *negativum* no sentido de um defeito? Sua positividade se esgota no constituir a ‘passagem’? Porque toda a dialética se refugia na negação, sem a fundamentar ela *mesma* dialeticamente e também sem mesmo poder sequer estabelecê-la *como problema?* Por acaso já foi posto alguma vez como problema a *origem ontológica* da negatividade e foram *previamente buscadas* as condições sobre cujo fundamento se pode propor o problema do não e da sua negatividade e de sua possibilidade? E onde devem ser encontradas senão na *elucidação temática do sentido de ser em geral?* (HEIDEGGER, 2014, p. 783)

articula Hegel - que permaneceria no âmbito da lógica - e se a transcendência como desvelamento da origem, enquanto opacidade originária do seer e silenciamento, é a origem da lógica – sigética – a negação lógica só poderia, então, ter origem na nulidade da transcendência do *Dasein* – na relação *Dasein* e seer como *lugar* onde a diferença ontológica opera. Assim, tal negatividade não é uma mera negação, mas também uma afirmação, isso é, enquanto produção de possibilidades. Como diz Heidegger no §58 sobre o apelo da consciência: “Embora o apelo nada de a conhecer, ele não é somente crítico, *mas também positivo e abre o poder-ser mais-originário próprio do Dasein como ser-culpado.*” (HEIDEGGER, 2014, p. 789 Grifos nossos)

Desta forma, o desvelamento da origem da negatividade hegeliana seria a transcendência. E as rupturas que a negatividade causa, que articulam e movem todo o sistema nas suas passagens – bem como a negatividade necessária na temporalidade circular, a aparência do saber para ele mesmo – e cuja explicação no interior da filosofia hegeliana e do idealismo alemão em geral, decorre da necessária negação que toda identidade detém, é, para Heidegger, uma explicação formal. *Tal negação seria, na verdade, uma afirmação das possibilidades finitas do Dasein, operando implicitamente no sistema hegeliano.* Pois, para Hegel, mesmo ideia formulada enquanto negatividade reflexiva - negatividade absoluta - opera como mediadora de si de uma identidade,⁶²³ ou seja, não é afirmada enquanto fundamento nulo, enquanto indeterminação, enquanto possibilidade. Aqui, Hegel segue totalmente a tradição, e a possibilidade é pensada como brotando no interior da realidade efetiva – veremos como isso ocorre também na temporalidade circular, mesmo que nela esteja em jogo a contingência - e não afirmada como a primeira modalidade lógica ou do ser.

No ensaio de 1942 sobre o conceito de experiencia em Hegel, Heidegger visa interpretar a experiencia da consciência na *Fenomenologia do espírito* à luz de da história do ser, como consumadora da metafísica da presença, então, diz "O que designa Hegel pela palavra experiência? Designa o ser do ente." (HEIDEGGER, 2014b, p. 209) O ser do ente tem a sua duplicidade característica, ou seja ela designa tanto o presente como ser do ente como o estar-presente, a presentificação, enquanto temporalidade do seer que se essencia no ente se ocultando: “A duplicidade do *ōv* designa tanto o presente como o estar-presente. (...) A

⁶²³ Voltaremos daqui a pouco neste tópico, pois não se trata aqui de afirmar que a identidade, o todo, se sobrepõe ao não todo na filosofia de Hegel, ou seja, mesmo nas interpretações que levam à radicalização a parte da negação da identidade, não se pode negar que essa identidade é pelo menos uma identidade que está em jogo no sistema à todo momento - mesmo que ela seja só um momento evanescente que brevemente passa para o seu mais elevado momento de negação, de diferença. O que nos importa aqui é que a negatividade nessas duas interpretações é meio, assim como a identidade também é meio, a negatividade não acha a sua origem enquanto indeterminação, mas é apenas uma indeterminação que brota no seio da determinação infinita.

essentia do ens no seu esse é a presença. Mas a presença essencia-se no modo da presentificação. Mas porque entretanto o ens, o subiectum, se tornou res cogitans, a presentificação é simultaneamente em si re-presentante [Vor-stellend], quer dizer, representificação.” (HEIDEGGER, 2014b, p.205, 215 Grifos nossos)⁶²⁴ Heidegger percebe que Hegel assume a presença absoluta, a eternidade, portanto, a presentificação, e se realiza como a lógica da presentificação, ou seja, a lógica do ser do ente – assumido, claro, no modo da subsistência, substancia (*Vorhandenheit*) – *mas a duplicidade do ser do ente, oriunda da transcendência do Dasein para com o seer, não é dialeticamente explicitada, disso só pode decorrer que a negatividade, de onde surgem as metamorfoses categoriais, seja uma negatividade relacional e derivada da presentificação originária do absoluto – em suma, uma negatividade que fica no âmbito da negação, no âmbito da lógica do ser do ente. A negatividade vira instrumento de determinação da realidade efetiva, mas, mesmo enquanto este instrumento, não se é explicitada a sua origem e a sua operação, ela é apenas assumida. E ela é assumida pois se assume a identidade (A=A) como princípio, e se deriva a negatividade a partir daí – não entrando nas minúcias interpretativas se no fim das contas quem se sobrepõe é a identidade ou a negatividade - não se é nem investigada a origem da negatividade na identidade formal (A=A), ela é apenas decorrente desta própria identidade quando a identidade é elaborada como ação (Tat-handlung), fim e determinação de si mesma (Teleologia). Não atoa a negatividade opera como negação determinada, como uma negação intrínseca ao processo dialético que gera um resultado ainda negativo mas determinado, pois suprasse e devem dos anteriores*

O que Heidegger busca com a origem da negatividade é justamente a “força” deste motor de um processo que não se basta em uma determinação estática. Em suma, o “porque”, o fundamento, de tal passagem, e tal fundamento não é suficientemente encontrado na contradição ôntica, pois mesmo tal contradição ôntica – que movimenta e inicia a negatividade relacional hegeliana – *é apenas assumida, pois seu princípio é, no fundo, identidade, presentificação do absoluto que visa determinar-se*. Tal presentificação é envio epocal do seer, envio esse oriundo do primeiro início. *Se trata de pensar a origem da cisão originária do absoluto*. A questão é que, aos olhos de Heidegger, quando ocorre uma intervenção negadora na lógica do ente, isso é, quando a negatividade opera e transforma o

⁶²⁴ Também: “É porque òv significa tanto "ente" [Seiendes] como "sendo" [Seiend] que o òv enquanto "ente" pode ser reunido (λειτουργία) em direção ao seu "sendo". O òv até já está reunido em entidade, em conformidade com a sua duplicidade enquanto ente. Ele é ontológico. Mas com a essência do òv e a partir dele, altera-se sempre este reunir, o λόγος, e, com ele, a ontologia.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 205)

sentido que tal lógica estabelece para si mesma na totalidade – como ocorre com as diversas figuras da consciência – *ocorreu uma nova possibilitação de sentido oriunda da relação do Dasein com o seer, e este já afastou em velamento. Somente assim a negatividade pode operar como negação na malha imanente da presença, da identidade, pois as possibilitações advindas da transcendência – a origem ontológica da negatividade - modificaram o sentido de ser, que no ponto de vista do ente só pode aparecer como contradição ôntica. Assim, não se tem uma negatividade apenas relacional e determinadora, mas uma nulidade originária e indeterminada, isso é, oriunda da finita relação de transcendência do Dasein*: “A questão fundamental da metafísica desdobra-se numa questão única sobre a natureza do homem – o *sujeito finito*. (...) O absoluto não conhece o ser dos entes - *o ser e a compreensão do ser, somente onde há finitude do Dasein*.” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 310-311 Grifos nossos)⁶²⁵ Como está no texto de 42, o que a filosofia deve propor futuramente é pensar a duplicidade do ente no seu encobrimento – na sua in-essência não negativa e sim possibilitadora - e não apenas no que se mostra presentificando-se. Ou seja, *a diferença ontológica deve ser reconhecida, e isso significa que se deve basear-se na questão fundamental para se ter uma leitura e confrontação apropriada com a tradição* – para isso, deve-se partir da transcendência como posição-de-fundo filosófica, possibilitando a fundamentação da metafísica:

*Se pensarmos - o que será necessário futuramente - a essência da metafísica no emergir do dúplice do que-está-presente e do vir-à-presença a partir da duplicidade, **que se encobre**, do òv, então o início da metafísica coincide com o início do pensamento ocidental. (...) Contudo, o que com o seu pensamento começa é apenas uma interpretação com uma orientação peculiar daquele dúplice primordial no ov. **É com ela que começa a in-essência da metafísica**. (...) Contudo, a in-essência a ser aqui pensada **não é nada de negativo**, se considerarmos que logo no começo essencial da metafísica, a diferença [Dijferenz] que vigora na duplicidade do òv permanece por pensar e, com efeito, de modo que este **permanecer-por-pensar constitui a essência da metafísica**. Em conformidade com este **por-pensar** permanece também **por fundar** o λόγος, do òv. Mas é este **por-fundar** que dá à onto-logia [Onto-Logie] o vigor-violência da sua essência.⁶²⁶ (HEIDEGGER, 2014, p. 205-206) Grifos e negrito nossos.*

⁶²⁵ No original: Die Grundfrage der Metaphysik entfaltet sich zu einer einzigartigen Frage nach dem Wesen des Menschen — des endlichen Subjekts. (...) Das Absolute kennt kein Sein des Seienden - Sein und Seins Verständnis nur, wo Endlichkeit des Daseins

⁶²⁶ Na conferência de 30, onde está em jogo justamente a problemática da metafísica, Heidegger estabelece a confrontação que estamos fazendo durante este texto em termos de fundamentação da metafísica: “Trata-se da revelação radical e do despertar *da finitude do homem - como o solo e espaço de toda filosofia. Mas, com isto coloca-se a metafísica do Dasein, como fundação da metafísica em geral, na posição mais aguda de luta contra Hegel e o moderno idealismo absoluto do infinito em geral*.” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 312) Grifos e negrito nossos.

No original: es geht in ihr um die radikale Enthüllung und Weckung der Endlichkeit des Menschen — als des Bodens und Raumes aller Philosophie. Damit aber steht die Metaphysik des Daseins als Grundlegung der

Partindo disso, a negatividade teria sua origem ontológica em si mesma, enquanto afirmação do poder-ser, da indeterminação (da finitude) e não decorre da negação intrínseca da identidade do absoluto. Ou seja podemos também fazer aqui o paralelo entre má negatividade e má finitude: negatividade relacional, derivada da presentificação do absoluto, negatividade determinadora; finitude relacionada e relativa à infinitude, derivada da infinitude, finitude enquanto determinação. E boa negatividade e boa finitude: negatividade que se estabelece por si mesma como possibilitação recíproca da finitude e indeterminação originárias de *Dasein* e *seer*.⁶²⁷ É neste sentido que no curso de 1931, Heidegger faz a pergunta retórica que iguala a absolvência do absoluto – isso é, a absolvência justamente enquanto essa “negatividade absoluta e relacional de si consigo mesma”, o motor da passagem de uma determinação negativa à outra – com a transcendência finita do *Dasein*: “Ou o que Hegel apresenta como a absolvência na ‘Fenomenologia do Espírito’ é apenas a transcendência velada, isto é, a finitude? Nosso confronto é colocado nesta encruzilhada do finito e do infinito, uma encruzilhada, não um confronto de dois pontos de vista.”⁶²⁸

Metaphysik überhaupt in der schärfsten Kampfstellung gegen Hegel und den neuzeitlichen absoluten Idealismus der Unendlichkeit überhaupt.

⁶²⁷ Vale mencionar aqui, que no GA 68, na conferência incompleta sobre negatividade (Cf. HEIDEGGER, GA 68, p. 3-57), Heidegger enxerga na negatividade hegeliana a autenticidade de sua filosofia – isso é a abertura do ser nela - sendo a chave da transcendência no interior dela. Ele denomina esta negatividade que habita o absoluto de *dor transcendental*. Aqui não vamos nos deter nesse texto pois ele foge do escopo estabelecido por nós no início deste capítulo – a confrontação com a *Fenomenologia do espírito* com o foco nos textos intermediários à virada, usando textos tardios como acessórios ao foco principal. Mas para o aprofundamento nesta questão e neste período da confrontação indicaremos o bom texto de Catherine Malabou *Négativité dialectique et douleur transcendante* La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe, ver: Cf. (MALABOU, 2003, p. 265-278).

⁶²⁸ Esta encruzilhada, são as duas posições-de-fundo que viemos confrontando uma com a outra durante todo o texto, as quais partem da decisão que fundamenta tais filosofias mas que também legitima a incorporação das demais filosofias sobre a sua determinada posição. Diz Heidegger sobre o mal tratamento da finitude no interior da filosofia hegeliana, e sobre a originariedade da finitude em relação a reflexão infinita: “Para Hegel, tais questões sobre o sujeito finito humano não são precisamente o estágio da filosofia, que ele chamou de filosofia da reflexão, que permanece unilateralmente diante de um dado determinado finito e não conquista o todo da subjetividade absoluta, como a identidade de sujeito e objeto? Só devemos questionar de volta (à Hegel): será que toda tentativa de se firmar na finitude do homem é necessariamente um ponto de vista reflexivo? O ponto de vista da reflexão só [é] possível e significativo somente quando a essência do homem torna-se vista na consciência e na autoconsciência — reflexão, também à luz do motivo fundamental da filosofia moderna. Mas se a metafísica do *Dasein*, de acordo com sua tarefa, não deve fazer menos do que superar a interpretação do homem como consciência e, com isso, a reflexão, se não se trata de determinar a consciência, mas de pôr em liberdade e despertar o *Dasein*, então a metafísica do *Dasein* não é só nenhum um ponto de vista reflexivo, **mas isto mesmo (o ponto de vista reflexivo) mostra-se, em geral, como um modo não originário de contemplação do homem — no propósito metafísico.**” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 311) Grifos, negrito e parênteses nossos.

No original: Ist für Hegel solches Fragen nach dem menschlichen endlichen Subjekt nicht gerade die Stufe des Philosophierens, die er Reflexionsphilosophie nannte, die bei einem bestimmten endlichen Vorgegebenen einseitig stehen bleibt und nicht das Ganze der absoluten Subjektivität gewinnt, als die Identität von Subjekt und Objekt? Allein, wir müssen zurückfragen: Ist notwendig jedes Fußfassen in der Endlichkeit des Menschen ein Reflexionsstandpunkt? Reflexionsstandpunkt [ist] nur da möglich und sinnvoll, wo eben das Wesen des Menschen im Bewußtsein und Selbstbewußtsein — Reflexion gesehen wird, also im Lichte des Grundmotivs der

(HEIDEGGER, GA 32, p. 92 Grifos nossos)⁶²⁹ Neste sentido, não seria a própria absolvência do absoluto um signo do abandono originário dos seer? E diante de tal abandono o *Dasein* não seria puro desespero (*Verzweiflung*)?⁶³⁰ Desespero de dar conta de tal abandono, saltando sobre si mesmo em direção à infinitude: “O homem deve e pode realmente saltar de si mesmo, como passagem, para abandonar a si mesmo como finito, ou sua essência não é o próprio abandono, no qual sozinho ele torna-se possível posse?” (HEIDEGGER, GA32, p. 216)⁶³¹ Assim, na perspectiva heideggeriana, aquela *dupla presença constitutiva da posição-de-fundo hegeliana*, de que falamos no tópico anterior – *o trazer o presente do absoluto à presença (parousia/imanência)* através da re-presentificação – *nada mais é que a relação velada entre o Dasein, que traz à presença deixando o seer se essenciar como o seer, que essencia-se como presença (Anwesenheit),*⁶³² como “absoluto”.⁶³³

Claro que, uma possível resposta advinda de um hegeliano ao problema da origem ontológica da negatividade, seria rechaçar tal concepção de origem - pois todo “originário” seria o sinal de um imediato não dialetizado – e afirmar justamente como virtude (e não deixa de ser) da filosofia hegeliana, a não afirmação da “origem” como ou negativa ou positiva, ou o ser ou o nada,⁶³⁴ mas justamente a *cisão* e o círculo como o originário – vimos como a

neuzeitlichen Philosophie. Wenn aber die Metaphysik des Daseins gemäß ihrer Aufgabe nichts Geringeres leisten muß, als die Interpretation des Menschen als Bewußtsein und damit Reflexion zu überwinden, wenn es gilt, nicht die Bewußtheit zu bestimmen, sondern das Dasein freizulegen und zu erwecken, dann ist die Metaphysik des Daseins nicht nur kein Reflexionsstandpunkt, sondern dieses selbst erweist sich überhaupt als eine nicht ursprüngliche Betrachtungsart des Menschen — in metaphysischer Absicht.

⁶²⁹ No original: Oder ist das, was Hegel als die Absolvenz in der »Phänomenologie des Geistes« darstellt, nur die verhüllte Transzendenz, d. h. die Endlichkeit? Unsere Auseinandersetzung ist auf diesen Kreuzweg von Endlichkeit und Unendlichkeit gestellt, ein Kreuzweg, nicht ein Gegeneinanderhalten von zwei Standpunkten

⁶³⁰ Relembrando que a *Fenomenologia do espírito* se autodenomina caminho do desespero: “Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [*Verzweiflung*]; de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.” (HEGEL, 2014, p. 72)

⁶³¹ No original: Soll der Mensch und kann er wahrhaft als der übergang von sich selbst abspringen, um sich als das Endliche zu verlassen, oder ist sein Wesen nicht gerade die Verlassenheit selbst, in der allein ihm Besitzbares Besitz wird?

⁶³² Como está no texto de 42: “Contudo, pensando a partir da coisa, não é do título de um livro que se trata, *mas sim da própria obra*. Nem sequer da obra, *mas sim daquilo de que a obra é apresentação: da experiência, da fenomenologia enquanto o-que-se-essencia da parusia do absoluto*. Mas, de novo, não para disso tomarmos conhecimento, *mas sim para que estejamos nós mesmos na experiência, que é também o nosso ser.*” (HEIDEGGER, 2014b, p. 237) Grifos e negrito nossos

⁶³³ Aqui também frisamos a necessidade que Hegel tem na *Fenomenologia* de articular sempre duas “figuras”, a que já completou o caminho (o para nós) e a que ainda está fazendo-o (para ela), que sabemos ser a mesma “figura” no esquema da identidade que necessita de *cisão* em si para se completar enquanto identidade, mas que de todo modo é na relação dupla que todo o caminho é feito – as duas “figuras” são a dupla presença, a que já é o presente e a que presentifica tal presente. *A questão principal aqui, seria novamente as posições-de-fundo, uma veria essa dupla presença como imanência de uma identidade e outra veria como uma unívoca co-originariedade. Tais pontos de partida desembocam em filosofias totalmente distintas.*

⁶³⁴ Em termos heideggerianos isso se traduziria por “ou o ente ou o nada”, justamente porque Hegel confunde ser com ente. *Claro que, como viemos argumentando, tal não afirmação nem do ser nem do nada como o originário não implica em uma ausência de pressupostos por Hegel, sua pressuposição necessária - a partir*

negatividade hegeliana fica presa num círculo relacional que media identidade do absoluto (Todo) e sua fragmentação (não-Todo). Ou seja, a negatividade ser apenas relacional é, para a posição hegeliana, sinal da “ausência de pressupostos” do autor – justamente o ponto de partida da lógica como apresentação do absoluto consiste em pôr ser e nada como o mesmo, sem precedência de um sobre o outro⁶³⁵ - e tal investigação heideggeriana mais “profunda” em direção ao “originário” seria apenas uma falsa investigação para os que não suportam o labor e a paciência necessária do conceito, onde “se volta ao arcaico pelo arcaico, ao imediato pelo imediato (...) porém são persuadidos de que essa volta é necessária para neutralizar o ‘pensamento representativo’ em toda a sua envergadura, e lhe arrancar por fim, todas as suas máscaras” (LEBRUN, 2006, p. 54)⁶³⁶ Para qualquer leitor de filosofia é patente que Hegel é um dos filósofos mais difíceis de compreender – se não o mais difícil – o motivo de tal dificuldade reside justamente na exigência infinita que reside no labor do conceito, num pensamento que, habitando a totalidade, media e determina qualquer ruptura “aparentemente imediata”: “Mas é útil e necessário ter diante dos olhos o fundamento da dificuldade. Ela consiste no fato de que a obra começa de imediato no absoluto, e exige uma absolvente e constante construção reconstrutiva. (...) Pois do absoluto só pode começar de imediato - ou nunca - não gradualmente. *A obra vem ao nosso encontro com a pretensão de nos comportarmos constantemente como absolutos; e o que há de mais difícil para o finito do que ser infinito?*” (HEIDEGGER, GA 32, p. 112 Grifos nossos)⁶³⁷ Essa discussão nos mostra a *irredutibilidade das duas posições-de-fundo*, como que cada uma delas inclui a outra, e que

da qual tal construção dialética mediadora de ser e nada pode surgir - é aquela de todo idealismo alemão, sua posição-de-fundo, a imanência do incondicionado como identidade A=A, Eu=Eu.

⁶³⁵ Antecipando o que vamos discutir na sequência, chamamos atenção para o modo temporal que Hegel utiliza logo neste início – e que segue durante a lógica – o passado: “*O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo.* O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser *não passa, mas passou* ao nada e o nada *não passa, mas passou* ao ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua *indiferencialidade*, mas que *eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes*, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um *desaparece em seu oposto* imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o *devir*; um movimento no qual ambos são diferentes, porém através de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente” (HEGEL, 2016, p. 86) Grifos e negrito nossos.

⁶³⁶ Na continuação desta passagem, Lebrun continua a confrontação: “Hegel, ao contrário sustenta – e bastará essa única tese para tornar inatual o seu pensamento - que não há pior ilusão: é neste mesmo lugar que é preciso buscar as instâncias de desmistificação, e nunca lá longe. Lá, nas profundezas da floresta como no longínquo Logos grego, nunca se reencontrará mais que os germes do mal de que se sofre. (...) Pois o originário - e por esse motivo é que Hegel desconfia disso - sempre encerra o preconceito que se propõe a extirpar, numa forma somente mais indecisa e menos palpável. *De resto, a empresa é vã: remontar ao originário, desterrar o imediato, é propor-se a desatar a mediação, ao passo que se trata de a ‘re-compreender’.*” (LEBRUN, 2006, p. 54,55) Grifos e negrito nossos.

⁶³⁷ No original: Wohl aber ist es förderlich und notwendig, den Grund der Schwierigkeit vor Augen zu haben. Er liegt darin, daß das Werk sofort absolut beginnt und die ständige absolvente, rekonstruierende Konstruktion verlangt. (...) Denn absolut kann nur sofort - oder gar nie -, nicht aber allmählich begonnen werden. Das Werk kommt uns mit dem Anspruch entgegen, daß wir selbst ständig absolut uns verhalten; und was möchte schwieriger bleiben für das Endlichste, als unendlich zu sein?

no fim das contas, *se trata da decisão inicial, da relação que cada filósofo tem com o filosofar, que desenvolverá toda a sua filosofia e a confrontação com outras*⁶³⁸ – a filosofia que se escolhe depende do tipo de homem que se é, mas também o homem que se é depende do tipo de filosofia que te escolhe⁶³⁹ – *muito mais do que qualquer “refutação” de argumentos específicos*. Se trata de, pela confrontação herdar o vigor filosófico e possibilitar novos horizontes à filosofia, como diz Heidegger: “Nesta confrontação, Hegel torna-se presente para nós, ou seja, só podemos deixar que uma filosofia se torne presente, se nós mesmos já somos *efetivamente futuros*, ou seja, *questionarmos vivamente no desconhecido inquestionável*, (...) Hegel e a metafísica anterior não se tornam menores, *mas crescem a altura de novas possibilidades*.” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 313 Grifos nossos)⁶⁴⁰

Mas ainda nos resta uma última confrontação antes de acabarmos este tópico, ela será estabelecida com este modelo de temporalidade circular que foi descrito. A partir dessa contemporânea interpretação da filosofia hegeliana, novas complicações são trazidas para as acusações de Heidegger contra Hegel. Pois nessa compreensão de temporalidade circular, Hegel não seria mais o filósofo da absoluta necessidade, mas sim da absoluta contingência – pois o que a pouco se mostrou foi que a própria contingência retroativamente refaz todo o processo histórico, deslegitimando o princípio do fundamento. Será mesmo? Dando continuidade à confrontação estabelecida através da questão da origem ontológica da negatividade, e das duas posições-de-fundo e suas respectivas questões – a diretriz e a fundamental – acreditamos que, embora Heidegger não aborde a temporalidade circular tal como ela foi descrita, cremos que o modo em que a confrontação foi estabelecida por ele nos dão os instrumentos necessários para a realização desta confrontação com a temporalidade

⁶³⁸ Como diz Heidegger ao final da conferência que abre a sua confrontação mais detida com Hegel: “É a mesma questão — mas apenas uma pergunta — e a questão que se coloca agora é se o homem que filosofa, para ganhar o solo e o espaço da filosofia, deve abandonar a si mesmo e a sua finitude e tornar-se o espírito absoluto, ou se não é precisamente a questão fundamental da metafísica (Ser e Tempo), colocada expressamente, que traz à conceituação, que a filosofia não se enraíza na ascensão ao infinito e na equiparação ao absoluto, mas sim através da entrada radical na finitude do *Dasein* e na sua verdadeira finitização (*Verendlichkeit*).” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 313)

No original: Es ist dasselbe Fragen — aber eben ein Fragen —, und zur Frage steht jetzt, ob der philosophierende Mensch, um den Boden und den Raum der Philosophie zu gewinnen, sich und seine Endlichkeit verlassen und zum absoluten Geist werden muß, oder ob nicht gerade die ausdrücklich gestellte Grundfrage der Metaphysik (Sein und Zeit) dahin bringt, zu begreifen, daß Philosophie wurzelhaft wird nicht im Aufstieg zur Unendlichkeit und Sichgleichsetzen mit dem Absoluten, sondern durch den radikalen Einstieg in die Endlichkeit des Daseins und seine wahrhafte Verendlichkeit.

⁶³⁹ Apropriação recíproca entre *Dasein* e seer.

⁶⁴⁰ No original: In dieser Auseinandersetzung wird Hegel für uns gegenwärtig, d.h. wir können eine Philosophie nur gegenwärtig werden lassen, wenn wir selbst wirklich schon zukünftig sind, d. h. ins ungefragte Unbekannte lebendig hineinfragen, und das sagt, aus einer wirklichen inneren Not des Daseins existieren.

circular da eternidade.⁶⁴¹ Portanto, para realizarmos essa confrontação, não vamos utilizar da abordagem que Heidegger faz da temporalidade em Hegel em *Ser e tempo*, pois ela se direciona a temporalidade da natureza enquanto fluxo infinito de agoras, onde o espírito enquanto o eterno cairia no tempo se alienando - e a temporalidade circular, como vimos, é a temporalidade deste próprio eterno, do próprio espírito. Todavia, muito do que Heidegger diz de Hegel naquela confrontação permanece aqui, como veremos. No curso sobre a *Fenomenologia* de 32, na parte da consciência-de-si – ou seja, a parte que media a consciência com o espírito, a finitude com a infinitude – Heidegger aborda o círculo no contexto da passagem da vida para o espírito:

Essa unidade superior mesma, porém, não se fragmenta para si mesma, como um resultado organizado para si, mas, nessa unidade superior, a vida remete para o mais elevadamente superior, em que tudo está suprasumido, isto é, para um saber que agora deve ser a vida mesma, autonomia. Essa outra vida é a consciência-de-si. Isto desdobra-se pelo guia dos momentos da vida que foram apreendidos e que são tomados como momentos só quando retornam de volta ao movimento circular. (HEIDEGGER, GA 32, p. 213)⁶⁴²

O que Heidegger não vai deixar de frisar, é que o modelo hegeliano segue o modelo estabelecido pelo método matemático, isso é, o modelo de pensamento em que se depende de um incondicionado determinador, onde a totalidade retorna a este incondicionado, pois ele é esta mesma realidade - nele estamos em casa (*einheimisch*): “A verdade é o universal incondicionado, isso é, diferença interior. Mas essa é como Eu. No ser-Eu, a identidade-de-si/mesmidade-de-si (*Selbstgleichheit*) do ser-outro-de-si *tem seu reino nativo*.” (HEIDEGGER, GA 32, p. 201 Grifos nossos)⁶⁴³ Queremos frisar este ponto, pois mesmo na interpretação contemporânea de Hegel, onde de fato se mostrou que a contingência tem um papel essencial na circularidade do espírito, *o espírito tem de retornar à sua identidade*.

⁶⁴¹ Numa nota de rodapé ao texto da conferência de 30, seguindo a posição de *Ser e tempo* que postula uma originariedade da temporalidade finita em relação ao tempo vulgar infinito da passagem eterna de agoras, diz Heidegger: “Afim, o conceito de eternidade não é o conceito da finitude mais profunda – o mais finito de todos os conceitos! não só como “conceito”, mas segundo o seu conteúdo! nele o tempo; de vários modos! o ‘sem’” (HEIDEGGER, GA80.1, p. 308) Grifos nossos

No original: Ist am Ende der Begriff der Ewigkeit nicht der Begriff der tiefsten Endlichkeit — der endlichste aller Begriffel | nicht nur als »Begriff«, sondern seinem Gehalt nach! darin die Zeit und gerade sie! in m ehrfacher Weise! das »ohne«

⁶⁴² No original: Diese höhere Einheit selbst splittet sich aber nicht gleichsam für sich ab als für sich bestellendes Ergebnis, sondern in dieser seiner höheren Einheit verweist das Leben auf das Höhere der Höhe, in der alle Aufhebung ist, nämlich auf ein Wissen, das nun selbst Leben, Selbständigkeit sein muß. Dieses andere Leben ist das Selbstbewußtsein. Dieses entfaltet sich am Leitfaden der Momente des Lebens, die angeführt wurden, und die als Momente nur gefaßt sind, wenn sie in die kreisende Bewegung zurückgenommen werden.

⁶⁴³ No original: Die Wahrheit ist unbedingte Allgemeinheit, d. h. innerer Unterschied. Dieser ist aber als Ich. Im Ichsein hat die Selbstgleichheit des Sichandersseins ihr einheimisches Reich.

Assim, toda contingência tem de virar necessidade, por mais fragmentado e terrível que seja o período do espírito “*as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes.*” (HEGEL, 2014, p. 444 Grifos nossos) Sempre uma nova ordem se sobrepõe a confusão contingente anterior, e o incondicionado é reestabelecido em sua condição de completude – mesmo que essa mesma condição se configure numa nova fragmentação e alienação de si. Colocando o debate em termos temporais – e com Heidegger tem de se levar neste âmbito – o absoluto hegeliano é a realização mais perfeita da metafísica da presença, onde todas as feridas do espírito, no momento em que são curadas, desaparecem *em nome de um presente absoluto perfeito, a eternidade*⁶⁴⁴ – e a eternidade, como a mais elevada, permanece incólume e estática, como deve ser: “A ferida é desfeita retroativamente, não se transforma em um passo particular necessário para um futuro melhor, desaparece quando alcançamos o ponto de vista do conhecimento absoluto” (ZIZEK, 2022, p. 26)⁶⁴⁵

Do ponto de vista do absoluto – aquele que está em jogo desde o início do percurso da *Fenomenologia* na figura do para-nós – *tudo se dá de modo estático, pois está suprasumido em si, assim, como disse Zizek, a ferida não é um “passo” mas ela já desde sempre e eternamente, para o absoluto, nunca foi uma ferida.* Muitas vezes este lado não aparece muito nessas interpretações contemporâneas, que radicalizam o lado da fragmentação do absoluto (o não-Todo), mas a fragmentação só pode operar imanentemente se já se está assegurado o seu retorno, *se o que ocorre contingentemente já é imanente à uma presença absoluta incondicionada* – só assim o Todo media o não-Todo, a identidade media a diferença e vice-versa. A atualização retroativa do absoluto apenas reforça essa ideia da presença pura. *O que é muito importante de se notar é que essa presença do absoluto, em termos temporais, para se realizar circularmente, depende da primazia do passado puro*⁶⁴⁶ como estase temporal – daí o tema da *Erinnerung* ser tão importante, enquanto uma rememoração do que já aconteceu,

⁶⁴⁴ Heidegger explicita de maneira brilhante nesta passagem a circularidade entre a parousia e a alienação de si do absoluto, e como uma na verdade reforça a outra: “*O que aparece aliena-se no seu aparecer.* Pela alienação, a consciência sai para fora até ao mais extremo do seu ser. *Mas nem se afasta, assim, de si e da sua essência, nem cai o absoluto pela alienação no vazio da sua fraqueza.* Pelo contrário, *a alienação é o manter-em-si da plenitude do aparecer por força da vontade, na qualidade da qual a parousia do absoluto vigora. A alienação do absoluto é a sua rememoração originária [Er-innerung] na marcha do aparecer da sua absolutidade.* A alienação é tão pouco o estranhamento em direção à abstração de modo que, por ela, *o aparecer acaba por se sentir justamente em casa no que aparece enquanto tal.*” (HEIDEGGER, 2014b, p. 222) Grifos e negrito nossos

⁶⁴⁵ No original: The wound is retroactively undone, it is not transformed into a particular necessary step to a brighter future, is disappears where we reach the standpoint of absolute knowledge”

⁶⁴⁶ O que não é de se estranhar, pois desde os tempos antigos a metafísica da presença necessita de tal passado para assegurar o reino do presente, tal passado é o “*a priori*”, como diz Heidegger no fragmento 112 das Contribuições: “Futuramente, o *a priori* sempre terá em vista na metafísica, de maneira correspondente ao seu ponto de partida com Platão, a anterioridade da entidade diante do ente. O *a priori* se transforma com a *idêa* em *perceptio*, isto é, o *a priori* é atribuído ao *ego percipio* e, com isso, ao “sujeito”; chega-se à anterioridade do representar.” (HEIDEGGER, 2015, p. 220)

rememoração que, interiorizando e universalizando o acontecido, atualiza a eternidade, mas que não deixa de afirmá-la enquanto o que *já* tinha se realizado. Assim, por exemplo, no início da *Doutrina da essência*, na grande *Lógica*, onde se trata da apresentação da essência justamente enquanto essa instância mediadora e reflexiva, que media a contingência da aparência com a necessidade incondicionada do fundamento, começar justamente falando de rememoração (e interiorização) e da riqueza da língua alemã de expressar a palavra essência como partícipio do passado do ser: “Somente enquanto o saber se *interioriza/rememora* (*erinnern*) a partir do ser imediato, encontra, através dessa mediação, a essência. – A língua [alemã] *conservou a essência* (*Wesen*) *no tempo passado*, “*gewesen*”, do verbo ser (*sein*); pois a essência **é o ser que passou, mas ser que passou atemporalmente.**” (HEGEL, 2017, p. 31 Grifos e negrito nossos) Como já falamos antes, Hegel também tem o cuidado de em todas as passagens da *Lógica* descrevê-las no passado, pois *o absoluto é justamente aquele que já passou, que já contém, porque é eterno*. O que nos leva ao ponto cego que Heidegger enxerga em Hegel, e em toda a metafísica, *a ausência do futuro*: “Hegel fala às vezes, como vimos, do ser, **mas nunca do futuro**. Isto está de acordo com o fato de que, para ele, *o passado é um caráter assinalado/primário* (*ausgezeichneter Charakter*) *do tempo*; ele é o passageiro e o transitório, sempre passado.” (HEIDEGGER, GA 32, p. 116 Grifos e negrito nossos)⁶⁴⁷ A primazia do passado é a primazia da eternidade enquanto presença absoluta, é o que garante o repouso da eternidade em toda a diferenciação. Neste sentido, explicita Heidegger:

Note-se apenas uma coisa: para Hegel, o passado é a essência do tempo. Isto corresponde à concepção fundamental do ser, ***segundo a qual o que realmente existe é o que voltou a si mesmo***. Se isto for entendido em termos absolutos, então diz-se: Ser é aquilo que sempre já aconteceu, comparado ao qual nada mais pode ser anterior, mas que é sempre posterior e tardio. (***O a priori como passado originário; aquele anterior que “é” absolutamente pré-temporal e, portanto, supratemporal***. O antecedente, o anterior, o passado que está em repouso em si mesmo, o passado que repousou.)⁶⁴⁸ (HEIDEGGER, GA 32, p. 211)⁶⁴⁹ Grifos e negrito nossos

⁶⁴⁷ No original: Hegel spricht zwar zuweilen, wie wir schon sahen, vom Gewesensein, aber nie von der Zukunft. Das stimmt mit dem zusammen, daß für ihn die Vergangenheit ein ausgezeichneter Charakter der Zeit ist; sie ist das Vergehen und das Vergängliche, immer Vergangene.

⁶⁴⁸ Como vimos explicitando, tal prioridade do passado aparece na *Fenomenologia* a partir da duplicidade da consciência em para-nós e para ela, que se desenvolve num caminho para o que já era passado, para o absoluto: “Com esta duplicidade, *a consciência revela a característica fundamental da sua essência: o de ser já algo que, simultaneamente, ainda não é*. O ser, no sentido de consciência, *significa o fazer estância no ainda-não do Já, e, justamente, de tal modo que este Já está-presente no ainda-não. O estar-presente é, em si, o remeter-se para o Já. Põe-se a caminho deste*. Forma-se a si mesmo o caminho. O ser da consciência consiste em se fazer ao caminho [bewegt]. O ser, que Hegel pensa como experiência, tem a característica fundamental do estar-a-caminho ou movimento [Bewegung].” (HEIDEGGER, 2014b, p. 211) Grifos e negrito nossos.

⁶⁴⁹ No original: Nur das Eine sei angemerkt, daß für Hegel das Ehemals, d. h. die Vergangenheit das Wesen der Zeit ausmacht. Das entspricht der Grundauffassung des Seins, wonach eigentlich seiend ist, was in sich zurückgegangen ist. Wird das absolvent verstanden, dann sagt es: Seiend ist das immer schon Gesclehenene, dem gegenüber nichts anderes früher sein kann, sondern das immer das Spätere und Zuspätgekommene ist. (Das

Inclusive, seguindo o que falamos anteriormente, somente a partir deste fundamento na eternidade a temporalidade da natureza enquanto fluxo contínuo de “agoras” tem seu fundamento, pois o tempo da eternidade garante que a medida do “agora”, a presença, se estabeleça em cada acontecimento da temporalidade linear, em cada “agora” linear fala um agora eterno. Nesta perspectiva, a temporalidade circular não é um rechaço ao princípio do fundamento, se formos ler ele como o princípio em que se tem de achar causas anteriores para acontecimentos posteriores, *ela é, antes, a própria realização e asseguramento de tal princípio*, pois, somente quando todas as *causas possíveis* estão asseguradas no passado a temporalidade linear pode ter seu fundamento – *Hegel devolve a linearidade ao seu fundamento mais radical, a presença absoluta como circularidade*. Assim, por mais que a passagem só seja assegurada depois do fato em suas causas suficientes, e somente depois se pode explicitar logicamente a linearidade, ***o ponto é que sempre se pode fazer tal explicitação.***⁶⁵⁰ Desconstruir o princípio de razão suficiente, entendido enquanto causalidade, *seria admitir um efeito futuro que nunca pode ser explicitado retroativamente em uma causa, mesmo depois do fato – e tal modelo de temporalidade encontramos em Heidegger*. Somente um modelo de temporalidade onde se tenha a primazia do futuro se pode escapar do modelo de pensamento da presença, e afirmar a contingência para além de qualquer necessidade – e tal temporalidade só é possível se se parte da posição de transcendência.⁶⁵¹ “Por isso, em Hegel, quando ele fala de “perecer”, é preciso escutar ao mesmo tempo no negativo o positivo: *O perecer (Zugrundegehen) é o retroceder ao fundamento (Zum-Grunde-Zurückgehen)*” (HEIDEGGER, GA 32, p. 118)⁶⁵²

A temporalidade circular se mostra, então, como o modelo temporal mais perfeito para assegurar do princípio de razão suficiente, assim como o princípio de identidade que se realiza enquanto absoluto. Para que o diagnóstico de Heidegger se mostre como verdadeiro, e Hegel seja o pensador da consumação mais acabada da metafísica, ainda faltaria demonstrar como Hegel realiza o princípio de não contradição, mas tal princípio, como vimos, está totalmente

Apriori als die Urvergangenheit; jenes Vorherige, das schlechthin vorzeitlich und damit überzeitlich »ist«. Das Vorgängige, Vorherige, Insichruhende, zur Ruhe gegangene Vergangene.)

⁶⁵⁰ Tivemos algumas contraposições a este argumento do lado hegeliano, Zizek (Cf. ZIZEK, 2013, p. 67-73) diz que tal explicitação ocorrerá *somente se e quando o espírito completar uma forma*, mas o ponto aqui é que invariavelmente o espírito *vai* completar uma forma e quando isso acontecer a explicação vai ser possível. ***Ser hegeliano é, de alguma forma ter fé nesta completude, pois a completude está já assegurada enquanto decisão antes do sistema começar, ela é a posição-de-fundo da imanência.***

⁶⁵¹ Em seguida retornaremos neste ponto

⁶⁵² No original: Deshalb muß man bei Hegel, wenn er vom »Zugrundegehen« spricht, zugleich in dem Negativen das Positive heraushören: Das Zugrundegehen ist das Zum-Grunde-zurückgehen

suprassumido na sua filosofia, sendo a não contradição apenas derivada da realização contraditória do absoluto, da identidade. Tudo isso é verdade, porém, a filosofia hegeliana também *se mostrará como a mais completa realização do princípio de contradição* se formos analisá-la no âmbito que estamos utilizando para a confrontação, o âmbito da temporalidade, e veremos que consequência tal modelo tem para o pensamento das modalidades. Como já explicitado, a filosofia hegeliana visa descrever a realidade efetiva em seu processo de devir, a realidade efetiva só pode ser descrita se se parte da certeza incondicionada do absoluto: “‘Ser’ é para Hegel sempre na restrição do “apenas ser”, *pois o deveras ente é o ens actu*, o efetivo, cuja *actualitas*, efetividade, consiste no saber da certeza que se sabe a si mesma. Apenas esta - o que agora quer dizer sempre a partir da certeza do saber absoluto - pode, em verdade, reivindicar “ser” toda a realidade, *a realidade*.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 182) Isso significa que, em termos modais, a realidade efetiva – o ato, *ἐνέργεια* – tem primazia sobre a possibilidade – *δύναμις*. A interpretação contemporânea visa inverter a ordem desta afirmação, dizendo que a primazia em Hegel é do possível - da contingência - sobre o efetivo – a necessidade - pois a retroatividade temporal criaria as próprias possibilidades, no fundo se trataria de uma atualização de impossíveis, pois o que era tido como impossível, depois do acontecido se atualiza como possível retroativamente. Veremos se este é o caso; vamos citar uma passagem que julgamos das mais claras na *Fenomenologia* quando se trata do tratamento da possibilidade e da efetividade, é uma passagem sobre a consciência honesta e sua ação enquanto realização da Coisa mesma:

Chama-se consciência honesta a que chegou a esse idealismo que a Coisa mesma exprime e que de outra parte possui nela o verdadeiro como essa universalidade formal. A consciência honesta tem de agir na Coisa mesma, sempre e exclusivamente; por isso se atarefa nos diferentes momentos ou espécies dela. Quando não a alcança em alguns de seus momentos ou de seus significados, então por isso mesmo dela se apossa em outro, de forma que sempre obtém de fato essa satisfação que segundo seu conceito lhe pertence. *Haja o que houver, a consciência honesta vai sempre implementar e atingir a Coisa mesma, já que é o predicado de todos esses momentos como este gênero universal*. Se a consciência não leva um fim à efetividade, pelo menos o quis; isto é: faz de conta que o fim como fim, o puro agir que nada opera, são a Coisa mesma. Pode dizer assim, para se consolar, que sempre alguma coisa foi feita ou posta em movimento. Porquanto o próprio universal contém subsumidos o negativo ou o desvanecer, também é ainda um agir seu que a obra se aniquile: ela solicitou os outros a isso, e ainda encontra satisfação no desvanecer de sua efetividade. (...) Caso a consciência honesta não tenha sequer tentado, e nada feito em absoluto para executar a Coisa mesma - *é que não teve possibilidade de fazê-lo*. A Coisa mesma é para ela, justamente, *a unidade de sua decisão e da realidade: a consciência afirma que a efetividade não seria outra coisa senão o que lhe é possível*. (HEGEL, 2014, p. 283) Grifos nossos

Nesta parte da *Fenomenologia*, estamos lidando com o final da parte da razão – a individualidade em si e para si mesma - onde ocorre a mediação com o espírito, com o universal. A consciência honesta é a consciência que alcançou o idealismo, isso é, a consciência que se reconhece como predicado do gênero universal, da Coisa mesma – porém, ela ainda age individualmente e não reconcilia o seu agir como um agir coletivo, mas isso não nos interessa neste momento. Todo o agir da consciência honesta é um agir universal de alguma maneira - mesmo que ela ainda não reconheça isso - mesmo quando ela não consegue atingir um fim na Coisa mesma só o fato dela ter querido tal fim, significa que o universal supassumiu em si este fim vazio – só desta forma a consciência honesta pode ter querido tal fim, somente se este fim de alguma forma participa do universal, mesmo que supassumido negativamente pois não se realizou, desvaneceu. Seguindo a citação, quando a consciência honesta não age em prol da realização da Coisa mesma, *é porque para ela não era possível tal feito, ou seja, no absoluto tal possibilidade não existia*. Agora, para ela, a Coisa é nada mais que a unificação da realidade efetiva e a sua decisão (a possibilidade/contingência), ou seja, *a efetividade é só o que já era possível para ela*. Aqui temos uma dialética entre as modalidades no âmbito singular e no universal, onde ocorre uma inversão; ***para o absoluto, a efetividade, o que está em ato na presença eterna, é a medida da possibilidade***; – por isso, se a consciência honesta não agiu na efetividade é porque não era absolutamente possível a ela agir – ***agora, para a consciência, a possibilidade é a medida da efetividade*** – tudo o que ocorreu na efetividade era porque lhe era possível agir, a efetividade não seria outra coisa que o possível para ela.

Resumindo e trazendo tal raciocínio de maneira mais clara para a temporalidade circular: a) Do ponto de vista do absoluto, *quando algo ocorre, se retroage temporalmente e se mostra como já possível depois do fato – pode-se ver que possibilidade ganha a sua medida da efetividade eternamente presente, pois só o que ocorre na efetividade eternamente presente se mostra como já possível. Portanto, a possibilidade é advinda do modo temporal presente, é a presença eterna do absoluto que retroage e dita o já possível, por isso o que ocorre efetivamente nunca contradiz o que era possível pois ele é a medida do que era possível*; b) Do ponto de vista da consciência-de-si individual, *portanto não na presença absoluta mas na temporalidade linear, quando algo ocorre é porque já existia a possibilidade para tal*, portanto, para ela enquanto indivíduo agir na Coisa mesma universal, já tem de haver tal possibilidade disponível neste universal, por este motivo ela reconhece que a efetividade nada mais é que aquilo que para ela era possível – ***aqui, a possibilidade se***

mostra como a medida da efetividade, pois o que é efetivo na perspectiva da consciência individual é o que já era possível, já que o impossível não pode se efetivar nunca. Portanto, a possibilidade aqui é advinda do modo temporal do passado, pois o que é efetivo no presente tem de já ser possível no passado, por isso o que ocorre nunca contradiz o que era possível pois o que era possível é anterior ao que ocorre; c) Do ponto de vista da unificação do universal e do particular, temos aqui os elementos da temporalidade circular no âmbito modal, pois o universal precisa da individualidade, sendo ela a contingência no círculo - sua abertura - e a individualidade precisa do universal pois ele é o pressuposto necessário à todo indivíduo, a necessidade no círculo - seu fechamento. *Seguindo o raciocínio, então, a possibilidade para o universal é advinda do particular - da contingência necessária do círculo - do seu agir presente que quando se efetiva no universal, este retroage encontra já no passado a possibilidade para tal agir; já para o particular a possibilidade é advinda do universal pois ele só pode agir se já é possível universalmente tal ação. Portanto a possibilidade é advinda dos modos temporais presente e passado, e só assim a temporalidade circular garante seu funcionamento.* Ainda, é so porque universalmente se tem a presença absoluta assegurada - o absoluto imanente - que para o indivíduo a possibilidade aparece como já dada previamente, pois para que para a consciência-de-si individual a possibilidade apareça como anterior - isso é, a causa aparecer como antes do efeito - *é porque universalmente a presença da realidade efetiva é o parâmetro e medida de todo possível, que é assegurado na retroatividade de tal presença. Isso para a consciência-de-si individual só pode aparecer como uma causa que é sempre anterior ao efeito, mas apenas para ela, quando na verdade para o universal tal causa é sempre concomitante, presente, ao efeito, presente na eternidade.* Portanto, podemos observar a partir disso *como a temporalidade circular se mostra como fundamento da temporalidade linear*, como que para toda análise individual a causa sempre vai ser assegurada como anterior ao efeito.⁶⁵³

⁶⁵³ Vale aqui mencionarmos brevemente como o argumento de que a temporalidade circular é uma atualização de impossíveis se desenvolve. Ao nosso ver, como já viemos discutindo, tal argumento parte de apenas um lado da dialética, porém esse lado é pensado universalmente - o lado da contingência, do não-Todo - porque o impossível é configurado como aquele que levando em conta as causas passadas os efeitos futuros não podem seguir delas. Mas do ponto de vista do universal, a impossibilidade não existe e não pode existir, porque toda ocorrência vai ter que se mostrar como possível retroativamente, o "impossível" vai passar ao possível simultaneamente ao ocorrido e a depender do ocorrido. *Somente para quem radicaliza o ponto de vista do particular na temporalidade circular que a impossibilidade se atualiza, porque o impossível em dado momento - para este ponto de vista individual - pode ser possível retroativamente depois do ocorrido, porém para o universal todo impossível será sempre possível à depender do que ocorrer, a medida do possível é o efetivo, assim, não existe impossível para a infinitude do absoluto.*

Voltando ao curso *A questão fundamental da filosofia* de 1933⁶⁵⁴ tal pensamento sobre a possibilidade e a efetividade, como sabemos, é o pensamento tradicional sobre as modalidades, onde a efetividade se mostra como o modo primário e a medida dos demais – neste sentido toda a metafísica se coloca dentro da perspectiva da produção de um criador, o motor primário enquanto ato, sobre sua criação. *Porém o que Heidegger enfatiza neste curso é que tal pensamento das modalidades é derivado da lei lógica de não contradição, e, neste sentido, Hegel se mostra como o mais radical realizador desta lei - pois, para realizá-la, ele teve de abandoná-la e pô-la apenas no âmbito universal das modalidades.* Claro que o pensamento hegeliano é um pensamento que se move através das contradições reais que se mostram como o próprio motor da *Aufhebung*, porém tais contradições reais são suprassumidas ao âmbito das modalidades na temporalidade circular da eternidade, onde elas não entram em contradição. Pode-se ver pelo já argumentado anteriormente e delineado no parágrafo anterior como o argumento se segue, *se trata de demonstrar como Hegel segue o método matemático tal qual descrito por Heidegger, isso é, o método em que tudo se determina a partir do incondicionado que já é assegurado previamente - pressuposto - pela decisão da posição-de-fundo filosófica:* “O matemático-lógico atinge não somente o sendo em seu quê como também em seu como, isto é, o ser, à medida que ser se determina a partir do princípio do *primum principium absolutum*.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 83) Como vimos, filosofia hegeliana desenvolve este princípio incondicionado a partir do princípio de identidade - tal qual já estava em Fichte, foi ampliado por Schelling, chegando a Hegel. O pensamento da possibilidade só pode ser, então, atrelado a essa identidade mesma: “A verdade, a essência, isto é, a *possibilitas* da razão é o espírito, que possibilita o saber de si mesma da razão mesma na totalidade. (...) Identidade absoluta, não somente copertinência de sujeito e objeto, *mas sua possibilitação; o absoluto tem, cumpre e exerce sua realidade justamente neste possibilitar*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 88-89 Grifos nossos)⁶⁵⁵ Vimos como esta possibilitação a partir do princípio de identidade opera a partir da temporalidade circular, pois tudo retorna a possibilitação do absoluto que, em última instância é a realidade do real.⁶⁵⁶ O pensamento da possibilidade, porém, na tradição metafísica segue esta mesma construção, ele sempre foi atrelado *ao que é possível pensar* – e Hegel demonstra justamente isso, que em

⁶⁵⁴ Contido em *Ser e verdade* Cf. (HEIDEGGER, 2012b)

⁶⁵⁵ E continua: “O vir a ser e devir do sendo na totalidade de seu ser e segundo as leis essenciais do vir a ser de sua essência. **A identidade absoluta é a possibilitação da realidade absoluta do real.** A realidade absoluta é o todo da essência nas estruturas essenciais, isto é, dos conceitos de essência em seu ser pensado absoluto.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 89) Grifos e negrito nossos

⁶⁵⁶ Como diz Heidegger: Empenho por possibilidades, quer dizer, pela incerteza da essência. **Não é empenho, se tudo já estiver assegurado e pronto.** (HEIDEGGER, 2012b, p.94) Grifos e negrito nossos

última instância, o real e seu possível, são pensamento, isso é, conceito - *e o possível pensar é o que não se contradiz*, Heidegger faz uma bela explicitação desta dinâmica que vai do princípio de não contradição até o princípio do fundamento – que em Hegel é a identidade, portanto realizando plenamente a lógica enquanto lógica absoluta:

Contradictorium est A et non-A; praedicatorum contradictoriarum nullum est subjectum; nihil est, et non est, isto é, o contradictorium é o nihil; daí, não há nada para encontrar: o non contradictorium = possível, possível = podendo ser = o que não se contradiz. Portanto, aqui de fato, o nada (contradictorium) como princípio do ser.⁶⁵⁷ Contradição e ser. Contradição e ausência de contradição decidem sobre poder não ser e poder ser, sobre impossibilidade de ser e possibilidade de ser ‘ser’ (...) a essência do ser se determina, remontando ao pensamento judicativo, não apenas pelo fato de se pensar o conceito de ser - todo conceito se pensa como conceito - e sim por se determinar o conteúdo do conceito “ser”, a essência do ser como algo pensável. O que pode ser pensado é tomado como parâmetro de poder ser, o que não pode ser pensado, o impensável, não pode ser, pois, justamente, o conceito contrário do nihil, conceito que compreende o que, em certo sentido, escapa ao nada e, no entanto, lhe está mais próximo, a saber, o poder ser ou o possível, este conceito não diz mais do que o pensável, o que pode ser pensado. Este, na qualidade de expressão do possibile, o toma como in se spectatum. A este in se contrapõe-se e o in nexu, isto é, o que se acha em ligação com outro. O que é um possibile in nexu retira o seu poder ser também de outro, isto é, ele se funda em outro, tem neste outro seu fundamento, sua ratio; é assim que o possibile in nexu rationale est. E daí se segue, então, a sentença: omnis possibilis est ratio, ou, na inversão: nihil est sine ratione (este princípio é o princípio da razão ou do fundamento). (HEIDEGGER, 2012b, p. 70, 77) Grifos e negrito nossos

Trazendo tal pensamento para a filosofia hegeliana, a possibilidade é o não contraditório com o fundamento, com o Eu=Eu do espírito absoluto, e todo possibilitado é possibilitado in nexu com o absoluto. *Nihil est sine ratione significa, então, nada é sem ter sua razão, sua possibilidade de ser pensável, essa possibilidade de ser pensável é impossibilidade de contradição, e esta, por sua vez, deriva da identidade A=A. Se o possível é o pensável (ratio) e tudo só é possível no absoluto pois ele não se contradiz enquanto identidade absoluta, segue-se que nada é (possível/pensável) sem o absoluto, nihil est sine absolutum. Como vimos o possível na temporalidade circular segue este esquema, não existe algum possível que contradiga a ideia absoluta, a realidade efetiva.*⁶⁵⁸ Ainda, a

⁶⁵⁷ Interessante observar como a metafísica parte do nada, tal qual Heidegger indica nesta passagem, pois mesmo ela pensando a identidade como ponto de partida, o fato da impossibilidade de a nadaidade se estabelecer para esta identidade é um motor na própria metafísica. Mais tarde, no mesmo curso, Heidegger demonstra como na verdade tais leis lógicas decorrem da compreensão de ser do ente – tal qual viemos explicitando durante todo este texto - e como elas tem que ser dadas a partir e em conjunto com o *Dasein*, portanto não existiriam tal coisa como impossibilidade ou possibilidade absoluta: “A impossibilidade de se contornar a preservação da “mesmidade” do mesmo - e isso significa a preservação do ser do ente - não é simplesmente uma impossibilidade absoluta, mas dada com a condição de o homem existir.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 72)

⁶⁵⁸ Essa é a diferença entre o que a literatura hegeliana chama de possibilidade abstrata e possibilidade concreta, que no fundo significa a possibilidade que ainda tem a efetividade como medida – defende-se aquilo que “não poderia ter sido diferente” para o qual todo “teria sido diferente” se trata de ressentimento. Adorno aborda esse

possibilidade, enquanto articulada em termos temporais - na temporalidade circular - como passado e presente, asseguram que nunca haverá contradição – a possibilidade retroativa advém da efetividade, tem sua medida a efetividade, e a possibilidade linear advém da retroativa. Assim, *a possibilidade hegeliana é sempre um possível do efetivo*, que leva como sua medida e origem a efetividade, e nunca poderá ser o contrário – neste sentido, ela é a mais plena realização da metafísica enquanto pensamento do efetivo. ***A temporalidade hegeliana, com isso, só pode ser uma temporalidade teleológica, onde tudo vai se suprasumindo à ideia, à presença e nada para/rompe/contradiz o desenvolvimento da ideia infinita.***⁶⁵⁹

É neste sentido que a posição-de-fundo hegeliana se mostra no seu ápice, pois o retroceder ao fundamento (*Zum-Grunde-Zuruckgehen*), é o retroceder temporalmente que desenvolve teleologicamente o absoluto que já estava assegurado desde o início pela posição-de-fundo imanente. Agora podemos entender como a presença absoluta é, então, a “*metafísica é absoluta, tanto no teor (Deus), quanto no como (princípio de contradição)*. O saber como absoluto, igualando-se ao ser absoluto e, *tal como este, criando*, e assim sabendo, e sendo em sentido absolutamente próprio.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 90-91) Agora, podemos compreender melhor performatividade do conceito – para além do pôr formal da identidade $A=A$ tal como em Fichte - pois toda a possibilidade advém de sua ação, de seu ato – assim, o conceito é o determinador enquanto aquele que põe (*Stellen*) criando/tornando possível o seu

tema claramente aludindo à Heidegger: “Segundo a distinção entre possibilidade abstrata e real, *apenas seria possível aquilo que se tornou efetivamente real*. Essa filosofia marcha ao lado dos mais fortes batalhões. *Ela adota para si o veredito de uma realidade que sempre enterra aquilo que poderia ser diferente*. (...) Mesmo o pensamento que se opõe à realidade ao sustentar a possibilidade sempre derrotada, só o faz na medida em que compreende a possibilidade sob o ponto de vista de sua realização, como possibilidade da realidade, algo em direção a qual a própria realidade, mesmo que fraca, estende seus tentáculos, e não como um ‘teria sido tão belo’, cujo o tom aponta antecipadamente ao fracasso.” (ADORNO, 2013, p. 168, 171) Grifos e negrito nossos

⁶⁵⁹ “Agora, saber infinito, não em referência a finitudes. Agora se leva a sério o perfectum (matematicamente: *consentiens*): identidade absoluta; *perfectissimum* como espírito absoluto.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 90) Mesmo Adorno, depois de desferir vários ataques a filosofia heideggeriana e defender o ponto de vista hegeliano, acaba concordando com Heidegger nessa questão, e ele a aborda numa contraposição – igual faz Heidegger, mas certamente de modo diferente – entre Kant e Hegel: “*A razão se torna impotente para compreender o real, não apenas devido à sua própria impotência, mas porque o real não é a razão*. O debate entre Kant e Hegel, no qual a argumentação concludente de Hegel tinha a última palavra, não está terminado; talvez porque o decisivo, a predominância do próprio rigor lógico, *é não verdadeiro diante das descontinuidades kantianas*. Ao estender, por meio de sua crítica a Kant, o filosofar crítico magnificamente para além do campo formal, Hegel escamoteou o momento crítico supremo, *a crítica à totalidade, a um infinito dado e conclusivo*. (...) A pretensão de saltar sobre o particular por meio do todo se torna ilegítima, *pois esse todo não é propriamente*, como quer a famosa sentença da *Fenomenologia*, *o verdadeiro*. A referência afirmativa e assegurada desse todo, como se fosse possível possui-lo seguramente, *é uma ficção*. (...) ‘O todo é o não verdadeiro’ não apenas porque a tese da totalidade é ela própria uma inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto. A ideia de uma positividade que acredita dar conta de tudo aquilo que lhe é posto por meio da correção poderosa do espírito conceitual é a imagem especular da experiência da coerção poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio de sua união sob a dominação. Isso é o verdadeiro na não verdade de Hegel. (ADORNO, 2013, p. 172-173,174) Grifos e negrito nossos.

objeto. No movimento da *Fenomenologia* isso é bem claro, pois quando a consciência altera a medida que ela estabeleceu para o seu objeto - e ela media o absoluto com ele mesmo - isso quer dizer que o próprio objeto já foi posto/criado de maneira diferente pelo absoluto: “Para se adequar à verdade do objeto, a consciência tem de alterar o que sabia até aqui. *Contudo, enquanto altera o seu saber do objeto, já se alterou também o objeto.*” (HEIDEGGER, 2014b, p.208) A partir disso defendemos como, então, Heidegger acertou em seu diagnóstico sobre Hegel, e o tempo, seja ele linear ou circular⁶⁶⁰, é suprimido no pensamento hegeliano, pois o próprio tempo é posto pelo conceito, pela eternidade - no movimento de rememoração da eternidade do absoluto, a própria temporalidade é suprimida enquanto a parte intuível do conceito, da eternidade infinita, o *sub specie aeternitatis* onde nada se passa pois tudo já passou:

Portanto de início, da substância, só pertencem à consciência-de-si os momentos abstratos; porém, enquanto esses momentos, como movimentos puros, impelem para diante a si mesmos, a consciência-de-si se enriquece até extrair da consciência a substância toda, a estrutura completa de suas essencialidades. E enquanto esse comportamento negativo para com a objetividade é igualmente positivo, *é [um] pôr*, ela engendrou a partir de si esses momentos, e por isso, ao mesmo tempo, os restaurou para a consciência. No conceito que se sabe como conceito, os momentos se apresentam, pois, anteriormente ao todo implementado, cujo vir-a-ser é o movimento desses momentos. Na consciência, ao contrário, é anterior a esses momentos o todo, mas o todo não-conceituado. *O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. O tempo é o puro Si exterior intuído [mas] não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante.* (HEGEL, 2014, p. 525) Grifos nossos

Explicitamos, portanto, como a filosofia hegeliana e seu modelo de temporalidade são a consumação mais radical da metafísica tradicional. A confrontação de Heidegger com Hegel foi elaborada a partir das duas posições-de-fundo da filosofia e de suas respectivas questões – diretriz e fundamental. Para terminar este capítulo, temos ainda que retornar ao ponto cego que Heidegger imputa a filosofia hegeliana, *a de que ela nunca fala do futuro*. Seguindo o explicitado no capítulo anterior, Heidegger pensa a transcendência e a temporalização pela primazia do futuro, e isso quer dizer, do possível perante o efetivo. De fato, na perspectiva da filosofia heideggeriana, a filosofia hegeliana é “uma posição da filosofia que se prova através desta obra, apresentando-se na sua realidade. Mas não se prova no sentido original em que

⁶⁶⁰ *Mesmo a temporalidade circular, como buscamos mostrar é apenas um modo de assegurar a eternidade incondicionada da ideia, portanto se parte da ideia para a temporalidade circular, e não o contrário.*

estabelece a sua possibilidade.” (HEIDEGGER, GA32, p. 215)⁶⁶¹ A partir do que alcançamos via confrontação de Heidegger com Kant, demonstramos como o modelo de temporalidade que corresponde a sua posição-de-fundo transcendental se mostrou como um modelo onde a finitude se revelou como possibilitadora. Se formos pegar os principais elementos que estamos utilizando para a confrontação com Hegel, temos transcendência, finitude, possibilidade - todos conectados – só nos falta terminar com a questão do esquecimento e a confrontação dos dois modelos de história que ambas as posições-de-fundo comportam.

2.3 O transcendental em Heidegger: O esquecimento originário do possível

O intuito deste último tópico é juntar o que alcançamos no capítulo anterior a partir da confrontação com Kant com a confrontação com Hegel. Desta forma, seguindo o nosso debate durante sobre as posições-de-fundo, vamos voltar ao tema da transcendência em Heidegger. O que vamos explicitar agora será mais ligado ao modo como Heidegger apresenta a transcendência como questão do fundamento, já que no capítulo anterior a problemática foi mais direcionada à temporalidade – mas ao final deste capítulo vamos retornar à problemática da temporalidade, finitude e possibilidade orientadas a partir da posição-de-fundo transcendentalista a fim de finalizar a confrontação com Hegel.⁶⁶² A transcendência é um problema central em torno de toda obra de Heidegger e se espalha durante todo seu período produtivo. Heidegger nos diz que a questão central de sua filosofia, a questão do sentido do ser em geral, só pode ser alcançada através de uma elucidação do horizonte transcendental dessa questão.⁶⁶³ De vários lugares que Heidegger aborda a questão, ele a confronta de maneira mais direta no ensaio *A essência do fundamento* de 1929, que tem seu conteúdo revisitado nos seminários de inverno de 1955/1956 denominado *O princípio do fundamento*. Como estamos focando nos textos do período intermediário da produção de Heidegger, o período em que ocorre a virada (*Kehre*), estaremos utilizando o texto de 29 como nosso guia – porém, como viemos fazendo anteriormente, textos posteriores poderão aparecer quando

⁶⁶¹ No original: Wir stehen da einer Position der Philosophie gegenüber, die sich durch dieses Werk beweist, indem sie sich in ihrer Wirklichkeit darstellt. Sie beweist sich aber nicht in dem ursprünglichen Sinne, daß sie ihre Möglichkeit begründet

⁶⁶² Tem que se ter em mente que este tópico é um retorno ao capítulo anterior a partir do conquistado até aqui, portanto, o que já foi problematizado e debatido anteriormente somente irá se repetir aqui se acharmos necessário.

⁶⁶³ Filosofar é, para Heidegger no período de 30, transcender: “Não dizemos que o filosofar seja investigação da transcendência. Ao contrário, o que afirmamos é que o filosofar é transcender expresso. (...) A elaboração conceitual da transcendência é o ato de formar o próprio transcender, compreendendo-o; ela é em si realização do transcender e, com efeito, constitui uma realização de um tipo originariamente próprio.” (HEIDEGGER, 2009, p. 423) Grifos nossos

necessário a fim de reforçar nossa argumentação. Outros dois textos importantes e incontornáveis deste período em que Heidegger trata do tema da transcendência é o *Fundamentos iniciais metafísicos da lógica a partir de Leibniz* (GA26) de 1928 e a *Introdução à filosofia* de 1929/1930. E, como circula o nosso tema a questão da virada, também utilizaremos mais ao final os *Beitrage e Identidade e diferença* para a conclusão do capítulo com a confrontação com Hegel.

Nada é sem fundamento. Essa frase diz, simplesmente que, para cada ente reside um fundamento que o sustenta em sua entidade. O que esse princípio nomeia é o imperativo de fundamento a tudo o que é, Leibniz o coloca na mais alta hierarquia de princípios (junto com o de contradição e terceiro excluído) como o princípio supremo de todos os princípios. Reside, então, a óbvia pergunta, que é posta por Heidegger, sendo o princípio algo que é, qual seria então o fundamento do princípio do fundamento? Essa busca pelo princípio fundamental, princípio supremo, auto-evidente se encontra em toda a história da filosofia e pode ser expressa pela palavra: incondicionado.⁶⁶⁴ O ensaio de 1929 começa com uma indicação de seu surgimento conjunto com o texto *O que é a metafísica?*, dizendo que se este reflete sobre o nada, e o ensaio visaria *nomear a diferença ontológica*. Para delimitar a diferença entre os dois conteúdos, Heidegger define: “O nada é o não do ente e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o não entre ente e ser.” (HEIDEGGER, 2008, p.134) Esse não entre o ser e o ente se deixa interrogar em uma pergunta sobre o que é o fundamento, que interroga pelas causas da entidade em geral, e se deixa enunciar historicamente pelo princípio enunciado por Leibniz – “nada é sem fundamento”.

Retornamos a pergunta anterior, qual seria o fundamento do princípio o fundamento? Ao perguntarmos isso, nós colocamos logo em uma rede de fundamentação que vai ao infinito. Talvez por esse motivo que, não só Leibniz mas boa parte de metafísica ocidental, pense esse fundamento como o próprio infinito, Deus. Heidegger aponta um fato curioso sobre a vida de Leibniz, ao mesmo tempo que este meditava e nomeava o princípio do fundamento ele gostava de ler o místico Angelus Silesius. Heidegger destaca um verso desta que reza: “A rosa é sem porquê, ela floresce, porque ela floresce,/ Ela não repara em si própria, não pergunta, se a vemos”. Não precisamos evidenciar quão contraditória é essa

⁶⁶⁴ Como já mencionamos anteriormente, em seu *Conceito de Doutrina da Ciência*, Fichte reafirma a necessidade de fundamentar toda ciência em um princípio que não necessite de demonstração (auto-evidente) e que tenha uma correlação perfeita entre forma e conteúdo, que ao mesmo tempo ditaria toda forma e sua relação com os conteúdos específicos da Doutrina da Ciência.

relação, Silesius parece dizer justamente o contrário que Leibniz diz, ao versar “A rosa é sem porque”, nos parece mostrar que seu florescer não tem fundamento. Mas ao apontar essa relação entre Leibniz e Silesius, Heidegger não almeja mostrar a distância entre esses dois pensamentos, mas, que no verso de Silesius se encontra aquilo que mais profundamente diz o fundamento. Logo depois, no próximo verso, é dito que a rosa não repara em si própria, não pergunta, se a vemos. *Esse segundo verso releva propriamente a relação da rosa com o fundamento, ela não floresce sem porque, mas ela floresce porque floresce, ou seja, ela tem um fundamento de seu florescer, porém ela não pergunta por este fundamento, esse é o motivo dela ser “sem porquê”*. O porquê indica uma relação com o âmbito do fundamento, só quem pergunta pelo fundamento pode ter essa relação. E sabermos que o ente privilegiado, que pergunta pelo ser é o *Dasein* (ST §5)⁶⁶⁵

O princípio do fundamento revela a particularidade mais íntima da essência do ser, ao meditarmos pelo fundamento em sua leitura, rapidamente procuramos não o fundamento de tudo que é, mas um é (ente) que é fundamento. Esperamos achar algo que sirva de fundamento de tudo que é (entes), mas esse algo também esperamos que seja algo que é (um ente). Em suma, esperamos erradamente encontrar no âmbito das coisas (entes) o fundamento. Mas o fundamento dos entes não pode ser da mesma ordem que estes, mas do ser. Todo ente tem um ser, que funda e permite que o ente seja, sendo que ao falarmos algo, ser se recolhe para que ente se manifeste. Esse é justamente o motivo pela busca do incondicionado que se inscreve pela procura do fundamento no âmbito dos entes, âmbito este que não pertence ao fundamento. O âmbito fundamental reside no ser⁶⁶⁶, ser que dá sentido para os entes e possibilita a relação do *Dasein* com o mundo. Ao dar-se ser se recolhe, se esconde, para que funde ente. Este é o motivo do princípio dizer justamente a essência do ser, pois ao olharmos na história como este princípio foi pensado - inclusive pelo próprio Leibniz - ao pensar o fundamento ele pensou o ente, justamente porque ser se recolheu. Nesse sentido, podemos

⁶⁶⁵ Como diz Heidegger no curso de 1928 sobre Leibniz: “Perguntamos ‘porque’ em nosso comportamento em relação aos entes de todos os tipos, porque em nós mesmos a possibilidade é superior à realidade, porque com o próprio *Dasein* esse ‘superior’ passa a existir. Esta superioridade do possível sobre o real só existe quando a temporalidade se temporaliza. (...) O homem não é primeiramente um ente que diz não (...), nem um que diz sim, mas um questionador do porquê. Mas só porque ele é isso, ele pode e deve dizer não apenas ou não, mas essencialmente sim e não.” (HIEDEGGER, GA26, 280)

No original: Wir fragen nach dem Warum im Verhalten zu Seiendem jeglicher Art, weil in uns selbst die Möglichkeit höher ist als die Wirklichkeit, weil mit dem *Dasein* selbst dieses Höhersein existent wird. Dieses Höhersein des Möglichen gegenüber dem Wirklichen ist nur existent, wenn Zeitlichkeit sich zeitigt. (...) Der Mensch ist primär nicht der NeinSager, (...) aber ebensowenig der Ja-Sager, sondern der Warum-Frager. Aber nur weil er das ist, kann er und muß er jeweils nicht nur oder nein, sondern wesenhaft ja und nein sagen

⁶⁶⁶ O âmbito do fundamento reside no âmbito do ser, ou seja, ser e fundamento se co-pertencem.

dizer que o ser é análogo a *physis* de Heráclito, que no seu fragmento 123 diz: “Natureza (*Φύσις*) ama ocultar-se” (HERÁCLITO, 2012, p. 121)

Para recapitular a discussão com a filosofia kantiana, vamos recapitular como ela estabeleceu os seus fundamentos. A fundamental contribuição de Kant é o pensamento das condições de possibilidade dos objetos. Isso é, o que traz objetividade para os objetos diante de nós, o que os traz consistência e constitui o objectualidade de todo objeto possível. Essas condições se mostram como categorias do pensamento, que são as bases últimas para que possamos pensar qualquer objeto. Essas categorias se encontram a priori em nossa razão, e são independentes de qualquer fator empírico, pois são elas que constituem a forma que torna possível o empírico, formando a experiencia. Ao fazer isso, Kant remete o fundamento de tudo o que é à subjetividade, e com isso constitui como acontece a relação do sujeito com o objeto. O que Heidegger vai nos mostrar é que, fazendo isso, Kant reestabelece toda uma relação histórica com o fundamento a partir de si mesmo, isso é a partir de sua filosofia. Ao meditar sobre o ser do ente, Kant responde ao princípio do fundamento estabelecendo que todo ente responde à razão, com isso Kant funda o giro copernicano.

Então demonstra-se a razão pura, a teórica e a prática, como *ratio pura no sentido em que ela é posição do fundamento, isto é, o fundamento de toda fundamentação: a definidora de todas as condições de possibilidade do ente na sua unidade*. A crítica da razão pura traz o fundamento de toda fundamentação de uma forma esboçada. Na medida em que através de Kant o pensamento se torna Crítica da Razão Pura, ele corresponde a reivindicação do princípio da razão suficiente. (HEIDEGGER, 2000, p. 110) Grifos nossos

Como foi demonstrado nos tópicos anteriores, apensar de Kant ainda estabelecer a razão como fundamento último, a sua peculiaridade é que a razão deve ser delimitada, deve se indagar pelo fundamento a partir da finitude e não da eternidade. Apesar disso, Kant ainda recaiu sobre o fundamento moderno da filosofia, aquele que estabelece toda a objetividade sob o domínio da certeza da razão. Nessa citação, Heidegger mostra isso que ao estabelecer o fundamento do ente como razão pura, Kant responde ao fundamento do ser, ao envio do ser, e ele mesmo, fundamenta a filosofia a partir de sua obra. Isso quer dizer que o ser se envia a nós *Dasein*, e os pensadores ao meditarem sobre o ser, estabelecem um fundamento, neste momento o ser se recolhe e fundamento acontece como ente, desta forma estamos sempre em errância em relação ao ser, pois este se esconde. Mas é justamente por se esconder em essência que o fundamento último é ser e não um ente (presente e disponível), é isso que permita que o fundamento seja atualizado historicamente a partir dos pensadores que ao

meditarem sobre o ser, perguntam pelo fundamento. Assim o próprio ser é fundamento, ao mesmo tempo que é sem-fundo (*Ab-grund*). Este abismo é a diferenciação do ser e do ente, como diz Heidegger no fragmento 151 dos *Beitrage*: “agora a “diferenciação” denomina aquele âmbito do acontecimento-apropriador da re-essenciação do ser na verdade, isto é, em seu abrigo, algo por meio do que o ente enquanto tal é voltado para o interior do aí. (HEIDEGGER, 2015, p.268) O sem-fundo é o abismo do ser, o nada do ente, que ao respondermos a este âmbito, respondemos a ele enquanto fundamento. Neste sentido, a história do ser é história do fundamento, história da verdade, da correspondência do *Dasein* com o ser ele mesmo e neste sentido é destino. Destino não de maneira determinada, mas o *Dasein* respondendo ao destino ao mesmo tempo que o determinando. Destino como des-tinar um caminho, tornar o caminho determinável- trazê-lo a luz – voltaremos a esta questão do destino na conclusão, onde ele se mostrara como abertura unitária da temporalidade autêntica.

Fundamento designa a possibilidade de perguntar o porquê das coisas. Esse fundamento, para Leibniz, se origina da essência da verdade como identidade de sujeito e predicado. As proposições verdadeiras ganham seu caráter de verdade por fazerem referência a algo em razão do que elas recebem essa identidade. Na verdade reside, por conseguinte, uma referência essencial a algo do gênero do “fundamento”. Sabe-se que, para Heidegger, a essência da verdade se encontra antes da enunciação na manifestação do ente e torna possível a enunciação sobre o mesmo. Nesse sentido, a verdade se encontra num âmbito revelador pré-predicativo, que é denominado verdade ôntica. Essa verdade ôntica – a manifestação do ente – por sua vez, só é possível se já for compreendida em seu ser pela compreensão do *Dasein*. Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita a manifestação do ente, e é denominado verdade ontológica. Desvelamento do ser sempre é, verdade do ser do ente, e vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Essa íntima relação entre verdade ôntica e ontológica é expressa na diferença ontológica:

Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao ente em seu ser e ao ser do ente. Em razão de sua relação, elas fazem parte de uma maneira essencialmente conjunta da diferença entre ser e ente (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção dessa diferença. Se, entretanto, por outro lado, o elemento distintivo do *Dasein* reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, no qual a diferença ontológica se torna fática, deve ter fincado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do *Dasein*. *A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, transcendência do Dasein.* (HEIDEGGER, 2008, 146) Grifos nossos

A essência da verdade tem seu fundamento na essência da transcendência do *Dasein*, o problema da transcendência é, então, o problema que articula a conexão entre ser, verdade e fundamento. “A questão da essência do fundamento transforma-se no problema da transcendência.” (HEIDEGGER, 2008, p. 147) A palavra transcendência designa dois significados, assinalados por Heidegger: 1) se dirigir para além do transcendido, uma ultrapassagem em direção ao transcendente e 2) condição de possibilidade do ente. Ambas as significações são conquistadas no conceito de mundo.

Aquilo que é ultrapassado na transcendência do *Dasein* é o ente, e aquilo em direção ao que se direciona a ultrapassagem é o mundo – o ente na totalidade, o lugar aberto onde se constitui o transcendental. Porém, essa totalidade é sempre desconhecida como tal para o *Dasein* e é interpretada a partir de um âmbito do ente que se impõe. A central referência para a conceituação apropriada do fenômeno de mundo, para Heidegger, se encontra em Kant. São realçadas duas significações de mundo na obra de Kant; a primeira se encontra na *Crítica da Razão Pura* e designa mundo como um conceito conclusivo necessário da razão que designa a “suma conceitual de todos os fenômenos” (KANT, 2015, B 391), isto é, mundo é uma ideia. Por ser uma ideia, que designa a totalidade do âmbito fenomênico e se refere ao âmbito empírico de maneira aproximativa, analógica, e conclusiva; a ideia de mundo é o empreendimento necessário da razão de conceituar o incondicionado de todos os fenômenos. Esse conceito transcendental de mundo se diferencia dos anteriores por referenciar a totalidade do conhecimento finito – fenômenos – e não se refere mais a uma infinidade de Deus como o incondicionado do mundano *ens creatum*. Esse é um ponto importante para Heidegger desta primeira conceituação de mundo em Kant, isso é, a finitude do mundo que como ideia, é uma representação da totalidade incondicionada, mas que não representa propriamente o incondicionado, na medida em que essa totalidade se refere ao conhecimento finito dos fenômenos. Mundo transcende os fenômenos, mas permanece referido a eles.⁶⁶⁷

A segunda significação de mundo, que se encontra na antropologia, é conquistada a partir da ênfase na finitude da primeira significação, e diz: “Todos os progressos da

⁶⁶⁷ Como explicitamos no capítulo anterior, a filosofia kantiana leva como ponto de partida a finitude e crítica toda pretensão infinita e totalizante – dogmática – do pensamento. Assim, o incondicionado, ou melhor dizendo o transcendental, é algo próximo de um lugar, uma abertura totalizante mas que nunca se fecha, essa abertura é o que Heidegger pensa de maneira análoga no conceito de mundo – porém, com o alerta de que esse conceito não pode significar que o *Dasein* seja o incondicionado, tal coisa seria recair na posição idealista, o que viemos demonstrando durante todo o nosso texto que Heidegger se contrapõe: “*O Dasein é esse lugar peculiar para a totalidade do ente que também podemos denominar o incondicionado (...) Quando dizemos que o Dasein é, segundo sua essência, esse lugar peculiar do incondicionado, não estamos dizendo com isso que o Dasein como lugar do incondicionado é ele mesmo o incondicionado.*” (HEIDEGGER, 2009, p. 386) Grifos e negrito nossos

civilização (...) tem como fim que os conhecimentos adquiridos sirvam para uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante é o ser humano como seu fim último. Conhecer o ser humano (...) merece ser chamado de conhecimento do mundo.” (KANT, 2006, p.17) Mundo e ser humano passaram a ter uma relação conjunta na antropologia, pelo fato de o homem deter o fim último da história do mundo. Essa significação antropológica de mundo é, para Heidegger, a primeira significação existencial de mundo. Mundo, neste sentido, não é uma caracterização da totalidade das coisas da natureza ou um nome para a totalidade como comunidade dos homens, mas o que é visado aqui é a relação interpretativa do *Dasein* humano em sua referência ao ente na totalidade. “Mundo faz parte de uma estrutura referencial que caracteriza o *Dasein* como tal, estrutura que já denominamos de ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2014, p. 169) Na antropologia o homem é compreendido como o ente que pode tanto compreender mundo, no sentido de assistir o jogo da vida, como o que pode possuir mundo, no sentido de tomar parte no jogo da vida.⁶⁶⁸

Este jogo da vida em vista do qual a totalidade do ente – mundo – ganha sua significação é a existência. A “essência do *Dasein* reside em sua existência. (...) em seu ter-de-ser.” (HEIDEGGER, 2014, p.139)⁶⁶⁹ O *Dasein* como o ente que a cada momento tem que ser em sua possibilidade própria, colocando em jogo seu próprio ser, tem acesso privilegiado ao ser do ente por existir temporalizando-se – isto é, em relação com a temporalidade do seer – no mundo. Neste sentido, o *Dasein* não é um ente ao qual diz respeito a realidade efetiva, mas já está sempre transcendendo a realidade efetiva em direção a abertura de sua possibilidade. Como já explicitamos no primeiro capítulo, o *Dasein* não é um ente real, mas sempre possível. Esse caráter de poder-ser primordial é o que possibilita ao *Dasein* ser autêntico ou

⁶⁶⁸ Aqui reside a significação da transcendência como jogo. O que Heidegger quer dizer com jogo é que no projetar do *Dasein* para além dos entes em suas possibilidades, as regras para as quais se joga o jogo são estabelecidas no jogar, isso é, no transcender mesmo – o que para quem acompanhou o texto até aqui se pode compreender rapidamente. Se as possibilidades tem primazia e fundam as relações com os entes, elas fundam as regras do jogo em relação às quais os entes vão se estabelecer, mas isso não significa que o *Dasein* põe ou cria as regras a partir de si – novamente, tal coisa seria cair em idealismo – mas ele as possibilita fundando a relação na compreensão de ser e recebendo a legalidade específica de cada ente. No fragmento 21 das Contribuições Heidegger expressa esse caráter do projeto que ao mesmo abre o projetado este o aprisiona, ou seja o jogo é aberto mas o jogo também o aprisiona: “O projeto desdobra o projetista e o aprisiona ao mesmo tempo no que é aberto por ele. Esse aprisionamento que pertence ao projeto essencial é o início da fundação da verdade conquistada no projeto.” (HEIDEGGER, 2015, p. 59)

⁶⁶⁹ O jogo da vida é também o jogo do mundo, sempre temos que ter em mente que se trata do ser-no-mundo onde as duas temporalidades, do seer e do *Dasein* estão em relação unívoca. Assim a transcendência é um projeto que visa o seer, a medida epocal para o ente, e com isso, põe em jogo o ser a possibilidade de sua re-essenciação no *Erignis*, pondo ao mesmo tempo em jogo o *Dasein*. Os fragmentos 151 e 183 dos *Beitrage* rezam sobre isso: “agora a ‘diferenciação’ denomina aquele âmbito do acontecimento apropriador da re-essenciação do ser na verdade, isto é, em seu abrigo, algo por meio do que o ente enquanto tal é voltado para o interior do aí (...) O projeto com vistas ao seer é único; e isso de tal modo que o jogador do projeto se lança de maneira essencialmente desprendida no aberto da reabertura projetiva, a fim de se tomar pela primeira vez ele mesmo nesse aberto como fundamento e abismo. (HEIDEGGER, 2015, p.268,297)

perder-se de si de modo inautêntico. O *Dasein* existe de tal maneira na transcendência que o ente sempre se acha manifesto na totalidade, no mundo que é o seu, totalidade que não precisa ser propriamente concebida aí - a amplitude deste todo é mutável conforme as possibilidades abertas pela existência do *Dasein*. A totalidade já é sempre compreendida, sem que o todo do ente manifesto tenha sido captado expressamente por meio de um conceito, investigado em suas conexões específicas e regiões. A compreensão dessa totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é a ultrapassagem transcendental em direção ao mundo.

O mundo como totalidade não “é” um ente, mas aquilo a partir do que o *Dasein* se dá a compreender a que ente pode dirigir-se seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente. A afirmação de que o *Dasein* “se” dá a compreender a partir de “seu” mundo significa, então, o seguinte: neste vir-aio-encontro-de si a partir do mundo, o *Dasein* se temporaliza como um si mesmo, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser. *No ser desse ente está em jogo o seu poder-ser.* (HEIDEGGER, 2014, p. 169)⁶⁷⁰

Nesse caráter de possibilidade do *Dasein*, “ele existe em-virtude-de-si-mesmo”, (HEIDEGGER, 2014, p. 170) em virtude das suas possibilidades no existir fático de seu mundo. Se mundo é aquela totalidade em virtude da qual o *Dasein* transcende o ente, e assim se temporaliza, o mundo se mostra como aquilo em-virtude-de-que o *Dasein* existe. O ser-no-mundo é, assim, o campo de abertura transcendental que torna possível toda realidade ôntica, pois é ele mesmo essa possibilidade. Em outras palavras, mundo é o campo onde acontece a diferença ontológica, onde se “pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo. Mundo jamais é, mas acontece⁶⁷¹ como mundo.” (HEIDEGGER, 2014, p. 176) Sendo neste campo transcendental, o *Dasein* é em sua mesmidade como livre projeto originário de suas possibilidades: “Na ultrapassagem, o *Dasein* vem primeiramente ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele ‘mesmo’. A transcendência constitui a mesmidade (*ipseidade*).” (HEIDEGGER, 2014, p. 150) Essa *ipseidade* que, designa o projetar de possibilidades do *Dasein* em possibilidades próprias ou impróprias que fazem dele ser ele – possibilidades essas que é o que possibilita que o ente como tal se manifeste. Esse acontecer da projeção, em que o *Dasein* se temporaliza é o ser-no-mundo. *Neste sentido, o *Dasein* é*

⁶⁷⁰ Poder-ser este que articula a possibilitação histórica do mundo, a possibilidade do seer se essencializar. Como vimos incansavelmente frisando durante o texto, a relação recíproca entre *Dasein* e seer é a de uma mútua possibilitação, onde um se essencializa (o seer) e o outro é o essencializante, o que deixa a essencialização acontecer (o *Dasein*). Como diz o fragmento 173 das *Contribuições*: “O *Dasein* não é o modo da realidade efetiva de qualquer ente, mas é ele mesmo o ser do aí. O aí, porém, é a abertura do ente enquanto tal na totalidade, o fundamento da *Alétheia* mais originariamente pensada. O *Dasein* é um modo de ser, que, na medida em que ele “é” o aí (por assim dizer de maneira ativa e transitiva), é de acordo com esse ser insigne e como esse ser mesmo um ente de um tipo único (*o essencializante da essencialização do seer*).” (HEIDEGGER, 2015, p.289) Grifos e negrito nossos

⁶⁷¹ Já podemos ver neste “acontecer mundo” do texto de 1929 o protótipo do *Erignis*.

*formador de mundo, no deixar-ser o mundo como um acontecer.*⁶⁷² Para se manifestar o ente tem que entrar no mundo, algo que acontece (*Ereignis*) com o ente, esse acontecer é através do existir do *Dasein* como projeto transcendente de mundo. Essa mesmidade da transcendência do *Dasein* que existe em-virtude-de-si-mesmo não designa uma afirmação ôntico-egoística do mesmo - nem uma afirmação solipsista - em oposição a isso, ela é a condição de possibilidade para que o *Dasein* se comporte egoisticamente ou altruisticamente: “Somente porque o ser-aí como tal é determinado pela mesmidade, um eu-mesmo pode se relacionar com um tu-mesmo. Mesmidade é o pressuposto para a possibilidade da eguidade, que sempre se descerra apenas no tu.” (HEIDEGGER, 2014, p. 170) A transcendência também não é qualquer relação de sujeito e objeto, como se o sujeito transcendesse a si mesmo em relação ao objeto, mas é anterior a essa conceituação mesma, os objetos (entes) são aquilo que já é ultrapassado no projetar do *Dasein* em direção ao ser-no-mundo, e são possibilitados por ele.

O problema do fundamento, que é o problema da transcendência, é a interrogação sobre o ser-possível do acontecer dos entes no mundo. Esse fundamentar dos entes que ocorre através do ser-no-mundo tem sua essência na liberdade do *Dasein* como ente possível, que abre suas possibilidades de ser.⁶⁷³ Essa abertura das possibilidades torna possível o ser se temporalizar no ente como sendo, que é modo presente de temporalização.⁶⁷⁴ De acordo com a temporalidade a estrutura da transcendência do fundamento que ocorre no ser-no-mundo é tríplice; 1) Erigir: designa o projeto de abertura de possibilidades de ser; 2) Tomar chão:

⁶⁷² Esse deixar-ser o acontecimento do mundo no jogo da transcendência coloca o *Dasein* como o guardião da verdade do seer: Fragmento 182: “O projeto de seer. O projeto como jogado. O que se tem em vista é sempre apenas o projeto da verdade do seer. O próprio jogador, o ser-aí, é jogado, apropriado em meio ao acontecimento pelo seer. O caráter de jogado acontece e se atesta sobretudo na indigência do abandono do ser e na necessidade da decisão. Na medida em que o jogador projeta, reabrindo a abertura, desentranha-se por meio da reabertura o fato de que ele mesmo é o jogado e não realiza nada senão capturar a contraoscilação no seer, isto é, senão voltar para o interior dessa oscilação e, com isso, para o interior do acontecimento apropriador, de tal modo que, assim, ele se toma pela primeira vez ele mesmo, a saber, o guardião do projeto jogado. (HEIDEGGER, 2015, p. 296)

⁶⁷³ Como está no seminário sobre Leibniz, o *Dasein* tem um caráter excessivo de possibilidade, isso designa a sua liberdade: *O Dasein como projeto-de-mundo livre (...) coloca-se em um espaço de jogo de escolha possível (...) sempre apenas como limitação, como realização possível do possível, como o insuficiente a partir de um excedente de possibilidades*, como o insuficiente a partir de um excedente de possibilidades, nele o *Dasein* sempre existiu como projeto livre. *Dasein é excedente em si mesmo, ou seja, determinado por uma insuficiência primária em relação aos entes determinados.*” (HEIDEGGER, GA 26, p.247-248) Grifos e negrito nossos

No original: Das Dasein als freies ist weltentwurf (...) in einen möglichen Spielraum der Wahl stellt (...) immer nur als eine Einschränkung, als eine mögliche Verwirklichung des Möglichen, als das Ungenügende aus einem Überschuß an Möglichkeiten als das Ungenügende aus einem Überschuß an Möglichkeiten, darin sich das Dasein als freier Entwurf schon immer hält. Das Dasein ist in sich überschüssig, d. h. durch eine primäre Ungenügsamkeit an allem Seienden bestimmt

⁶⁷⁴ Tal essência do ser, porém não é como dissemos transcendente ao ente, mas imanente a ele, o ser é transcendente ao ente, mas o ente é imanente ao ser. Como esta no fragmento 165 das *Contribuições*: “A essência não reside “acima” do ente e cindida dele, mas o ente se encontra no seer e tem apenas nele, se encontrando imerso nele e apartado, a sua verdade como o verdadeiro. (HEIDEGGER, 2015, p.282)

designa o caráter de jogado no mundo do *Dasein* fáctico, que, por ser essencialmente finito, delimita as possibilidades abertas pelo transcender do projeto como uma subtração desse excesso de possibilidades, tomando posse somente das possibilidades efetivas, viabilizando a ocupação pelo ente ao qual a cada vez o *Dasein* se relaciona. É chamada de rescendência em relação com a transcendência e, sendo parte da mesma, ambas acontecem simultaneamente em relação a mesma temporalidade e necessitam uma da outra para o ente se manifestar – projeto-jogado. Nesse sentido, a transcendência é aquilo que, ao mesmo tempo, excede e priva; 3) Fundar: a unificação de ambos como uma temporalização que designa a transcendência do *Dasein*, e “permite a possibilitação do tomar o ente em si mesmo manifesto, a possibilidade da verdade ôntica.” (HEIDEGGER, 2014, p. 181) Este terceiro passo está no âmbito da realidade da manifestação dos entes que, por sua vez, são fundados pelo possível que é característica da temporalidade do ser. Nessa manifestação do ente que só é possível pela abertura de possibilidades projetivas do *Dasein*, a compreensão de ser permite-se perguntar pelo fundamento, essa compreensão só é possível através da transcendência que fundamenta e deixa o ente ser legitimado e manifesto.⁶⁷⁵

Essa estrutura tríplice do fundamento brota da estrutura tríplice do tempo, como passado, presente e futuro, e ganha sua unidade no cuidado como ser do *Dasein* que só é possível como temporalidade (*Zeitlichkeit*). Essas três estases da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein*, por sua vez, recebem sua unidade do tempo autêntico do seer. Essa temporalidade é o envio do seer que designa o destino histórico do *Dasein*. A relação entre *Dasein* e verdade do seer como seu destino também se encontra na transcendência, como campo do acontecimento (*Ereignis*) da diferença ontológica onde mundo acontece. O conceito de acontecimento apropriador (*Ereignis*) é o conceito que delimita essa relação, que encontramos explicitada no fragmento 135 das *Contribuições a Filosofia* que leva o nome de; “*A essencialização do seer enquanto acontecimento apropriador (a ligação entre o Dasein e o seer):*”

⁶⁷⁵ Tal abertura do ente, porém, só se dá porque antes o *Dasein* já foi apropriado em meio ao aberto pelos envios epocais do seer, e sendo o guardião destes envios ele os funda e é fundado por eles (possibilitação mútua de *Dasein* e seer). Como está no fragmento 122 dos *Beiträge*: “O salto é a realização do projeto da verdade do seer no sentido da inserção no aberto, de tal modo que aquele que joga o projeto se experimenta como jogado, isto é, como apropriado pelo acontecimento por meio do seer. A abertura por meio do projeto é apenas tal abertura, se ela acontecer como experiência do caráter de jogado e, com isso, do pertencimento ao seer (...) Na abertura da essencialização do seer toma-se manifesto que o ser-aí não realiza nada, a não ser iniciar o contraimpulso do acontecimento da apropriação, isto é, a não ser inserir nesse contraimpulso e, assim, se tornar ele mesmo: o que guarda o projeto jogado, o fundador fundado do fundamento.” (HEIDEGGER, 2015, p. 235-236)

A essencialização do seer enquanto acontecimento apropriador encerra em si o acontecimento da apropriação do *Dasein*. De acordo com esta formulação, o discurso acerca de uma ligação do *Dasein* com o seer é, tomando-se ao pé da letra, equivocada. Este discurso dá a entender que o seer se essencializa “por si” e que o *Dasein* empreende uma ligação com ele. ***A ligação do Dasein com o seer pertence à essencialização do seer mesmo***, o que também pode ser dito da seguinte forma: ***o seer precisa do Dasein, não se essencializa absolutamente sem o acontecimento desta apropriação***. (HEIDEGGER, 2015, p. 250. Grifos e negrito nossos)⁶⁷⁶

Acontecimento designa portanto, aquela dupla apropriação; enquanto mutua possibilitação,⁶⁷⁷ a apropriação de si mesmo pelo *Dasein* enquanto poder-ser, na mesmidade da transcendência, de sua possibilidade autêntica (*ipseidade*); e a apropriação do *Dasein* pelo seer nos seus envios históricos. Essa dupla apropriação ocorre de maneira simultânea e é a essência do fundamento na sua tripla estrutura, em um nível mais originário que esta, mas que também ocorre na, e pela, transcendência do *Dasein*. Sabemos que a “temporalidade (*Zeitlichkeit*) temporaliza-se primariamente do futuro. Isto significa: o todo ekstático da temporalidade e, portanto, a unidade do horizonte é determinado principalmente pelo futuro.” (HEIDEGGER, GA 26, p. 273)⁶⁷⁸ Isso significa que o pensar radicalmente a transcendência “faz com que uma tentativa pensante se poste pela primeira vez historicamente em seu caráter de futuro, ele faz com que ela se encontre lançada para o futuro e para a incontornabilidade.” (HEIDEGGER, 2015, p. 83) Seguindo o raciocínio, o campo transcendental do mundo não designa nenhum centro como causa dos entes, como uma consciência transcendental, ou um incondicionado, mas é a simultaneidade de uma abertura onde ocorre toda a relação entre ente e ser, seer e *Dasein*. É essa a significação própria do acontecimento de mundo: transcendência finita que designa uma relação de causalidade sem centro, sem sujeito, e que é causa e efeito de si mesma, pois é a verdade ôntica e ontológica simultaneamente. Para Heidegger, o problema da transcendência deve ser compreendido por meio de uma interpretação

⁶⁷⁶ Sobre esta relação co-originária de *Dasein* e seer, sua finitude e necessidade mutua, também podemos citar o fragmento 133: ***“O seer precisa do homem, para que ele se essencialize, e o homem pertence ao seer, algo com vistas ao que ele consuma a sua mais extrema determinação enquanto ser-aí.*** (...) Esse impulso mútuo do precisar e do pertencer constitui o seer enquanto acontecimento apropriador, e alçar o impulso desse impulso mútuo para o interior da simplicidade do saber e fundá-lo em sua verdade é o primeiro que se oferece a nós de maneira pensante. (...) o ao passar ao largo do último deus. A unicidade do seer (como acontecimento apropriador), a irrepresentabilidade (nenhum objeto), a mais elevada estranheza e o essencial encobrir-se: essas são indicações, de acordo com as quais nós precisamos primeiro nos preparar, a fim de, contra a obriedade do seer, pressentirmos o que há de mais raro, em cuja abertura nos encontramos, mesmo se nosso ser humano sempre empreender na maioria das vezes o estar fora.” (HEIDEGGER, 2015, p. 247-248) Grifos e negrito nossos.

⁶⁷⁷ Como reza o fragmento 140 das Contribuições: “A verdade do ser e, assim, esse ser mesmo só se essencializam onde e quando se dá o *Dasein*. *Dasein* “é” apenas onde e quando o ser da verdade se dá (...) O acontecimento apropriador funda em si o *Dasein* (I.). O *Dasein* funda o acontecimento apropriador (II.). Fundar é aqui marcado pela viragem: I. sustentador e inteiramente imperante, II. instituidor projetante” (HEIDEGGER, 2015, p. 257)

⁶⁷⁸ No original: Die *Zeitlichkeit* zeitigt sich primär aus der Zukunft. Das besagt: das ekstatische Ganze der *Zeitlichkeit* und damit die Einheit des Horizontes ist primär aus der Zukunft bestimmt.

ontológica, que precisa ser renovada constantemente, “que tanto procede contra o ‘subjativismo’ como deve recusar atrelar-se ao ‘objetivismo’.” (HEIDEGGER, 2014, p. 174)

O próprio ser é fundamento, ao mesmo tempo que é sem-fundo (*ab-grund*). O sem-fundo é o abismo do ser, o nada do ente, que ao respondermos a este âmbito, respondemos a ele enquanto fundamento.⁶⁷⁹ Neste sentido, a história do ser é história do fundamento, história da verdade, da correspondência do *Dasein* com o ser ele mesmo e neste sentido é destino.⁶⁸⁰ Destino não de maneira determinada, mas o *Dasein* respondendo ao destino ao mesmo tempo que o determinando. Destino como des-tinar um caminho, tornar o caminho determinável-trazê-lo a luz. Assim, o âmbito do fundamento, o seu possibilitador, que possibilita o fundamento a atualizar-se e o funda enquanto fundamento, é o *Dasein*. Neste sentido, juntando o que alcançamos no capítulo anterior e o que explicitamos agora, podemos ver como a concepção de transcendência liga as duas fases do pensamento de Heidegger – se tivermos em mente que o problema da transcendência já desde 1927 era um problema sobre o lugar do transcendental - e o aprofundamento nela é o que possibilita o pensamento do *Erignis*. Ao final do capítulo anterior, dissemos que o conceito de transcendência do *Kantbuch* – a temporalidade auto-afetiva - opera de maneira invertida nos *Beitrage*, designando a temporalidade do seer que se afeta pelo *Dasein*, que à atualiza - Heidegger mesmo, no fragmento 199 dos *Beitrage*, admite isso:

Mesmo se a “transcendência” for concebida de maneira diversa daquela como ela foi concebida até aqui, a saber, como ultrapassagem e não como o supra-sensível

⁶⁷⁹ Portanto, agora torna-se compreensível quando dissemos que Heidegger dá primazia para o princípio do fundamento sobre os demais, pois ele designa a transcendência. Neste sentido este princípio funda os demais e toda identidade e princípio fundamental está sob o seu domínio abissal - e sendo abissal ele também não pode derivar nada de si, vemos aqui como Heidegger propõe um pensamento totalmente distinto daquele que parte de bases lógicas, isso é, do princípio de identidade: “Isto significa que todos os princípios fundamentais se baseiam no princípio do fundamento de formas muito diferentes, não apenas porque partilham o carácter formal com o princípio do fundamento. Acima de tudo, não se deve pensar em qualquer dedução linear dos princípios restantes (por exemplo, como Fichte tenta fazer com o teorema da identidade). Pelo contrário, se estas proposições estão fundamentadas no princípio do fundamento isso significa: *também estes princípios fundamentais só são interpretados a partir do fundamento do fundamento, isto é, da liberdade, e isso significa: ser interpretado a partir da temporalidade.*” (HEIDEGGER, GA 26, p. 283) Grifos nossos.

Darin liegt: alle Grund-sätze gründen im Satz vom Grunde und das in ganz verschiedener Weise, nicht etwa deshalb nur, weil sie den formellen Charakter mit dem Satz vom Grunde teilen. Vor allem aber darf nicht an irgendeine lineare Deduktion der übrigen Grundsätze aus ihm gedacht werden (etwa wie es Fichte aus dem Identitätssatz versucht). Sondern, wenn diese Sätze im Satz vom Grunde gründen, heißt das: auch diese Grundsätze nur aus dem Grund des Grundes, d. h. aus der Freiheit, und das heißt: aus der Zeitlichkeit interpretiert werden.

⁶⁸⁰ “Se a essência do homem se funda no fato de que ele é aquele ente para o qual o ser, ele próprio, se revela, então a destinação [Zuschickung] essencial e a essência “do destinar-se” é o desvelamento do ser. Se, no entanto, o desvelamento é a essência da verdade, e se, segundo a transformação cada vez nova desta essência da verdade, a destinação do ser também se transforma, então a essência “da história” é a transformação da essência da verdade.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 86)

enquanto algo que é: mesmo então, com a sua determinação, a essência do *Dasein* pode ser dissimulada de uma forma muito fácil. Pois a transcendência já pressupõe também um embaixo e um aquém e corre o risco de, porém, ser mal interpretada como ação de um “eu” e de um sujeito. E, por fim, mesmo esse conceito de transcendência permanece preso no platonismo (cf. “Da essência do fundamento**”). *Dasein* se encontra inicialmente na fundação do acontecimento apropriador, sonda o solo da verdade do ser e não parte do ente para o seu ser. *Ao contrário, a sondagem do solo do acontecimento apropriador acontece muito mais como abrigo da verdade no ente e como ente e, assim, a relação é*, se é que uma comparação ainda seria em geral possível, o que não procede,⁶⁸¹ *uma relação inversa*. (HEIDEGGER, 2015, p. 314-315)

Por fim, voltando à confrontação com Hegel, podemos observar como a posição-de-fundo heideggeriana só pode articular um modelo de história que seja o modelo da história do seer, isso é, um modelo não teleológico de história. A partir da abissalidade do seer, se pensa a história como história das mudanças da verdade no sitio do *Erignis*, história em que no fundo de ser desenvolvimento, e também de sua possibilitação, não pode estar uma rememoração (*Erinnerung*) de todas as possibilidades infinitas do passado puro, mas sim o esquecimento (*Vergessenheit*) originário do seer – seu recuo e abissalidade perante todo essencializar-se pleno.⁶⁸² Em *Identidade e diferença*, Heidegger diz: “Para Hegel, o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente.” (HEIDEGGER, 2019, p. 28) Esta diferenciação é o recuo abissal do seer, que abre a possibilidade – esta mesmo, que também nos possibilita e nos move – de pensarmos a questão fundamental. Portanto a história hegeliana é, aos olhos de Heidegger, a mais acabada história do ente – história da questão diretriz – a consumação da metafísica ocidental. É neste sentido que Heidegger diz que sua história não é teleológica – o passo a frente (*Fort-gant*) – mas sim um recuo, um passo atrás (*Ruck-gang*), para a origem inefável do seer, e é a possibilidade de pensá-la que movimenta a história:

⁶⁸¹ Acreditamos que no interior de nosso texto conseguimos argumentar o porquê tal comparação é possível.

⁶⁸² Como diz nesta belíssima passagem do *O dito de Anaximandro*: “*Quer dizer: a história do ser começa com o esquecimento do ser, começa com o ser a reter em si o seu estar-a-ser (essência), em relação ao ente. A diferença desaparece. Permanece esquecida. Só as coisas que são diferenciadas, o que está presente e o estar-presente (ente) é que se desvelam – mas não enquanto coisas diferenciadas. Em vez disso, também o vestígio inicial da diferença é apagado, uma vez que o estar-presente (ente) aparece como algo que está presente e encontra a sua origem naquilo que, de entre o que está presente, tem um caráter mais elevado. O esquecimento da diferença – com o qual começa o destino do ser, para alcançar nele mesmo a sua conclusão – não é, porém, nenhuma carência, mas sim o mais rico e mais abrangente acontecimento de apropriação em que se realiza a história do mundo ocidental. É o acontecimento da Metafísica. Aquilo que agora é está na sombra do já precedente destino do esquecimento do ser.*” (HEIDEGGER, 2014, p.430-431). Grifos e negrito nossos.

Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter do suprasumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta. ***Para nós o caráter do diálogo com a história do pensamento não é mais o suprasumir (Aufhebung), mas o passo de volta.*** O suprasumir conduz para dentro do âmbito - que sobre-eleva e unifica - da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo. ***O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.*** (...) Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição. Falamos da diferença entre o ser e o ente. ***O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o esquecimento da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da léthe (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele*** (...) A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, ***pode ser aquilo que é.*** (HEIDEGGER, 2019, p. 30-31) Grifos e negrito nossos.

Tal passo atrás, porém, não pode ser confundido com uma volta ao passado, ou um retorno à uma origem nostálgica dos pensadores antigos, mas antes ela se configura como um pensamento do futuro. O futuro como possibilitação finita, que na possibilidade mútua entre *Dasein* e *seer* se realiza enquanto *Erignis*. Este é um pensamento que leva o mote da “possibilidade acima da realidade” às últimas consequências, pois se trata de pensar um envio epocal que se possibilitam possibilidades nunca antes possíveis – não se trata de uma recuperação destas possibilidades como se elas estivessem num resíduo de passado infinito e pudessem ser resgatadas. Neste modelo de história a liberdade é possibilidade da possibilidade, onde ambos *Dasein* – o possibilitado, o transcendente – e *seer* – o possibilitador, o transcendental – se possibilitam mutuamente. Na conclusão buscaremos sistematizar os diversos modos de possibilidade do *Dasein* e suas respectivas articulações históricas. Além disso, para concluirmos a confrontação com o idealismo alemão, teremos de nos deter com a polêmica conferência *Tempo e ser*, onde Heidegger afirma que o sentido de ser em geral é presença (*Anwesenheit*) e vemos em que sentido ele expressa esta presença, que muito foi confundida como outro modo de pensar o absoluto.

CONCLUSÃO

Como debate conclusivo deste texto, nos falta uma última discussão, a confusa formulação de Heidegger de que o sentido de ser em geral seria presença (*Anwesenheit*). Há um debate sobre a origem desta formulação, mas o que se pode dizer que é consenso é que antes de, pelo menos, *O dito de Anaximandro* de 1946 publicado no *Holzwege*, ela ainda não tinha aparecido como a formulação expressa de Heidegger sobre o sentido do ser em geral, e que depois ela está plenamente formulada na conferência *Tempo e ser* de 1962 que é o texto que nos importa agora. Na nossa introdução, vimos que nos protocolos à esta conferência Heidegger é comparado a Hegel, e que a clarificação de sua posição ocorre – e em até que medida tal comparação é justa ou não – nesta conferência e neste seminário. Portanto, toda a confrontação com Hegel tem a sua versão madura nesta conferência, o que nos coloca a tarefa de avaliação desta para fins de clarificar a posição-de-fundo heideggeriana – o principal intuito de nosso texto. Como mencionamos a formulação do ser como presença tem um debate grande na literatura heideggeriana,⁶⁸³ por ser uma polêmica que causa confusão com as suas posições anteriores. Pois, de fato, para Heidegger a compreensão de que ser como presença é o que constitui a metafísica tradicional em sua essência, portanto, é o que Heidegger visou sempre se confrontar e contrapor. Para nós também tal formulação é difícil de ser compreendida e de maneira nenhuma visamos dar um ponto final neste debate, apenas pretendemos dar a nossa interpretação de tal concepção a partir do que alcançamos através do debate das posições de fundo de Heidegger e Hegel. Neste sentido, não vamos adentrar nas minúcias do debate em relação a literatura, pois tal debate na literatura não é levado na perspectiva que estamos levando aqui, a da confrontação de Heidegger com Hegel. Para não estender muito o debate, e dar um fechamento ao nosso texto – e pela característica mais interpretativa e especulativa desta conclusão – ele se focará em cometar minuciosamente, isto é, passo a passo, a conferência, onde o conteúdo é mais fundamental.⁶⁸⁴ Através deste debate conclusivo também indicaremos possibilidades futuras de pesquisa que foram abertas pelo nosso texto.

Heidegger abre a conferência expressando o intuito geral dela: “Trata-se de dizer algo sobre a *tentativa* de pensar o ser *sem levar em consideração a questão de uma fundamentação*

⁶⁸³ Podemos citar como expoentes de tal debate, Frederick Olafson, Taylor Carman, Willian Blattner e Hubert Dreyfus.

⁶⁸⁴ Portanto, abdicaremos da análise dos protocolos, até pela sua característica de serem resumos de pessoas presentes no seminário e não textos do próprio Heidegger.

do ser a partir do ente.” (HEIDEGGER, 1996, p. 251-252) A conferência, portanto, é uma tentativa, e tem o caráter preliminar de preparar – assim como todo o pensamento tardio de Heidegger – a filosofia futura para o pensamento da questão fundamental. Como dito ao final do capítulo anterior, a distinção com a filosofia hegeliana é posta por Heidegger justamente nestes termos, Hegel investiga o ser enquanto ser do ente – isso é, na imanência que o ser tem ao ente - nós investigamos o ser na diferença em relação ao ente – na transcendência. Heidegger continua a dar ênfase no caráter não entitativo do tempo, o tempo tem de ser investigado em sua temporalização, isso é no seu dar-se (*es gibt*): “Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão “ser” e no que diz respeito à questão “tempo”, permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo.” (HEIDEGGER, 1996, p. 254) Até aqui a conferência ainda não trouxe nada de novo em relação às formulações anteriores de Heidegger sobre o tempo, e a novidade residirá não numa reformulação radical destas prévias exposições, mas numa mudança de perspectiva, de foco, dentro desta mesma formulação que abrirá uma possibilidade de relação pensante com o tempo totalmente outra.

A questão é investigar o “se” (*es*) do “dá-se” (*es gibt*) tempo – ou dá-se ser – ou seja, pensar no movimento de temporalização, justamente o sufixo reflexivo que indica a diferenciação em relação ao dar, “o sujeito” da ação que se realiza no dar: “procuramos investigar o “se”, que dá - ser e tempo. Procedendo desta maneira, tornamo-nos pre-videntes em um outro sentido. Procuramos tornar visível o “se” e o “dar” e grafamos o “Se” maiúsculo.” (HEIDEGGER, 1996, p. 254) Esse “se” é a investigação do que é “próprio” do tempo e o “próprio” do ser, para depois se investigar o “dar” que mantém reunidos o próprio do tempo e o próprio do ser na mesma ação.⁶⁸⁵ É neste sentido que, neste período tardio, a abertura, que é o ser e o tempo, não é mais formulada aqui nos termos da *Zeitlichkeit* e da *Temporalität* – embora elas ainda façam parte da abertura tal qual ela acontece para o *Dasein* – mas nos termos de quadratura, e a temporalidade é tempo autêntico/próprio (*eigentliches Zeit*). Pois se trata de investigar a abertura tal como ela é sem o ente, ou seja, não reduzindo à relação do *Dasein* com ela, mas, sem que esta relação da abertura com o *Dasein* deixe de ser essencial - se trata de uma ampliação desta relação. Ou seja, a relação entre *Dasein* e *seer* permanece - não se trata de pensar o *seer* como um sujeito absoluto - mas tal como antes se pensava essa relação da perspectiva do *Dasein* – que se desenvolvia na relação entre

⁶⁸⁵ “Primeiro meditamos sobre o ser para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio. Depois meditamos sobre o tempo para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio. Nesta análise deverá mostrar-se a maneira como se dá ser e como se dá tempo. Neste dar torna-se então claro como se deve determinar aquele dar que primeiro mantém a ambos reunidos e assim os dá como resultado.” (HEIDEGGER, 1996, p. 253)

Zeitlichkeit e Temporalität - se trata agora de pensar a relação na perspectiva do seer. Mas, como já mencionado anteriormente, acreditamos que esta ampliação, não está em contraposição ou ruptura em relação perspectiva anterior, mas a completa e a engloba de modo que esta fundamenta a outra. Em uma nota de rodapé tardia (1949) posta no *Posfácio à O que é a metafísica?* (1943) Heidegger diz que se trata de pensar a diferença antes da relação com o *Erignis*: “Na verdade do ser, o ser se essencia como essência da diferença; esse seer como seer é anterior à diferença com o acontecimento apropriativo e, por isto, sem ente.” (HEIDEGGER, 2008, p. 318) Ou seja, se trata de pensar a retração e produção – enquanto dádiva - próprias seer em sua destinação histórica. É neste ponto que vamos à polêmica afirmação de que ser é presença:

Ser, pelo qual é assinalado todo ente singular como tal, ser significa pre-sentar. Pensado sob o ponto de vista do que se apresenta, pre-sentar se mostra como pre-sentificar. Trata-se, porém, agora de pensar este pre-sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar. Pre-sentificar mostra-se no que lhe é próprio pelo fato de levar para o desvelamento. Pre-sentificar significa: desvelar, levar ao aberto. *No desvelar está em jogo um dar, a saber, aquele que no presentificar dá o pre-sentar, isto é, ser.* (Pensar a questão "ser", naquilo que lhe é próprio, exige que nossa meditação obedeça à orientação que se mostra no presentificar. Esta faz aparecer o desocultar no presentificar. Do interior do desvelar, porém, fala um dar, um dá-Se.) (HEIDEGGER, 1996, p. 254) Grifos nossos

Aqui temos o necessário para começar a compreender a nova concepção de ser de Heidegger. Existe um jogo entre o pre-sentar (*Anwesen*) e o pre-sentificar (*Anwesenlassen*). Chamamos atenção para o *lassen* presente nesta formulação, que denota o deixar-que-se presente, que se essencie (*west an*). Portanto o que deixa, possibilita a essenciação só pode ser o possibilitador da essenciação, tal possibilitador que permanece em sua condição de possibilidade na própria essenciação, que não decai plenamente em essenciação efetiva no ente – portanto, aquilo que no desvelar permanece velado: “Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente *em favor do dar que joga **velado** no desvelar*, isto é, em favor do dá-Se. Ser, como dom deste dá-Se, faz parte do dar-se. Ser enquanto dom não é expulso do dar.” (HEIDEGGER, 1996, p. 254 Grifos e negrito nossos) *O que permanece velado permanece como dom do desvelado, dom no sentido de dádiva, de doar-se no desvelado. Aquele que se doa é presente na relação de doar, porém ao se presentificar nela, também permanece ausente, velado, e desaparece na ação de doar.* Portanto, se faz aqui *da investigação da presença que permanece ausente, do pre-sentificar (Anwesenlassen) que se ausenta no pre-sentar (Anwesen)*. Sabemos que a palavra *Wesen* quer dizer para Heidegger a essenciação do seer, logo, se trata aqui *de uma divisão na essenciação*

do seer, entre o ato doado de essenciar-se, pre-sentar-se no ente (Anwesen), e o dom que se doa enquanto pre-sentar e nesta essenciação permanece velado (Anwesenlassen) – mas que é aquela que também permite, deixa (lassen), possibilita, a essenciação.

A partir desta divisão, podemos compreender que o ato de essenciar-se do seer (*Anwesen*) nos entes, o pre-sentar, é o ato que condicionou o que Heidegger chamou desde a aurora do pensamento antigo de compreensão de ser enquanto presença constante (*beständige Anwesenheit*). Pois, de fato, a essenciação do seer desde o primeiro início da filosofia ocidental permanece no mesmo sentido geral, o da questão diretriz - o da presença constante que confunde ser com ente.⁶⁸⁶ E só a partir da compreensão deste apresentar que se manifesta como presença constante que temos condição de pensar as mudanças no interior desta presença constante, isso é, as diversas épocas do seer: “Uma tentativa de meditar sobre a profusão de *transformações do ser* conquista seu primeiro e ao mesmo tempo *orientador apoio* pelo fato de pensarmos *ser no sentido de pre-sentar*.”⁶⁸⁷ (HEIDEGGER, 1996, p. 255) Interessante notar que Heidegger também fala do *au-s-entar* (*Abwesen*) logo em seguida, tal ausentar, porém, é *determinado pelo pre-sentar enquanto presença constante*: “De modo mais premente mostra-se-nos a *amplitude* do pre-s-entar quando consideramos que também e justamente *o au-s-entar é determinado pelo pre-s-entar*, por vezes atingindo *as raias do estranho*.” (HEIDEGGER, 1996, p. 255 Grifos nossos) ***Podemos ver em tal ausentar a negatividade hegeliana, que embora atinja certa estranheza (Unheimlichkeit) em relação à***

⁶⁸⁶ E que Heidegger nesta mesma conferência diz que se realiza plenamente na dialética especulativa, o “pensamento mais poderoso da Modernidade”: “O ‘dá-Se ser’ poderia mostrar-se, de maneira bem mais precisa, tão logo meditássemos ainda mais decididamente sobre o dar a que aqui nos referimos. Isto torna-se viável se atentarmos à profusão de transformações daquilo que de maneira muito indeterminada se designa ser; isto se desconhece, no que lhe é mais próprio, quando o tomamos como o mais vazio de todos os conceitos. Esta representação de ser como o abstrato enquanto tal não é abandonada em princípio, mas apenas confirmada, mesmo quando o ser é sobressumido, como o abstrato enquanto tal, no concreto enquanto tal da realidade do espírito absoluto, o que se realizou no pensamento mais poderoso da Modernidade, na dialética especulativa de Hegel, e foi exposto em sua Ciência da Lógica.” (HEIDEGGER, 1996, p. 255)

⁶⁸⁷ Nesta passagem talvez fique mais claro esta relação entre pre-sentar que se essencia no sentido de ser enquanto presença constante desde os tempos iniciais: “De maneira alguma percebemos ser como pre-s-entar, somente e pela primeira vez, na lembrança da primeira apresentação do desvelamento do ser realizada pelos gregos. Percebemos o pre-s-entar em cada simples reflexão suficientemente livre de preconceitos, sobre a pura subsistência e disponibilidade do ente. ***Disponibilidade, assim como pura subsistência, são modos de pre-s-entar. De modo mais premente mostra-se-nos a amplitude do pre-s-entar quando consideramos que também e justamente o au-s-entar é determinado pelo pre-s-entar, por vezes atingindo as raias do estranho.*** (...) Podemos, no entanto, *verificar historiograficamente a profusão de transformações mostrando que pre-s-entar se manifesta nos primórdios como o Hén, o unificante único uno, como o Lógos, o recolhimento que guarda o todo, como a idéa, ousía, enérgeia, substantiva, actualitas, perceptio, mônada, como objetividade, como formalidade do impor-se no sentido da vontade, da razão, do amor, do espírito, do poder, como vontade de vontade, no eterno retorno do mesmo.* O historiograficamente verificável pode ser encontrado em meio à história. O desdobramento da profusão de transformações do ser assemelha-se, à primeira vista, a uma história do ser. Mas o ser não possui história como uma cidade ou um povo tem sua história. *O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, quer dizer, de acordo com o que foi até agora apresentado. a partir da maneira como o ser se dá.*” (HEIDEGGER, 1996, p. 255 Grifos e negrito nossos)

presença nativa (einheimisch) do absoluto, permanece sempre determinada por ela, e reestabelece a identidade do absoluto. Tal ausentar (Abwesen), porém, só é possível em um ausentar mais originário que possibilita e deixa o apresentar (Anwesen) essenciar-se, tal é o pre-sentificar (Anwesenlassen) que enquanto ausente do ato de essenciar-se é presente como dádiva – por isso seer em geral é presença, mas neste sentido de presença velada. Por isso, também, essas relações são muito difíceis de serem compreendidas, pois – pelo menos ao nosso ver – se trata de uma presença mas que só pode ser compreendida em seu estatuto de presença *se já se pensa ela a partir da diferenciação ontológica entre seer, ser do ente e ente. Se pensamos ela a partir do ente ou do ser do ente, o risco é confundirmos ela com o Absoluto hegeliano* – o que de fato ocorreu na história da filosofia, como já vimos. *Do ponto de vista do ente, ela é abandono, esquecimento, mas se a pensamos do ponto de vista da diferenciação com o ente, do ponto de vista do seer, ela é presença enquanto produção de destino:*

No começo do pensamento ocidental o ser é pensado mas não o "Se dá" como tal. Este se subtrai em favor do dom, que Se dá, dom que daí em diante é exclusivamente pensado e conceituado como ser em vista do ente. *Um dar que somente dá seu dom e a si mesmo, entretanto nisto mesmo se retém e subtrai, a um tal dar chamamos: destinar.* De acordo com o sentido de dar a ser assim pensado, é ser que Se dá, o que foi destinado. *Destinado, desta maneira, permanece cada ato de suas transformações. O elemento historial da história do ser determina-se a partir do caráter de destino de um destinar, e não a partir de um acontecer entendido de maneira indeterminada. Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. (...) Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar.* (HEIDEGGER, 1996, p. 257) Grifos e negrito nossos

O “dar” (*gibt*) é o destinar, fica a questão sobre se o “se” (*es*) adiciona alguma relevância ao ato do destino. O “se” no “dá-Se” ser tem dois sentidos, primeiramente a retenção e recuo do seer que garante a destinação que se atualiza no dar do destino, neste sentido, o “se” é análogo à *epoché*⁶⁸⁸ enquanto retenção. Então, “Ser quer dizer: pre-s-entar (*Anwesen*), presenti-ficar (*Anwesenlassen*), pre-s-ença (*Anwesenheit*)” (HEIDEGGER, 1996, p. 258) *O apresentar (Anwesen) é o “dar” como destinar presença constante, o presentificar*

⁶⁸⁸ “História do ser significa destino do ser - e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retém com a manifestação de si mesmos. *Reter-se significa em grego epoché. Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária.* Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como pre-s-ença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras.” (HEIDEGGER, 1996, p. 257) Grifos e negrito nossos

(*Anwesenlassen*) é o “se” enquanto reter-“se” da época do seer, o dom que garante a produção de destino em suas modificações e envios epocais. A unidade destes dois o “dar-se” (*es gibt*) é o sentido geral da presença (*Anwesenheit*). Agora temos que analisar essas características em termos temporais, e é aqui que o “se” enquanto retenção clarificará seu primeiro sentido, a temporalidade do destino, mas também mostrará seu segundo sentido, uma retração ainda mais originária que todo dar-se como destino.

Primeiramente, claro que a presença aqui não pode ser confundida com o “agora” da temporalidade vulgar,⁶⁸⁹ esta se mostra como correlata à temporalidade do *Dasein* (*Zeitlichkeit*) que nem entra em questão aqui, já que neste contexto se trata do tempo mais originário que a própria temporalidade do *Dasein*, o tempo autêntico (*eigentliche Zeit*) do seer.⁶⁹⁰ O presentificar (*Anwesenlassen*) enquanto retenção e ausência originária é o deixar (*lassen*) destinar do apresentar (*Anwesen*), neste sentido ele é o possibilitador originário enquanto produção de destino, onde toda a destinação está possibilitada por ele – não possibilitada apenas por ele enquanto *causa sui*, mas por ele em sua possibilitação recíproca de *Dasein* e seer no *Erignis*.⁶⁹¹ *Se toda destinação está na sua característica possibilitadora (lassen), então a totalidade do tempo de todo destinar está nele, ele é a unidade originária entre passado, presente e futuro, que enquanto retenção ausente se presentifica*⁶⁹² (*Anwesenlassen*) no destino apresentado (*Anwesen*): “então encontramos no ausentar, seja aquilo que foi, seja o futuro, uma maneira de apresentar e de abordar (dirigir a) que, de modo algum, coincide com o apresentar no sentido do presente imediato.”⁶⁹³ De acordo com isto, trata-se de observar: *nem todo apresentar é necessariamente presente; coisa estranha.*”

⁶⁸⁹ “Mas o presente como presença se distingue tanto do presente no sentido do agora, que de maneira alguma o presente enquanto presença pode ser determinado a partir do presente enquanto agora.” (HEIDEGGER, 1996, p. 259)

⁶⁹⁰ O *Dasein* se encontra no interior de tal temporalidade do seer, no interior deste lugar da abertura originária: “O homem está postado de tal modo, **no interior da abordagem pela presença**, que recebe como dom o apresentar que dá-Se, enquanto percebe aquilo que aparece no presenti-ficar. Não fosse **o homem o constante destinatário do dom** que brota do “dá-Se-presença”, não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria oculto na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-Se ser. *O homem não seria homem.*” (HEIDEGGER, 1996, p. 259) Grifos e negrito nossos

⁶⁹¹ Já voltaremos a isso.

⁶⁹² Tal retensão (ausência originária) que é ao mesmo tempo presente é o “se” que a conferência visa alcançar: “Pois o tempo mesmo permanece o dom de um dá-se cujo dar protege o âmbito em que é alcançada presença. Desta maneira, o Se continua ainda enigmático. (...) O ‘Se’ nomeia, ao menos na interpretação de que dispomos por ora, uma *pre-s-ença de au-s-ência*.” (HEIDEGGER, 1996, p. 263-264) Grifos nossos

⁶⁹³ Obviamente o presente imediato também encontra-se no presentificar, que não é plenamente retenção, só é retenção no passado e no futuro, o presentificar (*Anwesenlassen*) enquanto retenção da totalidade originária do tempo detém passado e futuro enquanto ausentes originariamente e presentes no presente enquanto apresentação (*Anwesen*), essênciação do destino (retido) no ente. “Não obstante, encontramos tal apresentar, a saber, a abordagem que nos alcança, também no presente. Também nele é-nos alcançado apresentar.” (HEIDEGGER, 1996, p. 260)

(HEIDEGGER, 1996, p. 260 Grifos nossos) Esta estranheza (*Unheimlichkeit*) é o fundamento abissal (*Ab-grund*) do seer, sua finitude, que enquanto futuro e passado são “ao mesmo tempo” retidos na apresentação do presente: “Advir, enquanto ainda não presente, alcança e traz, ao mesmo tempo, presente. ‘Ao mesmo tempo’, dizemos e atribuímos, com isto, *ao recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente, isto é, à sua própria unidade, um caráter temporal.*” (HEIDEGGER, 1996, p. 260 Grifos nossos)

À esta retenção originária da presentificação enquanto unidade da temporalidade, Heidegger denomina espaço-de-tempo, tal espaço é o *topos* originário, o *lugar do transcendental* - que procuramos desenvolver em durante todo nosso texto - abertura originária onde ocorrem as decisões históricas do *Dasein*: “*Espaço-de-tempo designa agora o aberto, que se ilumina no recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente. (...) O iluminador alcançar-se-recíproco de futuro, passado e presente é, ele mesmo, pré-espacial;*”⁶⁹⁴ só por isso pode delimitar espaço, isto é, dar.” (HEIDEGGER, 1996, p. 261 Grifos nossos) Neste sentido, o espaço-de-tempo, é denominado unidade originária das *três dimensões* da temporalidade, o passado, o presente e o futuro – dimensões aqui a serem pensadas também espacialmente, como diâmetro.⁶⁹⁵ *Tal unidade originária das três dimensões, que são o sentido de ser em geral como presentificar (Anwesenlassen) se configuram como uma quarta dimensão, que comporta as três outras numa unidade que ao mesmo tempo as separa* – aqui, entre outras coisas podemos ver a origem e condição de possibilidade da simultaneidade ekstática de ter-sido (*Gewesenheit*), presente (*Gegenwart*) e advir (*Zukunft*) da *Zeitlichkeit*. Essa quadridimensionalidade é a totalidade do tempo que dá-se enquanto destino, e que se mantém retida e possibilitadora da multiplicidade de envios epocais que residem numa mesma destinação - e que vão determinando tal destinação.

Esta unidade das três dimensões repousa, muito antes, no proporcionar-se cada uma à outra. Este proporcionar-se mostra-se como o autêntico no alcançar que impera no que é próprio do tempo, portanto, como uma espécie de quarta dimensão - não apenas uma espécie, mas uma dimensão efetivamente real. ***O tempo é quadridimensional. O que, porém, na enumeração, chamamos de quarta dimensão é, de acordo com a realidade, a primeira, isto é, o alcançar que a tudo determina. Este produz, no porvir, no passado, no presente, o apresentar que é próprio a cada um, os mantém separados pelo iluminar, e os retém, de tal maneira, unidos um ao outro, na proximidade, a partir da qual permanecem reciprocamente próximas as três dimensões. (...) A proximidade que aproxima tem o caráter da recusa e da***

⁶⁹⁴ Pré espacial no sentido de que é a origem de todo espaço fático.

⁶⁹⁵ “De acordo com isto, *é próprio do tempo autêntico*, e só dele, aquilo que, com risco constante de sermos mal compreendidos, *denominamos dimensão, diâmetro*. Esta repousa no alcançar iluminador caracterizado como aquilo em que *o futuro traz o passado, o passado o futuro, e a relação mútua de ambos a clareira do aberto.*” (HEIDEGGER, 1996, p.261) Grifos nossos

retenção. Mantém previamente ligados um ao outro na unidade, os modos do alcançar do passado, do futuro e do presente. O tempo não é. *Dá-Se o tempo. O dar que dá tempo determina-se a partir da proximidade que recusa e retém. Ela garante o aberto do espaço-de-tempo e preserva o que, no passado, permanece recusado, e, no futuro, retido.* (HEIDEGGER, 1996, p. 261-262)⁶⁹⁶ Grifos e negrito nossos

A partir disso, podemos voltar ao dá-se, o “‘dar’ no ‘dá-Se ser’ revelou-se como destinar e como destino de presença, em suas transformações epocais. O dar no ‘dá-Se tempo’ mostrou-se como o alcançar iluminador do âmbito quadridimensional.” (HEIDEGGER, 1996, p. 263) E o “se” é a retenção originária e possibilitadora de tal âmbito quadridimensional. *Pode-se ver que aqui se tem ao mesmo tempo uma presença da totalidade (quadridimensionalidade) do tempo como essênciação do destino no dar enquanto apresentar (Anwesen) e a ausência originária do ‘se’ como retenção possibilitadora desta mesma totalidade quadridimensional do tempo autêntico enquanto presentificar (Anwesenlassen). A unidade de ambos, Anwesen e Anwesenlassen, é a iluminação da separação das três dimensões na quarta (Anwesen) e simultaneamente união retida das três dimensões na quarta (Anwesenlassen), essas duas em unidade, a separação e união que ocorrem na quarta dimensão do tempo é o sentido do ser em geral enquanto Anwesenheit (presença).* Portanto, podemos ver como esta presença é bem diferente da presença hegeliana, pois ela é, antes *uma ausência possibilitadora que se retém em unidade, do que uma unidade enquanto presença efetiva e necessária (sem retenção, sem esquecimento): “A conjectura parece confirmar-se plenamente se atentarmos ao fato de que o ausentar também se manifesta como um modo de apresentar.”* (HEIDEGGER, 1996, p. 263 Grifos e negrito nossos) Neste sentido, a presença é uma presença somente enquanto ausência, uma presença que se mantêm presente nesta ausência e retenção originária – mantendo a ausência presente enquanto ainda-não-presente que unifica-se na *Anwesenheit* do aberto: “*Mostrou-se, porém, no passado que presentifica o ainda-não-presente, pela recusa do presente; mostrou-se no*

⁶⁹⁶ E o *Dasein* é o destinatário desta totalidade quadridimensional, e como seu destinatário encontra-se em meio à este espaço-de-tempo, habita ele enquanto o modo de ser privilegiado que articula a totalidade temporal e possibilita os seus envios epocais, ao mesmo tempo que é possibilitado por esta totalidade. *Neste sentido, como viemos argumentando durante todo o texto, não se tem incondicionado, nem o Dasein é obra do tempo nem o tempo do Dasein, mas ambos se possibilitam co-originariamente:* “É o homem o doador do tempo ou seu destinatário? E, se for este último, como recebe o homem o tempo? É o homem primeiro homem para então, ocasionalmente, isto é, em qualquer tempo, acolher o tempo e assumir a relação com ele? O tempo autêntico é a proximidade unificante do triplice alcançar iluminador de presença a partir do presente, do passado e do futuro. *Esse tempo já alcançou o homem enquanto tal, de tal maneira que ele só pode ser homem enquanto está colocado no triplice alcançar, e sustenta a proximidade que, recusando e retendo determina este alcançar. O tempo não é obra do homem; o homem não é obra do tempo. Aqui não há um obrar. Somente há o dar, no sentido do supramencionado alcançar que ilumina o espaço-de-tempo.*” (HEIDEGGER, 1996, p. 262) Grifos e negrito nossos

vir-ao-nosso-encontro que presentifica o ainda-não-presente pela retenção do presente, aquela maneira do alcançar iluminador que dá toda pre-s-ença (Anwesenheit) para a clareira do aberto.” (HEIDEGGER, 1996, p. 263 Grifos nossos) Este ainda-não, porém, não pode ser confundido como o ainda-não-agora da temporalidade vulgar, esta tem no agora a medida, a *Anwesenheit* é a simultaneidade das três dimensões e não toma nenhuma (o presente) como a medida das outras.

Temos, então, o “dar” (*gibt*), enquanto destinar do ser, o “se” (*es*) enquanto retenção da temporalidade quadridimensional, falta-nos falar agora sobre a relação desta temporalidade autêntica com o *Erignis*. Esse destinar ocorre na apropriação recíproca entre *Dasein* e seer no *Erignis* que se mostrará o determinador da medida epocal de cada envio dentro do destino, portanto, do determinador do lugar originário (espaço-de-tempo) da abertura: “No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, *mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto*, no interior daquilo que lhes é próprio. *Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o lugar*⁶⁹⁷ *que lhes é próprio, denominamos: das Ereignis (o acontecimento-apropriador)”* (HEIDEGGER, 1996, p. 264 Grifos nossos) O *Erignis*, portanto, é a manifestação do “se” da presentificação (*Anwesenlassen*) do tempo autêntico, na medida em que ele detém em si tanto a destinação retida⁶⁹⁸ – a totalidade da temporalidade quadridimensional – e a manifestação do “dar” (o alcançar) no destinar como apresentar (*Anwesen*) de uma nova medida universal para o seer no interior desta totalidade destinada – a época do seer.⁶⁹⁹ “De acordo com isto, manifesta-se o ‘Se’ que dá, no ‘dá-Se ser’, ‘dá-Se tempo’, como o *Ereignis*” (HEIDEGGER, 1996, p. 265) O “se”, portanto, é a união de ser e tempo que se manifesta no *Erignis*, na união de destinar e alcançar, de apresentar (*Anwesen*) e presentificar (*Anwesenlassen*) como presença (*Anwesenheit*), mas o *Erignis* mesmo, não se-dá, é o ser que dá-se através dele, ele é apenas a

⁶⁹⁷ Lugar “que as conserva em sua comum-unidade e ali as sustenta, a relação de ambas as questões, o estado de coisas, é o *Ereignis*” (HEIDEGGER, 1996, p. 265)

⁶⁹⁸ Destinação retida “que ao dar como destinar pertence a suspensão, isto é, no alcançar do passado e do porvir acontece o jogo da recusa do presente e da retenção de presente. O agora nomeado: suspensão, recusa, retenção, mostra algo como subtrair-se, em resumo: *a retração*. Mas na medida em que os modos de dar por ele determinados, o destinar e o alcançar, residem no acontecer apropriador, deve a retração fazer parte do que é específico do *Ereignis*.” (HEIDEGGER, 1996, p. 266-267) Grifos nossos.

⁶⁹⁹ Assim, se tem também uma determinação recíproca do destinar e do alcançar, onde o destinar repousa retido no alcançar da medida (a época do seer) e o alcançar a medida repousa retido no destinar como totalidade temporal quadridimensional – ambas as retenções são o “se” dos modos de dar o destinar e o alcançar: “Esta determinação mostrou-se, a partir da vista prévia sobre o “Se”, que dá, pelo exame dos modos de dar mutuamente imbricados, o destinar e o alcançar. Destinar do ser repousa no alcançar iluminador do múltiplo apresentar, no âmbito aberto do espaço-de-tempo. O alcançar, porém, repousa, junto ao destinar, no acontecimento-apropriação, no acontecer-apropriar. Este, isto é, o elemento característico do Ereignis, determina também o sentido daquilo que aqui é denominado: o repousar. (HEIDEGGER, 1996, p. 265) Grifos e negrito nossos.

manifestação, o acontecer que apropria esse dá-se do ser: “*Entretanto o Ereignis nem é, nem se dá*. Dizer um como o outro significa uma distorção do estado de coisas, como se quiséssemos fazer a fonte derivar do rio. Que resta dizer? Apenas isto: *O Ereignis acontece-apropria*.” (HEIDEGGER, 1996, p. 268)

Até aqui, apesar das dificuldades do profundo arsenal conceitual que Heidegger movimenta numa conferência curta, tudo permanece dentro da mesma movimentação conceitual da História do seer (*Die Geschichte des Seyns*) com a sua destinação e apropriação dos envios epocais como diversos sentidos de presença através do *Ereignis* – e, com algum esforço, podemos acompanhar tal alteração conceitual e a polêmica que ela envolve ao admitir a compreensão de ser em geral como presença (*Anwesenheit*). *Porém, ao final da conferência, Heidegger vira o mundo às avessas e movimenta uma conceituação nova, a qual acreditamos encontrar a chave para compreender a possibilidade de pensar o outro início – portanto, a chave de todo o pensamento tardio de Heidegger*. Esse é o segundo sentido que o “se” (*es*) expressa nesta conferência, e *se trata de uma retenção mais originária que o destinar da totalidade quadrimensional*. Desde os tempos antigos ocorreu a *decisão* sobre seer em geral e tal decisão determinou o destino de nossa história, isso é, desde a antiguidade a história do seer é história da presença constante (*beständige Anwesenheit*), que mesmo se alterando em sentido e medida, a partir dos envios epocais que modificam o sentido que a presença constante expressa – *logos, idea, certeza, com-posição (Ge-stell), etc – permanece-se no mesmo destino do seer que foi decidido lá trás, no primeiro início da filosofia*. No quadro conceitual da conferência, isso significa que a totalidade temporal do tempo autêntico, a quadridimensionalidade do tempo – *todo o passado, futuro e presente – foi determinado em uma destinação neste início*. O que se está em jogo nesta retração mais originária, então, é a **possibilidade** de uma outra totalidade temporal se desvelar para nós, uma totalidade temporal que não vai mais se determinar como destinar da pergunta diretriz, mas a decisão que irá abrir um outro início no qual o destinar será determinado pela da pergunta fundamental – e isso significa, uma outra totalidade do tempo, uma outra história, um outro passado, presente e futuro, que inclua, claro, o destino e a história anterior.⁷⁰⁰ Está em jogo, portanto, de certa forma, a superação da metafísica, desde que se entenda por isso não uma negação completa desta, mas um outro modo de se relacionar com a metafísica e com a história ocidental. Levar a primazia do possível as últimas consequências é pensar esta possibilidade, a possibilidade de uma outra história que não seja a história da presença

⁷⁰⁰ Como vimos no capítulo anterior, a questão fundamental inclui a questão diretriz, a lógica do ente se inclui na sigética do seer.

constante, uma outra história que a história do ser do ente – de certa forma, *está em jogo nesta conferência pensar uma outra história que não seja a história do absoluto*. Esse reter-se originário é o possibilitador por excelência, o tempo autêntico transcendental que se oculta e possibilita uma nova destinação para a história. *Esse tempo retido originariamente é articulado por Heidegger na conferência pelo conceito de Enteignis, o acontecimento-desapropriador, que em todo Ereignis – que detêm a totalidade do destinar – retêm a possibilidade de um outro destinar, de um outro iniciar, tal iniciar não significa um recomeço de tipo hegeliano, mas um outro sentido de destino, uma alteridade para com a totalidade do destino ocidental da presença constante:*

O destinar no destino do ser foi caracterizado como um dar, *em que aquilo que destina retém-se a si mesmo e nesta suspensão se subtrai à desocultação*. (...) No alcançar do futuro, mostrou-se, portanto, do ainda-não-presente, a retenção deste. *Recusa e retenção revelam o mesmo traço que a suspensão no destinar: a saber, o subtrair-se. Na medida em que agora destino do ser reside no alcançar do tempo e este com aquele residem no Ereignis, manifesta-se, no acontecimento-apropriador, o elemento específico: ele subtrai o que lhe é mais próprio ao desvelamento sem limites*. Pensando a partir do acontecer apropriador, isto quer dizer: *Ele se des-apropria, no sentido mencionado, de si mesmo. Do Ereignis enquanto tal faz parte a Enteignis, o não-acontecer desapropriador*. Através deste último o Ereignis não se abandona, mas guarda sua propriedade. (HEIDEGGER, 1996, p. 267) Grifos e negrito nossos.

O *Enteignis*, portanto, faz com que em todo *Ereignis* se detenha a possibilidade de um novo destinar, isso quer dizer, se está em jogo tal destinar. Tampouco acreditamos que tal outro destinar seja um destinar definitivo,⁷⁰¹ pois é característico do seer, como vimos, essa retração e diferenciação abissal, que sempre mantem novas possibilidades possíveis – o intuito é, e como pensador do possível isso faz muito sentido, manter aberto o possível e articular e preparar tal possível futuro em sua filosofia, mas mantendo justamente seu caráter de possível. Por fim, Heidegger diz que essa retração originária é a origem (o originariamente antigo), *leitmotiv* de toda filosofia, que se pensa no *a* privativo de toda verdade (*Alétheia*), a ocultação originária do seer, sua inefabilidade: “O originariamente antigo que se oculta no

⁷⁰¹ Nos protocolos da conferência sabemos que Heidegger manteve em aberto se o outro início seria ou não o fim da história: “O debate sobre Hegel tornou-se ocasião para colocar-se novamente a pergunta: se a entrada no Ereignis significa o fim da história do ser. Nisto parece subsistir uma semelhança com Hegel, que, contudo, deve ser vista sobre o pano de fundo da fundamental diferença. Se há razões para subsistir, de pleno direito, a tese de que somente se poderia falar ali de um fim da história onde - como se dá no caso de Hegel - impera uma real identificação de ser e pensar. ficou em aberto. De qualquer maneira, o fim da história do ser no sentido de Heidegger é algo bem diferente. O Ereignis oculta, na verdade, possibilidades de desvelamento que o pensamento não pode resolver, e neste sentido não se deve, sem dúvida, dizer que, com a entrada do pensamento no Ereignis, as destinações fiquem “paralisadas”. Resta, entretanto, para meditar, se após a entrada ainda se pode falar do ser e, assim, de história do ser, se a história do ser é compreendida como a história das destinações, nas quais se oculta o Ereignis.” (HEIDEGGER, 1996, p. 295-296)

nome de *Alétheia*? (*A-létheia*). Através daquilo que é predito por este mais originário de todos os *leitmotive* do pensamento, fala um laço - laço que liga todo pensamento, admitindo-se que este se submeta ao apelo do que deve ser pensado.” (HEIDEGGER, 1996, p. 268)⁷⁰² Como dissemos na introdução, tal apelo ao pensamento não é o próprio pensamento, mas transcende a ele e o move, possibilitando que a filosofia não seja mais pensamento de pensamento (metafísica do absoluto), mas possibilidade de pensamento, pensamento do seer.⁷⁰³ Este ocultamento originário da *Alétheia* é o esquecimento originário e possibilitador que viemos falando no decorrer do texto. Para tal esquecimento deve-se ter, então, uma memória que o possa acessar, uma memória originária de um modo de ser privilegiado, ao qual pode-se apropriar do seer e ser apropriado por ele. Esta memória não pode ser uma rememoração (*Erinnerung*) do que já sempre passou e está disponível como possível num passado puro absoluto, mas tem que ser uma memória que possibilite o acesso àquilo que ainda não passou, um outro destino, um novo futuro que abre novas possibilidades. A pesquisa dessa memória e sua relação com o tempo não nos cabe aqui e ficará somente enunciada, mas acreditamos que tal memória foi o que Heidegger articulou quando se confrontou com Hölderlin⁷⁰⁴ e seu poema *Recordação* (*Andenken*), uma memória o futuro (*Andenken als denken an*) que permite pensar a retração da origem como futuro - fundar o que fica no vindouro:

‘Mas o que fica os poetas o fundam’ ‘O poeta ‘pensa’ aqui no passado, no que permanece apenas como resíduo? Para que, então, ainda uma fundação? A fundação não ‘pensa’ antes ‘no’ vindouro? **Então recordar (*Andenken*) seria ‘pensar em’ (*denken an*), mas de modo tal a pensar no vindouro.** (...) “notamos então que o passado, em seu retorno por meio da recordação, ultrapassa o próprio presente e vem em nossa direção a partir do futuro. Subitamente, a recordação deve pensar o passado como algo que ainda não se desdobrou. (HEIDEGGER, 2013b, p. 98,114)⁷⁰⁵

⁷⁰² Ao dar, do destino, portanto sempre se oculta um dar retido, que possibilita o destino: “Denominamos o dar que dá o tempo autêntico, *alcançar que ilumina e oculta*. Na medida em que o próprio alcançar é um dar, *oculta-se, no tempo autêntico, o dar de um dar*.” (HEIDEGGER, 1996, p. 262)

⁷⁰³ Como diz Heidegger em seu *Meu caminho para a Fenomenologia*: “Entretanto, a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. **Ela é a possibilidade do pensamento - que periodicamente se transforma e somente assim permanece - de corresponder ao apelo do que deve ser pensado.** Se a Fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério. O sentido da última frase já vem expresso em *Ser e Tempo* (1927), pág. 38: ‘O essencial para ela (a Fenomenologia) não consiste em realizar-se como ‘movimento’ filosófico. **Acima da atualidade está a possibilidade. Compreender a Fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade**’.” (HEIDEGGER, 2009, p. 93)

⁷⁰⁴ A confrontação com Hölderlin fica somente preparada com esta pesquisa, já que ela pressupõe de certa forma a confrontação de Heidegger com o idealismo alemão.

⁷⁰⁵ Ainda, os *Fragmentos 249 e 278 dos Beitrage* abordam a tonalidade afetiva da retenção como tonalidade afetiva do outro início e a memória como recordação, referindo-se aos textos sobre Hölderlin. Ver: Cf. (HEIDEGGER, 2015, p. 384-385, 490-192)

Para dar fim ao nosso texto, vamos resumir e associar brevemente os três níveis de possibilitação que o *Dasein* é com sua respectiva articulação histórica: 1) Possibilidade (*Möglichkeit*) enquanto desvelamento de modos de ser e sua articulação lógica de sentido, que é condição de interação do *Dasein* com os entes, possibilidade esta que permanece determinada historicamente em uma época do seer – *aqui está a questão diretriz enquanto lógica do ente, a história do pensamento determinada como história da presença constante (Vorhandenheit)*. Não se tem muito mais o que falar desta possibilitação já que ela tem como fundamento as possibilidades de segundo tipo;

2) Poder-ser (*Seinkönnen*) enquanto possibilidade de individuação existencial própria (*Eigentlichkeit*) ou imprópria (*Uneigentlichkeit*) do *Dasein*, ela é o fundamento das possibilidades do primeiro tipo, e ao mesmo tempo abre a possibilidade para o terceiro tipo. A impropriedade é a articulação de sentido cotidiana, que se realiza na projeção em possibilidades já dadas pelo mundo. *A propriedade se dá por liberdade, ou seja, ela articula a possibilidade da possibilidade, abrindo novas possibilidades possíveis que não estão já dadas. O característico da possibilidade enquanto poder-ser é que ela é o Dasein, ou seja, seguindo o que argumentamos no primeiro capítulo, ela é o possibilitante que deixa o possibilitador - o transcendental, o seer – se atualizar, se essenciar - ela é o deixar-ser.* Agora, nem toda abertura própria abre novas possibilidades para o mundo, ou seja, ela pode abrir novas possibilidades já dadas no mundo, mas que não apareciam como possíveis para determinada existência. Por isso, a propriedade também pode ser estabelecida em três níveis: a) a singularização existencial do *Dasein* no interior de uma determinada época do seer: A singularização que cada existência coloca em jogo ao existir cotidiano – um dos exemplos onde essa singularização aparece na obra heideggeriana é na proposta da *Daseinsanalyse* enquanto uma terapia da existência - *aqui se encontra tanto a questão diretriz, mas também a abertura para a questão fundamental*. Essa liberdade é a abertura de novas possibilidades de um *Dasein* concreto específico, possibilidades que para tal existência não apareciam como possíveis antes, mas que após a crise existencial passam a aparecer - mas isso não significa que se abriram novas possibilidades para o mundo. Portanto, não são possibilidades já dadas no cotidiano de uma existência que são articuladas, como na impropriedade, mas a possibilitação de possibilidades novas é aberta, embora essas novas possibilidades que agora se abrem sejam já possíveis no mundo, já dadas no mundo.⁷⁰⁶ *Aqui, se encontra ainda a*

⁷⁰⁶ Por exemplo, um *Dasein* que passa por uma singularização e se desvela transgênero, ou que ela mude radicalmente de profissão, etc, a partir de tal singularização passam-se a abrir-se novas possibilidades para essa

*questão diretriz - embora numa articulação mais essencial - podemos dar como exemplo a mudança numa lógica de se tratar os entes, uma descoberta científica que mude as categorias usadas, sem que essa mudança represente uma mudança de paradigma geral - ou seja, não se trata de uma mudança no sentido geral de compreensão de ser da subsistência, mas uma mudança específica nas categorias articuladas pela compreensão de ser que a cada vez é o caso.*⁷⁰⁷ A relação *Dasein* e mundo, portanto, é a mesma, quando o *Dasein* se singulariza o mundo dele também se singulariza, se altera, afinal, as minhas possibilidades são as possibilidades do meu mundo – mas, nesse caso, apenas o “meu” mundo se altera⁷⁰⁸ - porém há níveis nessa singularização e é isso que estamos articulando aqui. Todavia, essa singularização, como toda singularização, abre a questão do ser, a questão fundamental, podendo realizar-se em uma; b) singularização existencial que funda uma nova época do seer: Aqui, a singularização ocorre no nível do acontecimento-apropriador (*Erignis*) onde há aquela apropriação recíproca entre *Dasein* e seer que altera a compreensão geral de seer, o nexó histórico universal que determina uma época do seer, causando uma ruptura abismal que funda outra época do seer. *Essa singularização abre novas possibilidades que antes não eram possíveis, dadas, no mundo em geral.*⁷⁰⁹ Portanto, se trata da passagem que, por exemplo, funda a época romana, onde a verdade do seer era a *idêa* e passa a ser o império,⁷¹⁰ ou a passagem mais conhecida da idade média para a modernidade, onde a verdade do seer era Deus e passa a ser certeza. Em suma, trata do acolhimento do envio epocal do seer, que é abrigado pelo *Dasein*, que deixa ele se essencializar no “sítio instantâneo do acontecimento apropriador. O sítio instantâneo essencializa-se a partir desse acontecimento como a contenda de terra e mundo.” (HEIDEGGER, 2015, p. 34)⁷¹¹ Esse sítio é o que tratamos no primeiro capítulo como o lugar, *topos*, do transcendental. *Essa singularização é uma abertura para a questão fundamental, porém ela continua a historicidade da questão diretriz, o destino da*

existência que antes não se abriam, embora tais possibilidades já estivessem no mundo, mas não no “seu” mundo.

⁷⁰⁷ Como já dissemos anteriormente, em *O que é uma coisa?*, Heidegger dá exemplos dessas mudanças menores na compreensão da coisa na ciência moderna em Galileu e Newton, e também dá exemplos da mudança radical de sentido geral da subsistência que altera a totalidade de articulação de sentidos nas categorias na transição da ciência física antiga de Aristóteles à moderna de Newton. Cf. (HEIDEGGER, 2018c, §1-§13)

⁷⁰⁸ Há uma apropriação recíproca entre *Dasein* e ser, mas ela não se configura como *Erignis*.

⁷⁰⁹ Só pensar em o que a época da técnica possibilitou ao homem, por exemplo.

⁷¹⁰ Sobre isso, ver o seminário de Heidegger sobre Parmênides. Cf. (HEIDEGGER, 2008b)

⁷¹¹ A continuação da citação deste fragmento (10) das Contribuições é bem clarificadora para aquilo que estamos tratando aqui: “A contestação da contenda é o ser-aí. O ser-aí acontece nos modos do abrigo da verdade a partir da garantia do acontecimento apropriador clareado e velado. O abrigo da verdade deixa que o verdadeiro se abra e se dissimule como o ente. O ente se encontra pela primeira vez assim no seer. O ente é. O seer se essencializa.” (HEIDEGGER, 2015, p. 34)

presença constante. É aqui que se encontra a história da filosofia,⁷¹² em que os filósofos sem se darem conta da abertura da questão fundamental que permanece inquestionada – mas que fundamenta o questionamento da questão diretriz – respondem a questão diretriz abertos à questão fundamental, configurando um acontecimento-apropriador que funda outra época do seer, mudando o sentido geral de subsistência, de substância, *mas permanecendo na história do seer enquanto história do primeiro início*; c) a singularização do outro início. Se trata da *decisão* que altera a temporalidade, a historicidade, como um todo, não sendo apenas uma alteração de época, portanto, se trata de uma mudança de *destino* do seer. As possibilidades abertas são totalmente outras, pois não mais atreladas a historicidade do primeiro início, se trata de radicalizar a modalidade da possibilidade da maneira mais extrema que já se realizou até Heidegger, levando à sério a primazia dela sobre os outros modos.⁷¹³ *Aqui há somente a abertura para a questão fundamental* – embora ela também inclua a questão diretriz, já que a lógica do ente pertence ao seer, ela não se estabelece mais pela ordem da questão diretriz, mas configura uma outra possibilidade de história que não seja a resposta à questão diretriz. Essa singularização nunca se realizou, a obra tardia de Heidegger pretende apenas prepará-la – por esse motivo, não se tem como dizer nada sobre ela,⁷¹⁴ se trata do futuro radical;

3) Possibilitar (*Ermöglichen*) enquanto o possibilitador dessas duas últimas singularizações do *Dasein*, ou seja, o envio epocal do seer enquanto destino. *Se na noção de possibilidade anterior (Seinkönnen) se tratava da possibilidade que o Dasein é, o possibilitante, agora se trata da possibilidade que o seer é, o possibilitador*. Como viemos articulando durante todo o texto, levar a possibilidade ao extremo é relacioná-la com dois elementos possíveis – nenhum efetivo, incondicionado, pois isso rebaixaria ela em relação a

⁷¹² Mas não só dela, pois como já salientado, os poetas e os homens de estado, para Heidegger, também recepcionam o seer. Portanto a história do seer é história da filosofia, da política e da linguagem (poesia).

⁷¹³ Um exemplo, que se pode atrelar a esse tipo de possibilitação, aparece quando Heidegger trata do último Deus no fragmento 256 das Contribuições, onde o aceno do último deus não pode ser estabelecido a partir de nenhum cálculo, de nenhuma entificação e objetificação, mas a partir da mera possibilidade, onde falar de qualquer “teísmo” não teria sentido e onde se abrem as possibilidades imensuráveis de nossa história “O último deus tem a sua mais única unicidade e se encontra *fora daquela determinação calculadora exacerbada*, daquilo que têm em vista os títulos “mono- -teísmo”, “pan-teísmo” e “a-teísmo”. “Monoteísmo” tanto quanto todos os tipos de “teísmo” é algo que só há a partir da “apologética” judaico-cristã, que tem por pressuposto pensante a “metafísica”. Com a morte desse deus caem e se tomam caducos todos os teismos. *A pluralidade dos deuses não é submetida a nenhum número, mas à riqueza interna dos fundamentos e abismos no sítio instantâneo da reluzência e do abrigo do aceno do último deus. O último deus não é o fim, mas o outro início de possibilidades imensuráveis de nossa história*. Em virtude dele, a história até aqui não deve se findar, mas precisa ser trazida ao seu fim. Nós precisamos criar um espaço para que a transfiguração de suas posições fundamentais essenciais entre na transição e na prontidão.” (HEIDEGGER, 2015, p. 398) Grifos e negrito nossos.

⁷¹⁴ Assim como qualquer singularização, é um problema articulá-la em linguagem, pois ela é o que possibilita e funda a linguagem. Mas quando se trata do outro início os recursos linguísticos são ainda mais escassos, pois como se sabe, a linguagem é também linguagem do primeiro início, então esse outro início também marca uma nova relação com a linguagem, o que faz a linguagem tradicional inapta para expressá-lo.

modalidade da efetividade – os dois elementos são *Dasein* e *seer*, que nas suas respectivas temporalidades são unívocos no topos do transcendental. Como demonstrado durante o texto, buscamos defender que o pensamento heideggeriano é um pensamento sobre esse lugar, que durante toda a sua produção mudou de nome; mundo, aí, sítio instantâneo do acontecimento apropriador, contenda entre terra e mundo, quadratura – a depender do período da produção e da problemática levantada, Heidegger denomina de outro modo esse lugar por achar a forma anterior insuficiente - mas o que permanece é o pensamento topológico do ser, o colocar esse lugar em questão.⁷¹⁵ A possibilidade como poder-ser tratava de um elemento que configura este lugar, agora trataremos do outro, que respectivamente às duas últimas singularizações, pode ser estabelecida em dois níveis: a) Possibilitação das Épocas do seer: é a possibilitação de novas épocas do seer no interior de uma mesma destinação – a do primeiro início. Se trata do que explicitamos na conferência *Tempo e ser* como o dar-se do seer em sua temporalidade autêntica (*eigentliches Zeit*) enquanto quadridimensionalidade temporal, que se essencia como apresentar (*Anwesen*), e de retem enquanto presentificar (*Anwesenlassen*). A retenção permite uma nova possibilitação de envio epocal dentro da totalidade histórica do destino, ou seja, permite uma nova resposta para a questão diretriz, um novo sentido para presença constante – aqui está a questão do ser implícita em toda questão diretriz, onde circula toda história do ocidente. Se trata, portanto de uma nova possibilitação, da articulação da possibilidade da possibilidade, onde possibilidades novas surgem para o mundo; b) Possibilitação do outro início: é a possibilitação de outro destino para o *Dasein*, a possibilidade de uma outra totalidade histórica se iniciar a partir da retenção originária do *Entignis*, tal retenção originária está em jogo em todo *Erignis* e o *Dasein* pode deixa-la essenciar-se através da recordação que acessa a origem esquecida do seer enquanto uma origem futura. Também se trata, por obvio, aqui de liberdade enquanto possibilidade da possibilidade que abre novas possibilidades para a história, mas dessa vez de maneira totalizante, ou seja, não apenas uma época no interior do destino da presença constante, mas um novo destino para a história em geral – aqui se trata da questão do ser como questão primária em sua diferença em relação a questão diretriz, em suma, pensar o ser sem o ente.

*

⁷¹⁵ Como vimos, desde a carta a Husserl de 1927 se pode ver a preocupação de Heidegger com o lugar do transcendental, onde ele se constitui.

Ao chegarmos à conclusão do texto, vamos brevemente nos permitir articular - de maneira um tanto livre e menos rigorosa - boa parte dos temas filosóficos aqui tratados a partir de um texto de Mark Fisher,⁷¹⁶ no qual proporemos uma leitura em que se pode ver analogamente, no texto de Fisher, a confrontação entre Heidegger e Hegel. Fisher é um ótimo ensaísta, em seus ensaios ele não se furta a analisar de produções da cultura “popular” e “sofisticada” de sua época, examinando esses fenômenos sem uma distinção rigorosa entre o erudito e o popular e demonstrando como as produções culturais da contemporaneidade refletem uma época sem horizonte de futuro.⁷¹⁷ O texto que vamos nos utilizar se trata do *Notas para theoretically pure anterograde amnesia, do The caretaker*, no qual Fisher examina um álbum muito peculiar da banda *The caretaker*. Na edição brasileira do texto traduziu-se o nome da banda por *o zelador*, mas que de maneira mais literal seria *o cuidador* – acentuamos aqui esta última opção, que mantêm o radical “cuidado”, que como veremos se articulará de uma maneira peculiar com o *Sorge* heideggeriano.

⁷¹⁶ É notório que os temas de Fisher ressoam com alguns temas heideggerianos de maneira negativa, especificamente, estamos falando sobre a impossibilidade de pensar o futuro, e da perda de qualquer horizonte de novidade dentro do capitalismo global. Pois num mundo onde o perigo da *Ge-stell* cresce em escala total, mobilizando todas as coisas à sua manipulação e serventia em nome do lucro – e, o que é mais importante aqui, não apenas em nome de uma classe burguesa, que claramente detém privilégios que não devem ser desconsiderados em uma análise minuciosa do capitalismo, mas que mesmo esta classe está ontologicamente submetida à época onde o sentido de ser em geral é a lógica da mobilização total, da *Ge-stell* do capital, sendo a burguesia também escrava do pensamento calculador, fundo energético disponível de um processo sem “sujeito” - qualquer horizonte futuro de mudança parece impossibilitado pelo pensamento em nome de um horizonte presente e de controle, em suma, estamos estagnados no que Heidegger já havia diagnosticado como o grande perigo da técnica. Mas, ao contrário de Heidegger, Fisher não se empenha em pensar aquilo que no maior perigo brota enquanto salvação, mas apenas analisa essa condição da época atual, a prisão no presente e a perda de qualquer futuro – é neste sentido que dissemos que alguns temas heideggerianos ressoam em Fisher mas de maneira negativa, pois ele não vê possibilidade de tratá-los preparando uma saída para eles, um outro início possível. Neste sentido, a filosofia de Fisher parece renunciar a pensar uma noção radical de possibilidade, onde o novo possa surgir, e aqui ele se distancia bastante de Heidegger, embora se aproxime dela em termos de diagnóstico da época atual. Este tema da impossibilidade de saída do presente aparece especificamente no texto que vamos tratar, mas num registro que nos é muito caro no que tange as questões que estamos levantando em nosso texto, a saber, no registro da temporalidade e da memória.

Pode-se ver que esses problemas têm afinidade à problemas heideggerianos, obviamente, dadas as distancias devidas e considerando os pressupostos diferentes de cada autor – no caso, Fisher vem de uma tradição muito diferente da de Heidegger, e seus pressupostos ontológicos me parecem ser, salvo melhor juízo, muito próximos à tradição que retoma Espinosa como um pensador chave para pensar a política contemporânea e que tem como expoente Antonio Negri. Mas acreditamos que, apesar da proximidade ser problemática em algum nível, podemos fazer os dois autores conversarem - mesmo que, de nosso lado, assumindo uma posição heideggeriana sobre a temática - e sem ter a pretensão de igualar as duas problemáticas de maneira rigorosa, pois para tal seria preciso fazer uma análise mais completa que levasse em consideração os pressupostos ontológicos de cada autor, sua posição-de-fundo filosófica. Neste sentido, esta parte final está mais próxima da natureza de um ensaio do que algo conceitualmente preciso e rigoroso.

⁷¹⁷ Que ecoa na conhecida frase que ele leva como mote filosófico, de autoria de Zizek e Jameson: “Ao assistir *Filhos da Esperança*, é inevitável lembrar da frase atribuída a Fredric Jameson e Slavoj Zizek, de que *é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo*. Esse slogan captura precisamente o que quero dizer por ‘realismo capitalista’” (FISHER, 2020, p. 10) Grifos nossos.

O título do álbum leva como nome uma doença de memória, a amnésia anterógrada, que consiste em uma falha de retenção na memória recente, mas uma boa retenção de memória ao longo prazo. O tema do álbum é apresentar tal doença em seu estado de abstração total, teoricamente puro, como nos diz Fisher: “Teoricamente, esse tipo de amnésia é anterógrada e não retrógrada, porque não afeta nenhuma memória formada antes do início da doença. Na prática, é provável que até as velhas lembranças sofram alguma degradação.” (FISHER, 2022, p. 139) Tal temática da relação temporal com a memória, segundo Fisher, já era comum em outros álbuns da banda mas atinge seu ápice nesta obra: “No álbum *Theoretically pure anterograde amnesia* (2005), uma tendência na música do *The Caretaker* atingiu uma espécie de ápice. Anteriormente, o tema havia sido a saudade do passado. Agora, é a impossibilidade do presente.” (FISHER, 2022, p. 139 Grifos nossos). Pois bem, e como a banda aborda essa temática em suas músicas? O álbum tem uma constituição bem experimental e é desenvolvido por várias faixas compostas com ruídos sonoros, as quais pouco se distinguem de maneira descontinuada, mas que tão pouco são a mesma faixa. Juntas elas formam uma temporalidade homogênea e regular, embora se possa perceber uma sucessividade, então, se tem ao mesmo tempo uma mudança num horizonte que a abarca numa mesmidade. Desta forma, tanto a sucessividade quanto a regularidade não estão de forma “pura”, mas são perturbadas uma pela outra, embora tenha-se uma imbricação das duas que idealmente tenta simular uma à outra. Ou seja, a sucessividade visa ser apenas uma perturbação mínima em que os temas sonoros se repetem com uma mínima mudança o que nos causa a impressão de mesmidade, e a homogeneidade, por sua vez, visa desaparecer como pano de fundo de uma sucessividade – que com o passar das faixas apresenta uma mudança grande em relação à faixas anteriores, pois vão se “acumulando” essas pequenas mudanças e gerando uma mudança “maior”, mas que se torna imperceptível quando tal mudança ocorre. O álbum, inclusive, não distingue de uma faixa a outra de maneira rígida, elas vão passando de modo que se pode colocar “entre” o começo uma faixa e outra faixa, como se fosse o início – *em suma, se trata de uma circularidade temporal, onde não se tem início nem fim, em qualquer faixa se pode começar a ouvir o álbum e em qualquer faixa terminar*. Outra informação não menos importante, o título das faixas são todos “MEMORY X” onde “x” representa a ordem cronológica dos números naturais, mas esta ordem não estabelece uma regra para audição do álbum – pois, como dito antes, se pode começar entre a faixa *MEMORY 35* e *MEMORY 36*, por exemplo. É desta forma que a temática da temporalidade e memória se

encontram contempladas, de uma maneira bem inovadora, neste álbum que é objeto do ensaio de Fisher.

O resultado disso é um som a primeira impressão estranho,⁷¹⁸ mas de uma estranheza peculiar que quando embarcada pelo ouvinte gera uma familiaridade, pois se acompanhada a partir do interior nos acostumamos com aquela sonoridade e cadência quase etérea e virtualmente eterna, onde estamos presos em uma temporalidade que não passa, ao mesmo tempo que passa, ambas as sensações coexistindo. *Theoretically pure anterograde amnesia* cria uma experiência de estranheza (*Unheimlichkeit*),⁷¹⁹ uma atmosfera sonora que nos leva em sua temporalidade circular sem início nem fim, e que ao mesmo tempo que nos tranquiliza em sua familiaridade (*Heimlichkeit*) aparentemente estática, nos causa estranheza (*Unheimlichkeit*) com suas rupturas de ruídos bizarros. Tudo se passa como se parecesse estar bem, mas tal sensação não é mais que uma ilusão – característica da ideologia, à qual na contemporaneidade sabemos estar presos, uma ideologia cínica que no fundo sabe que nada está bem e se alimenta justamente disso para seu reforço⁷²⁰ - ao mesmo tempo que o inquietante nos espera, sempre à espreita. Assim, tudo transcorre como se estivéssemos presos neste mundo familiar e angustiante, *onde nossas memórias* – as faixas do álbum - não se distinguem umas das outras e *se perdem num véu etéreo onde o todo se condensa*, perdendo sua particularidade, *mas ao mesmo tempo que nada realmente se perde, se esquece, pois de certa forma tudo já estava lá*. Como nos diz Fisher:

A ameaça não é mais a doce sedução mortal da nostalgia. O problema não é mais o desejo de voltar ao passado, **mas a incapacidade de sair dele**. (...) **Você supõe que pode estar em um território familiar. É difícil saber se isso já foi ouvido antes ou**

⁷¹⁸ Fisher descreve o som da banda desde o álbum anterior como: “É aquele odor úmido e mofado que o perfume e o conservante nunca encobriram completamente que fez a música do *Caretaker* ser desconfortável, em vez de fácil de ouvir. Na verdade, é um som nauseante. Nunca foi possível ignorar as sombras que espreitam nossa periferia audiovisual; a viagem pelo caminho da memória foi deliciosamente inebriante, mas havia um tom amargo. (...) Em *Theoretically pure anterograde amnesia*, as coisas pioraram incomensuravelmente. (...) As luzes se apagaram. O hotel está podre, uma ruína queimada há muito tempo, sua sonoridade é pálida e quase translúcida.” (FISHER, 2022, p. 140-141)

⁷¹⁹ Lembramos aqui o texto de Freud sobre o *Unheimliche*, que dadas as diferenças em relação a Heidegger, também podem ser estabelecidas afinidades. O que gostaríamos de destacar é que Freud aponta o *Unheimliche* como quase sinônimo do *Heimliche*, onde ambos se confundem em sentido e significado. Tal se passa também com Heidegger, onde a familiaridade cotidiana está sempre prestes a sucumbir e a angústia sair de seu estado “dormente” – o que é infamiliar (*Unheimliche*) habita o familiar (*Heimliche*), e pode a qualquer momento se manifestar, este é o ponto. Cf. FREUD, Sigmund. *O infamiliar/Das unheimliche*. Seguido de “O homem de areia”, de E.T.A Hoffmann. (Obras incompletas de Sigmund Freud) Edição Bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

⁷²⁰ Como demonstra Peter Sloterdijk em seu best-seller alemão *Crítica da razão cínica*, o característico da ideologia atual é saber-se parte do problema, e cinicamente jogar com essa falsa crítica para aumento de poder próprio. Um poder que em seu fundamento é sem “sujeito”, apenas poder pelo poder, aumento e diminuição, tal qual a técnica. Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. Trad. Marco Casanova. São Paulo. Estação Liberdade, 2012.

não. Não há muito o que fazer. São poucas marcações. As músicas são numeradas, não intituladas. *É possível ouvi-las em qualquer ordem. O objetivo é se perder.* (FISHER, 2022, p. 141) Grifos e negrito nossos

A sensação de estarmos perdidos num mundo totalmente dominado pela técnica, onde somos apenas mais uma peça do jogo da mobilização total, é comum. Não vemos horizonte de futuro, qualquer novidade é rapidamente varrida para uma maquinação de um grande algoritmo que nos controla – *é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim da técnica*. Em suma, a técnica parece tirar toda a nossa potência, toda possibilidade futura é subjugada em nome de uma efetividade presente, não podemos sair de nosso presente-passado. Em meio essa sensação de impotência, nos acostumamos com ela, familiarizados, convivemos com ela, alienados, nos perdemos nela – e este não é o objetivo? – e nos contentamos com nossas memórias passadas, de um passado glorioso que nem sabemos se realmente foi. Assim, somos incapacitados de darmos chance ao esquecimento, pois mesmo se assim quisermos, o grande algoritmo não esquece, e quem pode contra a técnica?. Somos cada vez mais distanciados da estranheza do *Erignis*, da possibilidade do novo, do outro, agimos querendo ou não em nome de um processo que não sabemos de onde vem nem para onde vai, e que tampouco temos controle – e quem teria o controle? Esse parece ser um falso problema qual sempre retornamos - como diz Fisher: “*Quem está editando o filme e por que todos os cortes? Até agora, poucos refrões assombrosos persistem no fundo de sua mente e lhe separam do deserto do real.*” (FISHER, 2022, p. 141 Grifos nossos) Esta amnésia peculiar, onde estamos presos a memórias do passado, afinal *toda novidade já foi – já aparece com status de velha* – e nenhuma memória recente tem valor nem força suficiente para ser retida, que acabam se perdendo e se confundindo com memórias passadas, mas memórias essas que mesmo estranhas nos dão conforto, na aparência de estarmos em casa (*heimlich*), seguros. Não seria esse o principal sintoma e condição da pós-modernidade técnica?

Não vamos imaginar que esta condição aflige apenas alguns desafortunados. *Na verdade, a amnésia anterógrada teoricamente pura não é a condição pós-moderna por excelência? O presente — falido, desolado, está constantemente se apagando, deixando poucos rastros. As coisas chamam sua atenção por um período, mas você não se lembra delas por muito tempo. Mas as velhas memórias persistem, intactas... Celebradas constantemente... Eu amo 1923...* (FISHER, 2022, p. 142) Grifos e negrito nossos

Pode-se ver analogamente, na construção desta obra de arte sonora, não apenas o que viemos fazendo durante todo o texto mediante a confrontação entre a temporalidade de tipo hegeliano com a heideggeriana, mas também o próprio germe da filosofia do futuro que

Heidegger visa preparar. Presos nesse ambiente incomodo, onde nosso único refúgio é uma nostalgia falsa que pode nos confortar como se estivéssemos em casa, ao mesmo tempo percebe-se que algo está estranhamente fora de lugar. Sabemos que o mundo atual “nada quer saber do nada [...] se ocupa unicamente do ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 116) e nesta ocupação obsessiva com o ente, onde “a referência ao mundo é o próprio ente – *e nada mais*” (HEIDEGGER, 2008, p. 115 Grifos nossos) o próprio nada parece residir justamente nesta excessiva familiaridade com o ente, prestes a surgir enquanto acontecimento. Recordamos as sábias palavras de Hölderlin: “mas onde está o perigo, cresce também a salvação” (HÖLDERLIN, 2020, p.350).⁷²¹ A questão é, não é justamente o fato de estarmos perdidos e totalmente alienados no ente, onde toda relação misteriosa e “mágica” com as coisas se deteriora num desencantamento controlador, que é excessivamente estranho? E não é justamente o fato de sentirmos e sabermos que tal desencantamento do mundo presente é falso, ideológico, que nos refugiamos na nostalgia do passado, mesmo que tal passado também pareça falso? Não será esse refúgio o que nos afasta do *deserto do real*, como fala Fisher, ou da inefabilidade do seer? E continuamos assim, nos furtando do futuro e residindo no passado. E para um mundo onde o futuro está totalmente velado - e é mais fácil pensar no fim deste mundo que no fim de nossa situação, de nossa época – não é desta forma (negativa) que relação com ele pode ser estabelecida?⁷²²

Talvez, temos que abandonar o apego ao passado e se abrir para o esquecimento, para o abandono do seer enquanto “relação negativa” com o futuro, para que o futuro possa surgir. Como nos diz Heidegger, a nossa indigência atual é justamente que não temos indigência: “Nossa indigência – ela tem raízes tão profundas que não se mostra como indigência alguma para ninguém. *A ausência de indigência é o caráter mais agudo dessa indigência única*, que vem se preparando há muito tempo na história. (...) Já designamos a indigência com um nome: *o abandono do ser*.” (HEIDEGGER, 2017, p. 261 Grifos nossos) Enquanto o instante

⁷²¹ No original: “Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.”

⁷²² Como vimos, uma tese entre os hegelianos sobre o motivo de Hegel não falar do futuro, é que justamente o não falar seria a melhor forma de fazer jus ao futuro enquanto incerto e aberto. Isto não é a relação negativa com o futuro que estamos falando aqui - no fundo, como vimos, em Hegel não há relação alguma com o futuro, o que o aproxima da ambiência do álbum que comenta Fisher, preso no passado-presente do “já” absoluto - estamos falando da “relação negativa heideggeriana” que estabelece um vínculo com o velamento do futuro, que embora se mantenha velado, seja um dado positivo da temporalidade – assim como o esquecimento, o retraimento do ser, são um dado positivo do fenômeno. Podemos simplificar em duas proposições essa diferença: para Hegel “o futuro não é relacionável”, para Heidegger, o futuro no mundo da técnica “é um não relacionável.” Esta afirmação antes da negação estabelece o futuro como algo relacionável enquanto ausente - velado, retraído e esquecido – a partir do qual se pode se abrir para o acontecimento. Se essa relação é negativa ou não, fica aberto em debate, mas com certeza ela não é negativa no sentido hegeliano - ela segue do debate levantado na tese sobre a origem da negatividade, o nada ser anterior ao não.

do apelo do seer não nos toca, ficamos presos nessa temporalidade fantasmática, perdidos e sem rumo no meio deste grande algoritmo que a tudo puxa para seu controle, e nos perguntamos se as memórias são nossas, ou se nós somos elas - talvez nós mesmos não passamos de memórias e fantasmas deste grande protagonista, o Espírito Absoluto. Fisher levanta esta questão: “Nós realmente temos mais substância do que os fantasmas que aplaudimos sem parar?” (FISHER, 2022, p. 142) Mas existem aqueles que não se furtam ao deserto do real - ao ser-para-a-morte - como nos avisa Nietzsche, o deserto cresce: “O deserto cresce: ai daquele que abriga em si desertos! / Pedra range na pedra, o deserto engole e estrangula. / A imensa morte observa, parda e incandescente e mastiga — seu mastigar é sua vida... / Não esqueças, ó homem totalmente curtido pela volúpia: tu és: pedra, o deserto, és a morte... (NIETZSCHE, 2016, p. 99) Para estes, o texto de Fisher, estranhamente depois de todo tom trágico termina com o que podemos interpretar como um imperativo heideggeriano, para aqueles que mesmo diante deste turbilhão pós-moderno, arriscam-se no salto para o pensamento do esquecimento do seer, para estes que sabem que existir é perigoso, pois o conforto e a familiaridade são uma ilusão, é preciso ter cuidado: “O passado não pode ser esquecido, o presente não pode ser lembrado. *Se cuide. Há um deserto lá fora...*” (FISHER, 2022, p. 142 Grifos e negritos nossos)⁷²³

⁷²³ Na edição Brasileira do texto o tradutor traz em nota de rodapé o original em inglês, pois se perde na tradução justamente o jogo de palavras do nome da banda *The caretaker*, com o imperativo final, *take care*, que aqui fazemos ressoar com o cuidado enquanto sentido do existir, no sentido heideggeriano: “do we really have more substance than the ghosts we endlessly applaud? The past cannot be forgotten, the present cannot be remembered. *Take care, there is a desert out there.*” (FISHER, 2022, p. 142)

Referências bibliográficas:

Obras de Heidegger no original:

HEIDEGGER, Martin. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. In: *Gesamtausgabe* 28. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 1997.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie*. In: *Gesamtausgabe* 58. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 1993.

_____. *Hegel*. In: *Gesamtausgabe* 68. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Heidegger-Jahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I Dokumente*. Freinug/München: Verlag Karl Alber, 2010

_____. *Identität und Differenz*. In: *Gesamtausgabe* 11. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 2006.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: *Gesamtausgabe* 26. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesamtausgabe* 32. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 1980.

_____. *Seminare*. In: *Gesamtausgabe* 15. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 2005.

_____. *Seminare: Hegel—Schelling*. Edited by Peter Trawny. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.

_____. *Vorträge, Teil 1: 1915 bis 1952*. In: *Gesamtausgabe* 80.1. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 2016.

_____. *Zur Sache des Denkens*. In: *Gesamtausgabe* 14. Frankfurt: Viktorio Klostermann, 2007.

Obras de Heidegger em português:

HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. In: *Identidade e Diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 24-50.

_____. *A essência da liberdade humana: Introdução à filosofia*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2012c.

_____. *A essência do fundamento*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 134 - 188.

_____. *A época das imagens de mundo*. In: *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014b. p. 95 - 138.

_____. *A origem da obra de Arte*. In: *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014b. p.5- 95.

_____. *A questão da técnica*. In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 11 - 38.

_____. *As questões fundamentais da filosofia: problemas seletos da "lógica"*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *A tese de Kant sobre o ser*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 454 - 487.

_____. *Carta Sobre o Humanismo*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 326 - 376.

_____. *Construir, habitar, pensar*. In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b. p. 11 - 38.

_____. *Contribuições a Filosofia: Do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2015.

_____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

_____. *Hegel e os Gregos*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 436 - 453.

_____. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução de Alexandre Franco de Sá e Marco Antonio Casanova. Via Verita, Rio de Janeiro, 2019.

_____. *Meu caminho para a fenomenologia*. In: *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 75 - 93.

_____. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *O conceito de experiência em Hegel*. In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014b. p. 139-240.

_____. *O conceito de Tempo*. CADERNOS OE TRADUÇÃO, n. 2, OF/USP, 1997. p. 6 - 39.

_____. *O dito de Anaximandro*. In: *Caminhos da Floresta*. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014b. p. 369 - 440.

_____. *O princípio do fundamento*. Instituto Piaget, Lisboa, 2000.

_____. *O que quer dizer pensar?*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b. p. 111 - 124.

_____. *O que é a metafísica?*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 113 - 133.

_____. *O que é uma coisa?*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 2018c.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. De Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Parmênides*. Tradução de Sergio Mário Wrublevski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b.

_____. *Posfácio a “O que é metafísica?”*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 315 - 325.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas. Unicamp. 2014.

_____. *Ser e Verdade: A questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed, - Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Sobre a questão do ser*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 396 - 435.

_____. *Tempo e ser*. In: *Conferências e escritos filosóficos – Os pensadores*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. p. 249 - 301.

Obras de outros autores:

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. 1ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *A aventura*. Tradução e notas de Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2018.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *A potência do pensamento*. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte. Autêntica, 2015.

_____. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte. Autêntica, 2016.

AMOROSO, Leonardo. *Da Kant a Heidegger Saggi di estetica*. Pisa: EDIZIONI ETS, 2017.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale. 2 volume. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

BARBOSA, Jair. *Polaridade, alma cósmica, graus de desenvolvimento da natureza: O nascimento da Naturphilosophie de Schelling*. In: Discurso (32), 2001. p. 249 - 287.

BARROSO, Gabriel Lago. *Origem fenomenológica e degeneração ontológica*. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*. v.7, n.2. 2018. p. 155 - 171.

BECKENKAMP, Joãozinho. *A transformação da metafísica em lógica no idealismo alemão*. In: *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2019.

BÍBLIA. *Sobre a morte de João Batista; O milagre da multiplicação dos pães e dos peixes; Jesus caminha sobre as águas; Jesus cura doentes em Genesaré*. Trad. Federico Lourenço. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BLANC, Mafalda Faria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1984.

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

BORDIGNON, Michela. *Ai limiti della verita: Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa: EDIZIONI ETS, 2015.

_____. *LÓGICA FORMAL, TRANSCENDENTAL E ESPECULATIVA*. In: *Revista Filosófica de Coimbra* — nº 52 p. 311-338.

CARR, David. *Heidegger on Kant on Transcendence*. In: *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 28 - 42.

CASANOVA, Marco Antonio. *Linguagem Cotidiana e Competência Existencial*. Disponível em: *Natureza Humana*. v. 8, n. 1. p.35 – 85. 2006.

_____. *Mundo e historicidade, leituras fenomenológicas de Ser e tempo. Volume 2: Tempo e historicidade*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2020.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *The ekstatico-horizonal constitution of temporality*. In: MACAAN, Christopher (Org.). *Martin Heidegger: Critical assessments. Vol 1: Philosophy*. London: Routledge, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza. São Paulo, Perspectiva, 2006.

_____. *A Estrutura, o Signo e o Jogo no discurso das Ciências Humanas*. In: *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza. São Paulo, Perspectiva, 2006.

DIOGO, Ferrer. *Hegel e a transformação da lógica em metafísica*. In: *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2019.

DUARTE, Irene Borges. *O caminho e a conversa. Heidegger auto-interpretativo*. In: *Phainomenon*, 31, 2021. p. 17 - 40.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução: Grupo de estudos espinosanos; coordenação: Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP, 2015.

FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina-da-ciência de 1974 e outros escritos - Os pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ªed. São Paulo: Nova Cultural. 1992.

_____. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner, 2014.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FISHER, Mark. *Notas para Theoretically pure anterograde amnesia, do The caretaker*. In: *Fantasmata da minha vida: escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos*. Tradução Guilherme Ziggy. — São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2022.

_____. *Realismo capitalista; é mais fácil imaginar o fim do mundo de que o fim do capitalismo?*. Tradução Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira. [coordenação Manuela Beloni, Caué Amen] - 1 ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FREUD, Sigmund. *O infamiliar/Das unheimliche. Seguido de “O homem de areia”, de E.T.A Hoffmann*. (Obras incompletas de Sigmund Freud) Edição Bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj. *Mitologia, loucura e riso*. Trad. Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GASPAR, Francisco Prata. *A distância do olhar: Síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

_____. *Da gênese do sensível a partir do inteligível*. Tópicos, Revista de Filosofia 54. 2018. p. 85 - 116.

GONÇALVES, Marcia C. F. *Schelling: Filósofo da natureza ou cientista da imanência?* In: *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte; Editora UFMG, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. 1ª ed. Petrópolis. RJ, Vozes, 2016.

_____. *Ciência da Lógica: 2. A doutrina da essência*. 1ª ed. Petrópolis. RJ, Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica: 3. A doutrina do conceito*. 1ª ed. Petrópolis. RJ, Vozes, 2018.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. II – A Filosofia da Natureza*. Trad. Pe. José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 2016b.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. III – A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Menezes. 9 ed. Petrópolis. RJ, Vozes, 2014.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas: Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HEINE, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/heine/religion/religion.html>.

HENRICH, Dieter. *On the Unity of Subjectivity*. Tradução de Gunter Zoller In: *The Unity of Reason*. London: Harvard University Press, 1994. p. 17 - 54.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentário de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Samtliche Gedichte und Hyperion*. Berlim: Insel Verlag, 2020.

HUSSERL, Edmund, *Fenomenologia e Antropologia*, «Revista de Filosofia Aurora», Curitiba, v. 31, n. 53, 2019. p. 639 - 667.

_____. *Investigações Lógicas volume 1*, Forense, Rio de Janeiro, 2014.

_____. *Investigações Lógicas volume 2*, Forense, Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Meditações Cartesianas. e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Silvio Rosa Filho; prefácio Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

IMDAHL, Georg. “*Formale Anzeige*” bei Heidegger. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Hamburg, v. 37, p. 306 - 332, 1994.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Monique Hulstuf. Petrópolis: Vozes, 2016b.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Declaração sobre a doutrina da ciência de Fichte*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã 2*, P. 57 - 60, 1997.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KERNEY, Richard. *Heidegger, the possible and God*. In: *MACAAN, Christopher (Org.). Martin Heidegger: Critical assessments. Vol 4: Reverberations*. London: Routledge, 1992. p. 299-324.

KERVÉGAN, Jean-François. *Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?*. In: *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(4), 187-202.

KIERKEGAARD. Soren Aabye. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

LABARTHE, Philippe Lacoue, *A Imitação dos Modernos. Ensaios Sobre Arte e Filosofia*. São Paulo:Paz e Terra, 2000.

LAFONT, Cristina, *Heidegger and the Synthetic A Priori*. In: *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 104 - 118.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia e outros textos*. Tradução de Fernando Luiz Barreto. São Paulo: Editora Hedra, 2009.

_____. *Discurso de Metafísica*. Tradução de Gil Pinheiro. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias: G. W. Leibniz: Traduções Inéditas e Estudos*. Curitiba: Kotter Editorial, 2022.

LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MAIMON, Salomon. *Essay on transcendental philosophy*. Translated by Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz. London: Continuum Press. 2010.

MALABOU, Catherine. *Négativité dialectique et douleur transcendante: La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe*. In: Archives de Philosophie, Vol. 66, No. 2, Parcours de Hegel (ÉTÉ 2003), pp. 265-278.

_____. *Who is afraid of Hegelian wolves?*. In: Deleuze: A critical reader. New Jersey, Wiley-Blackwell: 1996. p. 114 - 139.

MALPAS, Jeff. *From the transcendental to the 'topological': Heidegger on ground, unity and limit*. In: *From Kant to Davidson. Philosophy and the Idea of the Transcendental*. New York: Routledge, p. 75-99.

_____. *Heidegger's topology of being*. In: *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 119 - 134.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo Cesar de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NOGUEIRA, Thiago. *A impossibilidade da produção do sublime pelo gênio em Kant*. Revista *Sofia*, v. 11, n. 1, 50–66. 2022.

_____. *O humanismo como império da técnica sobre o ser: a relação entre humanismo e técnica em Martin Heidegger*. Dissertação – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019. Disponível em: https://pergamum-biblioteca.pucpr.br/acervo/357008?_ga=2.40885094.513854109.1684736807-1119102518.1646821711. Acessado em: 22/01/2023 às 03:30.

ORSINI, Federico. *O PROJETO HEGELIANO DE UMA FILOSOFIA LIVRE DE PRESSUPOSIÇÕES*. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, n° 138, Setembro/Dezembro/2017, p. 521 – 538.

OVEREGNET, Einar. *The presence of Husserl's theory of wholes and parts in Heidegger's phenomenology*. In: *Research in Phenomenology*, v. 26, p. 171-197.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários de Jose Trindade Santos. 3ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *Menôn*. Trad: Maura Iglésias. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. 1 ed. Coimbra: Editora Cehc. 2011.

PÖGGELER, Otto. *A via de pensamento de Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Sein als Ereignis*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 13, H. 4 1959, pp. 597 - 632.

PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte; Editora UFMG, 2005.

REINHOLD, Karl Leonhard. *Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa*. Revista Analytica, volume 13, número 1, 2009.

REIS, Róbson Ramos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Veritá, 2014.

_____. *Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação*. *Natureza Humana*, v. 13(1), 2011. p. 117 - 133.

RESENDE, Jose. *Em Busca de uma Teoria do Sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC - Editora da PUCSP, 2013

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003.

SÁ, Alexandre Franco de. *A Política sobre a Linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Niilismo*. Revista Portuguesa de Filosofia. Vol. 59, fasc. 4, Braga, 2003.

_____. *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da ontologia fundamental*. In: *I Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, 2003, Covilhã. *A Fenomenologia Hoje*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002. p. 73 - 86.

SAFATLE, Vladimir. *O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo*. *Kriterion*, v. 49, p. 30 - 57, 2008.

SENA, Sandro Márcio Moura de. *Jogue a escada fora: fenomenologia como terapêutica*. *Natureza Humana*, v. 14, n. 2, p. 37 - 73, 2012.

SCHELLING, F.W.J. *Exposição do meu sistema da filosofia*. Introdução, tradução e notas de Luis Felipe Garcia. São Paulo: Editora Clandestina, 2020.

_____. *Obras escolhidas – Os pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ªed. São Paulo: Nova Cultural. 1991.

_____. *Sobre a forma da filosofia e sobre o eu*. Tradução e comentário de Caio Heleno da Costa Pereira. 1ªed. São Paulo: Iluminuras, 2021.

SHEROVER, Charles M. *Heidegger, Kant, & time*. Bloomington and London: Indiana University Press. 1972.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. Trad. Marco Casanova. São Paulo. Estação Liberdade, 2012.

VALENTIM, Marco Antonio. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia*. «O que nos faz pensar», Rio de Janeiro, v. 18, n. 25, 2009. p. 213 - 238.

VERRA, Valerio. *Storia e memoria in Hegel*. In: *Su Hegel*. Bologna: Il Mulino, 2007. p. 5 - 30.

VITIELLO, Vincenzo. *Dialletica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*. Napoli: Guida editori, 1979.

VOLPI, Franco. *Heidegger, o problema da intraduzibilidade e a romanidade filosófica*. In: *Heidegger, Linguagem e Tradução*. Lisboa: Editora Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.

ZIZEK, Slavoj. *Is Hegel Dead—Or Are We Dead in the Eyes of Hegel? A Hegelian View of the Present Age*. Disponível em: <https://youtu.be/rHP1OwivAL0?si=1FqZLLIwwyH9xsjZ>

_____. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad: Rogério Betonni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *The Spirit of Distrust*. In: ZIZEK, RUDA, HAMZA, *Reading Hegel*. Cambridge: Polity Press, 2022.

_____. *The Ticklish Subject*. 2 ed. London: Verso, 2009.

APÊNDICE – Tradução de *Hegel e o problema da metafísica* (GA80.1)

Introdução a palestra sobre Hegel em Haia¹

24 de março de 1930

Hegel e o problema da metafísica

A situação atual de nossa filosofia se deixa apresentar de diferentes maneiras – dependendo do que é essencial para nós, ou seja, do que é decisivo para o futuro.

Apenas quando estamos nessa (futura) fabricação essencial do presente, ganhamos uma vivaz representação do presente

Uma das principais características da filosofia dos últimos cinquenta anos reside no seu apoio à um pensamento do passado. Então, ouve uma certa renovação da filosofia por meio de um retorno a Kant, [através do] Neokantismo, em diferentes direções e escolas. [Através disso, vem essencialmente a] questão pelo conhecimento e a teoria da ciência.

Aqui não central. Que, o que na virada do século, não como uma renovação histórica nua, mas como o crescimento da própria situação intelectual.

Interpretação cultural e estudos humanos.

Necessariamente teve uma extensão do horizonte, uma amplificação da maneira de pôr o problema. Nada [era] mais adequado para isso do que continuar no caminho de Kant, via Fichte, até Hegel.

O neokantismo foi substituído através de um neohegelianismo, que, da mesma forma, ocorre já em diferentes modos de jogo. Uma tomada de posição perante – Hegel – torna-se necessária para uma confrontação com Hegel.

Confrontação – Luta.

Decisivas confrontações – questionam questões decisivas, que é o meio e a raiz de toda filosofia. A metafísica de Hegel não é qualquer metafísica, mas é sua conclusão. Portanto a confrontação com ele torna-se fundamentalmente uma confrontação com toda filosofia ocidental.

¹ [Disponível apenas como cópia digitada (1 página), o manuscrito está disponível.]

Hegel e o problema da metafísica²

Todo adentrar essencial em outros filósofos – seja contemporâneo ou anterior – é uma confrontação. Mas uma confrontação não é nunca uma disputa ou polemica, mas luta, isso é, uma defesa dos dois pelas mesmas questões. Quanto mais enraizada, e por isso simples, é a questão perguntada, mais essencial torna-se a luta. Como essa questão está enraizada em nós, posta no próprio fundamento da existência do questionador e nesse fundamento penetram-se novamente. A essencial confrontação filosófica não é nenhum interesse em erudição, mas sempre a mais íntima necessidade da existência humana.

Na nossa confrontação com Hegel chegaremos na metafísica. (Nós questionaremos com *Hegel aquela questão fundamental* da filosofia, que, quando realmente colocada, a metafísica deixa-se problematizar, isto é, a *filosofia no seu todo se transforma*. Mas a confrontação com a metafísica de Hegel não é arbitrária, essa metafísica não é qualquer uma, mas a conclusão da metafísica ocidental.³) Nós questionaremos com Hegel a questão fundamental que, quando surgiu pela primeira vez na filosofia ocidental, foi empurrada para uma determinado via e forçada a uma determinada moldura.. Esse tipo de tratamento das questões fundamentais é conhecido sobre o nome >Metafísica< como disciplina de filosofia escolar e membro do sistema filosófico. Pela nossa confrontação com Hegel não alcançaremos a metafísica como uma matéria ou membro de um sistema, mas a semelhante, fundamental, mas não necessária, questão fundamental – o problema da metafísica.

Colocaremos a metafísica de Hegel diante dessa questão fundamental. Essa metafísica não é uma entre outras, mas a conclusão da metafísica ocidental. A confrontação com ela nos proporciona, assim, a compreensão mais nítida possível do antagonismo, e com isso, a vivacidade e essencialidade da luta.

Essa confrontação com Hegel vai indiretamente *contra todo* tipo de Hegelianismo, e assim deve ser, pois todo filósofo na sua essência é sufocado e tornado impotente *através disso* que – de qualquer jeito - dele renova-se.

Mas a questão fundamental, que forçadamente fazemos Hegel questionar conosco, não devemos forçá-la a ele. Ela deve desdobrar-se como a questão mais urgente de *sua* metafísica,

² Palestra proferida na Sociedade científica de Amsterdã em 22 de março de 1950.

Hegel e a questão fundamental da metafísica, que deixou a metafísica como tal tornar-se um problema fundamental, ou seja, transformando a filosofia como um todo.

³ [Texto entre colchete adicionado ao lado da folha.]

como a questão, que certamente na metafísica de Hegel e, com isso, em toda metafísica antes dele permanece inquestionada.

Assim, é necessário primeiro tornar visível o caráter fundamental da metafísica de Hegel. A confrontação vem assim a andar. Ela passa por um total de três etapas, que nós indicaremos através dos seguintes títulos:

- I. O caráter fundamental da metafísica hegeliana.⁴
- II. A ausência da *questão fundamental* da metafísica na metafísica de Hegel.
- III. O questionamento real da questão fundamental de toda filosofia.

I. O caráter fundamental da metafísica hegeliana

Nós anteciparemos o caráter fundamental da metafísica hegeliana pela tese: *A metafísica de Hegel é lógica⁵ e como lógica conclui a metafísica ocidental*. Essa tese deverá ser fundamentada através da resposta a duas questões nela resolvidas:

1. De que forma a lógica é para Hegel metafísica?
2. De que forma a metafísica de Hegel como tal se torna lógica para completar a metafísica ocidental?

Ad1. [De que forma a lógica é para Hegel metafísica?]

O próprio Hegel em sua maior obra filosófica, em todo seu desenvolvimento interno que, por sua vez, traz o desdobramento de todo o seu sistema, determina e dá como título: *Ciência da Lógica*. E ele diz no prefácio a sua primeira edição: “a ciência da lógica que constitui a própria metafísica ou a filosofia especulativa pura, se viu até o momento como ainda muito negligenciada.” (Lasson⁶ S. 5) Mas com tais declarações ganhamos pouco no entendimento da metafísica hegeliana como lógica; fundamentalmente não alcançamos nada e, quando muito, entramos em uma má compreensão se por lógica compreendemos a usual disciplina escolar, cujo conteúdo “legado por uma longa tradição, mas que nela se dilui e perdeu ainda mais peso” (Ib. S. 4). Pelo título “Lógica” não devemos pensar na disciplina

⁴ [Taquigrafia:] Peculiaridade fixa.

⁵ Melhor: *Teo-lógica* - cf semestre de inverno 30/31 [Martin Heidegger, *Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Freiburg palestra semestre de inverno 1930/31. Hg.por Ingrid Gorland. edição completa Kd. 32. Frankfurt a. M.: Klostermann 1980; 1988; 1997, esp. p. 140ss.; cf. também Suplemento No. 3, p. 322 e segs.].

⁶ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Conhecimento de Lógica*. Ilg. por Georgelago. Primeira parte. (Todas as obras. Editado por Georg Lasson. Vol. 111.) (The Philosophical Library, Vol. 56.) Leipzig: Meiner 1925 (cópia pessoal de Heidegger), Prefácio à primeira edição (Nuremberg, 22 de março de 1812).]

escolar tradicional. Essa lógica tradicional está desaparecendo, ao mesmo tempo que ela adota como uma ciência um ponto de vista mais elevado e adquire “uma figura totalmente alterada.” (Ib. Introdução S.24) Somente com a compreensão do novo conceito de lógica nós compreenderemos, de que forma ela é a própria metafísica. Nós captaremos seguramente novo conceito da lógica como metafísica, se nós adentrarmos a própria obra de Hegel e trazê-la a luz. Mas um tal empreendimento não é possível em uma conferência, não só porque a obra é extensa e dificilmente detalhada, mas porque esta Ciência da Lógica inerentemente não se expõe, mas apenas deixa-se entender. Como devemos ajudar-nos? De modo que nós de toda maneira tentemos adentrar na obra, isso é, realmente começar com o início dessa lógica. Dessa forma, nos salta aos olhos sua peculiaridade com suficiente clareza.

Antes disso, é importante nós relembrarmos o conceito tradicional de lógica. Para isso, podemos dar as definições de Kant e Chr. Wolf dessa disciplina filosófica. Kant diz no seu manual das aulas de lógica, introdução I: “Lógica nomeamos a ciência das leis necessárias do entendimento e da razão [juízos, conceitos, conclusões] ou, que é a mesma coisa, da mera forma de pensar.”⁷⁸

Para Wolf: “Ea philosophiae pars, quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, Logica dicitur. (scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate.)” (Logica. Discursus praeliminaris de philosophia in genere.⁹ § 61)

O objeto da lógica em sentido tradicional é a mera forma do pensamento – o esqueleto dos modos de pensar – independentemente do que está sendo pensado, [que] o que é pensado e reconhecido sempre é de algum modo um ente. O ente como aquilo, sobre o que nós a cada vez pensamos, está fundamentalmente e para sempre excluído da lógica.

Com que começa a lógica de Hegel essa discussão temática? “O ser é o imediato indeterminado”.¹⁰ O ser é tema, conseqüentemente com o nada e o devir. Nada sobre o pensamento trata essa lógica, mas do ser. Mas o ser é tema da metafísica. Com o começo da lógica já estamos na metafísica.

Mas o próprio Hegel disse explicitamente na introdução de sua obra, o “objeto” é o pensamento, de modo mais determinado, o pensamento conceituante.”. Porque então, essa

⁷ [Lógica de Emmanuel Kant. Hin Manual para Palestras. (Ed. por Gottlob Benjamin Jaesche). In: Os escritos coletados de Kant. Publicado pela Real Academia Prussiana de Ciências. Vol. IX. Berlim e Leipzig: de Gruyter 1925, pp. 1-150; aqui p. 13.]

⁸ Kant, por outro lado, o pioneiro para a nova lógica.

⁹ [Reimpressão da 3ª edição Frankfurt e Leipzig 1740 em: Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (Pars I) (Obras completas. Ed. e ed. por Jean Lcole (entre outros). II. Departamento: Escritas Latinas. Vol. 1.1). Hildesheim/Zurique/Nova York: Olms 1983.]

¹⁰ [Hegel, *Ciência da lógica*. Primeira parte, a.a.O., p. 66 (Começo do primeiro livro. Primeira seção: Determinidade (Qualidade)).]

temática do ser, do nada, do ser-aí e[?] da existência? Nós compreenderemos, quando observarmos o que significa, que Hegel tome como tema da lógica, “de modo mais determinado”, como “o pensamento conceituante”.

O pensamento como conceituador, ou seja, com vista ao conceituar, mas não este ou aquele conceituar, mas o conceituar da coisa, o ente como tal; o pensar conceituador¹¹, não a mera opinião. O conceito da coisa, esta, que o conceito da coisa pensa, isso é para Hegel a Coisa [*Sache*], essa expressão no sentido do latim correspondente – *res*; a realidade da coisa, que a metafísica tradicional também denomina essência, essencialidade. Por isso, pode Hegel no prefácio ([Cf. *ibid.*] S. 7¹²) da lógica diz: “A essencialidade pura é o conteúdo da lógica”. A realidade (*Realitet*) da coisa – a Coisa em si e para si – a coisidade dos entes – ou seja, “o logos, a razão do que é”.¹³ Contanto que um pedaço da lógica não tenha o pensamento conceituante como tema, Hegel diz: “o logos é o que menos deve ser deixado de fora da ciência da lógica” ([*ib.*] Prefácio, S. 19¹⁴) Lógica como ciência do logos é a ciência da essencialidade disso que é: metafísica: como sistema da razão pura como tal. O logos é o tema, ou como Hegel diz, o elemento, no qual a lógica se move. E a totalidade da essência da razão traz a lógica ao desdobramento de sua apresentação. Em que consiste a essência do Logos? Como resposta dessa questão compreenderemos primeiro a lógica como metafísica e compreenderemos também completamente, o que Hegel diz, quando ele fala que o seu tema é o pensamento conceituante.

A essência da razão¹⁵, que, o que ela é, sua verdade, é *espírito*. E o que é a essência, a natureza do espírito?¹⁶ “O ponto mais importante para a natureza do espírito é a relação não apenas do que ele é em si, com o que ele é efetivamente, mas sim de como ele se sabe; esse saber de si é porque ele é essencialmente consciência determinação fundamental de sua efetividade.”¹⁷ ([*Ib.*] Prefácio, [S.] 16)¹⁸ O espírito é o saber de si – e nesse saber de si sabe-se

¹¹ [Traço de:] Conceituando [para baixo:] aquele, que pensou o conceito da coisa

¹² [Hegel, Ciência da lógica. Primeira parte, Prefácio a primeira edição (1812) (resumindo: prefácio1).]

¹³ [Hegel, Ciência da lógica. Primeira parte, a.a.O., Prefácio a segunda edição (Berlin, o 7 de novembro 1831), p.19 (ênfase de Heidegger).]

¹⁴ [Prefácio a segunda edição (1831) (resumindo: prefácio 2).]

¹⁵ [Hífen com caneta vermelha:] A essência da razão [para cima:] em que consiste a essência do Logos?

¹⁶ [Seta com caneta vermelha:] Essência... do espírito [para complementar a página certa:]

A consciência [tem] para a diferença com o objeto três estágios:

1. Consciência em geral – direta e imediata sobre o ente subsistente I em si ser
2. Autoconsciência – Reflexão em si mesma I para si essência
3. Razão – Unificação de consciência e autoconsciência; nem consciência nem auto consciência, mas ambas I em e para si conceito

¹⁷ Omissão da ênfase do original e da própria ênfase de autoconhecimento de Heidegger

ele como a relação do saber (*Wissenden*) contra (*gegen*) o sabido (*Gewußte*); ele sabe-se nessa oposição da consciência. Nesse saber de si tem ele a oposição em si, *retornando na unidade de sua ipseidade (Selbsheit)*. A oposição do sujeito com o objeto é no espírito suprasumida, ou seja, removida, nele elevada (*hinaufgehoben*) e lá mantida. O espírito não é esse sujeito que corresponde ao objeto, nem o objeto, mas tanto um como outro; ele é ambos, porque ele é a unidade de ambos, a unidade, que na oposição do sujeito com o objeto possibilita sua união.¹⁹

O espírito suprasumiu em si a relatividade da oposição do sujeito com o objeto, não mais relativa, não mais como algo relacionado, mas ao mesmo tempo possibilitando a relatividade, ele é o *absoluto*.²⁰ Ele é o absoluto, pois o único interesse próprio da razão é: Suprasumir os opostos. Mas disso não podemos dizer, que a razão é contra a oposição como tal, isso é um “fator da vida” (consciência), mas o que a razão é contra e o que ela se esforça para eliminar constantemente, é a fixação absoluta da oposição; a permanência na mera consciência dos opostos ou em um de seus membros – seja o sujeito ou objeto.

O espírito como saber de si é a essência da razão, este em sua essência o absoluto. Lógica como ciência do λόγος [é] a ciência do absoluto. Como tal, a ciência deve ela mesma ser absoluta; ou seja, a lógica não é a ciência sobre a razão que fica fora da razão; mas porque a razão é o saber de si absoluto do espírito, a lógica não é outra coisa que o eterno devir desse saber de si. Esse simples conceituar é o trazer de si mesmo à si mesmo e por si mesmo manter-se, que não perde a si, e não é vinculado ao estranho (*Fremdes*). Conceituar a si é *liberdade*. Ela é a própria essência lógica do conceito. Lógica como ciência do pensamento conceituante deve ter vistas a compreender essa essência do conceito. Nessa lógica o conceito dos conceitos é um outro – elevado – o supremo, pois equivale a consciência de si absoluta.

De que forma é, então, essa lógica uma ciência do λόγος como ciência do absoluto, metafísica? ou seja, conhecimento dos entes – efetivamente – como tais na sua totalidade essencial?

¹⁸ Cf. Semestre de verão 29. p.79. Sobre o conceito da consciência e seus três estágios. [Martin Heidegger, O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e o problema filosófico do presente. Aulas em Friburg semestre de verão de 1929. Hg. von Claudius Strube Obras completas Volume 28, Frankfurt Klostermann 1997, p.218]

¹⁹ Espírito – A possibilidade de sua unidade – como o possibilitador – como o próprio conceito.

²⁰ Conceito do absoluto* de todo determinado e claro!

Espírito absoluto* - Razão como suprasunção* dos opostos

Suprasunção: Remover – Perder – Deixar como está – Supressão (wegheben)

Elevar – Suprasumir-a-si (heraufheben) – Elevar ao mais alto I Unidade

Conservar – Suprasumir – Guardar

Então Espírito (III) – Conservado em si – Suprasumido – 1 e 2 – I portanto tripartite.

* [Em caneta vermelha:] Absoluto [para:] Espírito absoluto [e para:] Suprasunção.

Lógica é a ciência absoluta do absoluto – a suprassunção e unidade dos opostos - da oposição fundamental entre sujeito e objeto. Então, como casar/rimar (*reimt sich*) com isso, junto com o fato de que Hegel tenha dividido toda obra de sua lógica em duas partes: a lógica objetiva e a lógica subjetiva. Não se torna, então, a oposição, que deve ser levada ao desaparecimento, autofixada e imortalizada na própria estrutura da lógica?²¹

O pensar nessa divisão como duas partes, leva ao insight (*Einsicht*), que a lógica deve ser dividida em três partes de acordo com seu conteúdo material (*Sachgehalt*): que de acordo com o título “lógica subjetiva”, subjetivo e sujeito são compreendidos no sentido do conceito de espírito, que como auto saber de si (*Sichselbwissen*) da essência do absoluto, realiza (*ausmacht*): que o primeiro e acima de tudo translucido caráter do absoluto é a subjetividade.

Mesmo as três partes – Lógica do ser, da essência, do conceito – devem nascer do elemento e da intimidade essencial dos temas da lógica. O tema [é] o pensamento conceituante, todo pensamento, que não permanece no pensamento dos entes, também não no pensamento desses pensamentos (*Denken dieses Denkens*), mas todo pensamento, que se conceitua como o possibilitador (*Ermöglichung*) do pensamento de pensamento dos entes e então como possibilitador do ser dos entes.

Na medida que agora (*Sofern nun*) o pensamento na sua imediatez é pensamento dos entes presentes (*vorliegenden*), ele é revelação da razão nos entes, sua essencialidade, ou seja, a lógica do pensamento na sua imediatez, é lógica do ser. Daí [torna-se] o ser mesmo elucidado como o imediato indeterminado, que na imediatez dos entes – e então indiferenciadamente e indeterminadamente - possibilita todos os entes. A lógica começa com o ser – como o mais vazio, mas com este vazio que inclui toda plenitude e nela continuamente retorna e suprassume.²²

De que forma essa lógica tripartite, como ciência do absoluto, é a própria metafísica, ou seja, conhecimento dos entes – efetividade – como tais na sua totalidade essencial?²³ Para responder essa questão necessitamos de uma nova caracterização da essência do absoluto. Hegel nomeia o absoluto, também em conexão com a filosofia contemporânea de Fichte e Schelling, através dos quais ele é essencialmente determinado, a *identidade absoluta*. Sobre identidade, não se compreende a mesmice (*Selbigkeit*) no sentido da vazia igualdade, mas

²¹ Cf. Semestre de verão [S.] 80 [Martin Heidegger, O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e o problema filosófico do presente (Obras completas Volume 28), p.220 f.]

²² Lógica da essência – lógica do conceito: cf. Protocolo de seminário [não se pode identificar], cf. Semestre de verão S. 83 sobre [Martin Heidegger, O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e o problema filosófico do presente (Obras completas Volume 28), p.299]

²³ De que forma essa elevada lógica é essencialmente teo/lógica?

identidade [significa] – como já em Leibniz - união (*Zusammengehörigkeit*). A questão filosófica pela identidade, na assim nomeada filosofia da identidade, é a questão pela união do eu e não-eu, inteligência e natureza, sujeito e objeto.

Identidade absoluta significa: identidade, união do eu e não[-eu] através do e no absoluto: identidade como o absoluto.²⁴ Identidade significa aqui precisamente não apenas união do sujeito com o objeto, mas nomeia o *fundamento* da união do unido, ou seja, o possibilitador da união do unido, e, então, o possibilitador do unido – sujeito e objeto – mesmos (da efetividade e possibilidade do efetivo – sua essência – no conceito de realidade efetiva). O absoluto é esse possibilitador; mas o possibilitador é só, o que e como ele é, na possibilitação (*Ermöglichen*). Ele tem nisso sua única e genuína *realidade efetiva*. Possibilitação é deixar-porvir (*Werdenlassen*), e tornar-se si mesmo (*selbst Werden*), ou seja, a realidade efetiva do absoluto é o porvir possibilitador dos entes como um todo – inteligência e natureza – com respeito ao seu ser.

A absoluta identidade como possibilitadora é a absoluta realidade efetiva do efetivo. Na medida que a lógica deixa e apresenta esse possibilitador no seu porvir, ela é o autoconhecimento absoluto da realidade efetiva do efetivo: Metafísica. A metafísica de Hegel é lógica.²⁵ O conteúdo dessa lógica – o reino do possibilitador (*possibilitas = essentia* da essencialidade). Isso é mais claramente expresso nas seguintes frases de Hegel: “Esse reino [do pensamento puro] é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (Introdução. Lasson.²⁶ 31)²⁷

Ad2. De que forma a metafísica de Hegel como tal se torna lógica para completar a metafísica ocidental?

A metafísica ocidental, surgida na filosofia antiga, é no seu elemento fundamental (*Grundzug*) o conhecimento do ente como um todo. O que nós, então, apreendemos num conceito indicativo formal, é na história mais ou menos claro, completa e uniformemente

²⁴ Identidade e identidade absoluta
perfecum — perfectissimum.

²⁵ Absoluto auto-saber de si – A razão – λόγος. Ciência da realidade efetiva do efetivo (Metafísica) é ciência da razão absoluta (λόγος) (Lógica)

²⁶ [Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hg. von Georg Lasson. Krster Teil, a.a.O., Einleitung.]

²⁷ - Ciência – da essência do efetivo – realidade efetiva (Metafísica) é ciência da razão absoluta.

expresso e tratado (*Bearbeitung gelangt*). Por conclusão da metafísica ocidental nós compreendemos a forma uniforme para levar ao fim os *essenciais* princípios e motivos, que surgiram no decurso da história da metafísica.

No caráter fundamental da metafísica hegeliana, deve também ligar-se seu caráter conclusivo, se de outra forma ela aconteceu facticamente. (*faktisch geschehen ist*). Então, previamente distinguimos o caráter fundamental da metafísica hegeliana como lógica, trazemos nós novamente mais uma vez através a memória seus momentos característicos: A metafísica versa sobre o Absoluto; Deus; espírito – como auto saber de si da essência da razão – λόγος. O conhecimento do absoluto é conhecimento da realidade efetiva do efetivo (ser dos entes). Este conhecimento do absoluto em si absoluto, isto é, sua verdade é certeza suprema (*höchste Gewißheit*). Por isso a metafísica é a absoluta e rigorosa ciência por excelência.

Que agora tudo, que se formou essencialmente como a lógica de Hegel, teve uma conclusão, deixa-se fazer visível através de um olhar para trás sobre o que estava intermitentemente irrompendo esporadicamente, até então inacabado – unilateral. Esse olhar para trás para a história da metafísica de Hegel (até) aos antigos (Aristóteles – Platão) deve contentar-se com pistas. (*Hinweisen*) Eles não têm a intenção de dar um relato histórico sobre o que, que se dava na metafísica antiga, mas eles apontam unicamente para o esclarecimento essencial do caráter fundamental da metafísica de Hegel, o qual pertence, que ela mesma teve de conceituar-se historicamente na necessidade de seu surgimento.

A determinação da metafísica como ciência do absoluto é, primeiro, não caber no superior motivo de emprego de questões filosóficas, como são por Fichte e Schelling trazidos a luz. A doutrina da ciência de Fichte procura o saber absoluto e quer superar a relatividade da filosofia transcendental kantiana no Eu absoluto. A filosofia da natureza de Schelling reconhece, que o não-Eu, como já o nome diz, para Fichte, não tem poder independente, e assim ele tenta o contrário, primeiro fundamentar os relativos (os relata) da relação sujeito-objeto na natureza, até que então Schelling mesmo avança pelo menos para ideia formal dessa identidade, o Eu e o não-Eu (inteligência e natureza) unificados. Ao mesmo tempo, para Schelling essa identidade absoluta é sempre só negativa – como o nem...nem... do Eu e não-Eu -, tornam-se para Hegel positiva: O absoluto como espírito e razão, a realidade efetiva do efetivo e por isso o supremo e primeiro efetivamente real – ente – *ens realissimum*, que – toda realidade, as entidades em si unificadas – é o possibilitador do efetivo. Por isso a metafísica como lógica da razão absoluta torna-se teologia especulativa, como Hegel expressamente a nomeia na Enciclopédia. Assim, [é] através de uma figura elevada e cientificamente formada

que um motivo essencial da metafísica ocidental é trazido para validade – a constituição cristã do ente [como] *ens creatum – increatum*.

A oposição, cuja superação levou à identidade absoluta, é o tema da filosofia transcendental kantiana, que se apresenta si mesma como ontologia corretamente compreendida (metafísica geral). Mas o problema kantiano tem seu motivo essencial no acontecimento apropriador da nova filosofia, através da expressão do sujeito, a *res cogitans*, que retornou ao centro da questão, a saber no sentido, que a *res cogitans*, em que sua essência já Descartes distingue através do *cogito me cogitare*, como aquele ente inventado, em que o ser é absolutamente certo. Mas essa certeza absoluta foi procurada, porque ela despertou o esforço, de medir e moldar o conhecimento metafísico de acordo com o ideal do conhecimento matemático. Os dois motivos, que em Descartes despertaram – primazia do Eu, a consciência, diante do não-Eu e a ideia de certeza absoluta e ciência rigorosa -, acham novamente pelo caminho via Fichte em Hegel sua realização completa, assim, que a certeza absoluta não é outra coisa que a verdade absoluta – como o auto-conceituar do absoluto como unidade do Eu e não-Eu e sua respectiva [?] possibilidade.²⁸

E que, com essa ciência absoluta, é conhecido a realidade efetiva do efetivo e numa razão, isso significa a realização do princípio para filosofia autêntica – filosofia em primeira linha -, como ela por Aristóteles se consuma, quando ele coloca a tarefa da *πρώτη φιλοσοφία*, de determinar o *ov ff ov* – o que é o ente dos entes, a essência dos entes, isso é, seu Ser. Uma tarefa, com a qual para Aristóteles – para nós acoplado em fundamentos opacos – a questão pelo *όν καθόλου*, pela visão do ente na totalidade, questão a qual ele toma como o *θεολογική επιστήμη*. Conhecimento do ser dos entes na totalidade, realiza-se na ciência do absoluto como o possibilitador da realidade efetiva do efetivo.

Mas que em geral, além do que foi dito, a metafísica ocidental torna-se lógica em Hegel, isso é só a realização do princípio geral do problema metafísico nos antigos. O ser do ente – o que ele é -, se manifesta primeiro e permanece na proposição, no *λόγος* – a é b. Aqui o ser torna-se especialmente pronunciado, e diversificado. Os modos de diversificação do ser pronunciado recebem o nome característico *κατηγορίαι*, o nome “categoria”; proposições do ser, para o ser e a determinação do ser dos entes. Portanto, este nome para o objeto da

²⁸ Prioridade da consciência
Ideal do saber absoluto
Questão sobre o ente como tal
Expressão – *λόγος* -

metafísica exprime desde o início o entrelaçamento da questão pelo ser do ente, a metafísica, com o *λόγος*, e por isso a “lógica” no sentido mais profundo.²⁹

E assim mostra ao mesmo tempo, a questão autêntica da metafísica, o futuro de todos os grandes motivos e atraindo e impulsionando avanços para o seu processamento, a pergunta, que torna-se a questão diretriz, é a questão *τί το ον*, o que é o ente (nomeado como ente)³⁰. A lógica de Hegel dá a resposta absoluta como a ciência do absoluto.

No bruto, pelo menos, deve ter ficado claro, que e como a metafísica de Hegel como lógica realiza a metafísica ocidental, e realmente realiza, ou seja, Hegel não fica no programa, como seus contemporâneos (cf. Fenomenologia do Espírito, Prefácio), mas ele arriscou o grande e agiu até a sua grandiosa realização. Mas ele não alcançou a conclusão da metafísica ocidental através de uma reunião dos motivos até agora manifestos, através de uma mediação externa, mas ele pôs em posição a compreensão originária da problemática tradicional nas suas possíveis dimensões e direções, para antecipadamente ver e moldar o todo e deixá-lo estimular-se e fertilizar-se no processo. Só quem trás originalidade com força independente, pode realmente ser estimulado e influenciado.

Agora, quando a metafísica hegeliana representa a conclusão da metafísica ocidental, como nós devemos então falar de um problema da metafísica? O que deve ser então uma confrontação com Hegel? Para nós fica apenas a possibilidade do reconhecimento dessa metafísica realizada, sua recepção, renovação e transmissão para o tempo que vem. E, no entanto, a metafísica permanece um problema possível, isso é, a confrontação com Hegel é necessária apesar da sua metafísica ser conclusiva; então mesmo, quando em Hegel algo conclui-se, o que nele mesmo não é originário, quando a metafísica conclui-se, nisso é mantida a questão fundamental.

Talvez seja aí que dá-se a necessidade de formação e rigorosa fundamentação de detalhes e com relação à alterada situação fática e histórica do homem, mas não com total certeza uma confrontação com Hegel com relação a questão fundamental *τί τό όν*³¹, o que é o ente?, mais ou menos no sentido, que nós opomos na metafísica hegeliana toda a antiga ausência dessa questão e forçamos a fazê-la. Então, o que deve ser essa questão, quando a metafísica hegeliana começa com a resposta dela, onde todo o trabalho da lógica não é outro que o desdobramento e determinação concreta e absoluta da primeira afirmação sobre o ser?

²⁹ A essência da substância é o sujeito
ουσία - λόγος.

³⁰ Questão diretriz

³¹ [O ponto e vírgula está relacionado e, a seguir, deve ser lido como ponto de interrogação grego]

Torna-se perante tal resposta, como ela nunca antes mais concretamente e determinadamente foi dada, toda questão infantil e supérflua? – E, no entanto, sustentamos a ausência da questão fundamental na metafísica hegeliana.

II. A ausência da questão fundamental na metafísica hegeliana.

Quando nós, apesar da determinação do ser na lógica hegeliana e apesar do princípio de tais determinações na metafísica precedente, falamos e devemos falar de uma ausência da questão fundamental, então pode essa tradicional questão diretriz *τί τό ov*; o que é o ente? não ser a questão fundamental da metafísica, no entanto ela causou o surgimento da metafísica, determinando sua história. Mas então, nós devemos questionar: 1. Qual é a questão fundamental da metafísica? 2. De que modo a questão fundamental é até aqui, e em Hegel sobretudo, de modo geral ausente?

Ad.1. Qual é a questão fundamental da metafísica?

Nos dirigimos para essa questão fundamental através de uma discussão aparentemente exterior com base no que foi discutido. (O direcionamento para a questão fundamental ainda não é a sua fundamentação) A questão diretriz tradicional da metafísica diz *τί τό ov*, ela não deve poder também ser válida como questão fundamental, isso é, ela mesma não chega ao fundamento dos problemas que contém. Portanto, nós devemos impelir a questão fundamental por meio de uma versão originária da tradicional questão diretriz. É possível uma versão originária?

Para onde está tradicional questão diretriz *τί τό ov*, perguntada? Para o ente, não para este ou aquele, nem para esta coisa natural isolada, planta, animal³², não para o homem³³ e não para Deus – também não para este ou aquele âmbito designado através desses títulos, não é perguntado em direção à todos esses entes, à sua média, o que é em si mesmo assim ou assado, mas é perguntado em direção ao ente como ente, em direção ao ser do ente.

³² [No lado direito da página sem ordenação:] Atordoamento dos seres - abrangente.

³³ [No lado direito da página sem ordenação:] Opô-lo - como tal - com a questão: o que é você? Essa questão - como questão - força-se no esboço de ser acima mencionado. Cf. Semestre de verão 29, publicado] [provavelmente Martin Heidegger, O que é a metafísica? (Aula inaugural em Freiburg, realizada em 24 de julho de 1929) In: Marcas do caminho (edição completa, vol. 9), pp. 103-122]; Semestre de inverno 28/9, 2º semestre [Martin Heidegger, Introdução à Filosofia. Palestra em Freiburg, semestre de inverno de 1928/29. Ilg. por Otto Saame e Ina Saam e-Speidel. Edição completa Vol. 27. Frankfurt a.M.: Klostermann 1996; 2º, total Edição 2001, segunda seção ("B" no manuscrito), p. 22 9 ss.].

E como foi respondida essa questão pela primeira vez de forma futuramente (*künftighin*) decisiva?³⁴ O ser do ente e, portanto, caracteristicamente, o propriamente ente é *ovσία*, nós tendemos a “traduzir”: substância, sem, com isso, encontrar minimamente (*im geringsten*) o verdadeiro sentido dessa resposta. Devemos falar: o ser do ente é *ovσία*, isso é, a *presença constante* (*beständige Anwesenheit*) de algo, em razão do que ocorrem todos os aparecimentos e desaparecimentos inconstantes (*unbeständige Vorkommen und Verschwinden*). À luz dessa resposta à questão diretriz, futuramente os entes serão examinados através (*durchgefragt*) de suas áreas e possibilidades de ser.³⁵

A própria resposta dada, que o ser é *ovσία*, *fica fora de questão*, só é perguntado o que é a *ovσία* e como ela é detalhadamente determinada (*näher zu bestimmen*). Sobre essa resposta *permanece-se fundamentalmente*³⁶, ou seja, a própria questão, da qual a resposta é dada, está fora de questão. Com razão? Nenhuma razão foi dada. Mas não se deve³⁷ questionar originariamente, por que ser significa *presença constante*? Em que sentido e de onde é compreendido o ser dos entes, quando é conceituado desta forma? Este sentido da compreensão é acidental ou necessário e, quando necessário, em que se funda essa necessidade?

Dito concretamente: Se na antiguidade e a partir de então a essência do ser dos entes foi conceituada como substancialidade³⁸ - esta pode ser sempre determinada – isto é, como presença constante, então nessa determinação do ser é levado em conta o tempo: Constante é o “sempre”; presença é o presente: O “sempre” e a presença são caracteres determinados do tempo. Esta compreensão do ser desde o tempo ocorria, por assim dizer, espontaneamente na antiguidade, como algo auto evidente, e a partir daí torna-se mais e mais auto evidente, tanto mais, que esta interpretação do ser que se liga fundamentalmente com o tempo não é de todo reconhecida como tal, ao contrário ela é mais e mais escondida, através do conceito de substância.

Só uma vez que nos deparamos com essa relação entre ser e tempo; não precisamos perguntar: Onde o tempo tira o direito a esse papel distinto na compreensão de ser? Onde e o

³⁴ Resposta à questão diretriz

³⁵ [Linha de seta com caneta vermelha apontando para baixo:] Esta resposta permanece fundamental...

³⁶ Cf. Semestre de verão 30, página 10 f. [Martin I Jeidegger, Sobre a essência da liberdade humana. Introdução à filosofia. Palestra em Freiburg, semestre de verão de 1930. Flg. por Hartmut Tietjen. Edição completa Vol. 31. Frankfurt a. M.: Klostermann 1982; 2º, total Edição de 1994, página 391'.].

³⁷ Porque deve originariamente perguntar, sob que pressupostos? Que a questão diretriz é uma efetiva questão filosófica. Partindo do pressuposto de que isso é filosofar. Pois o que é isso em si? Como nós sabemos disso? O que nos dá isso para saber?

A questão da necessidade mais íntima do *Dasein* - libertá-la para si mesma! Como? – tonalidade afetiva!!

³⁸ Ser = *substancialidade*.

que é essa compreensão de ser que está enraizada no tempo quanto a sua possibilidade? Temos nós uma visão suficientemente originária da essência do tempo, para podermos questionar de maneira certa sobre esta conexão entre ser e tempo – ou é já esta conexão entre ser e tempo a questão fundamental de fato, sobre a qual, por alguma razão desconhecida, a tradicional questão diretriz da metafísica se estabeleceu e se espalhou?³⁹

Nós vemos a tradicional questão diretriz: o que é o ente, ainda não é a mais geral e originária questão; o verdadeiro questionamento de seu próprio conteúdo nos leva a um verdadeiro abismo de perguntas. Não apenas isso, antes de mais nada aplica-se para essa questão a liberação da dimensão de sua possibilidade de conexão (*möglichen Zusammenhangs*) e de sua essencialidade última.⁴⁰

Da discussão da tradicional questão diretriz da metafísica torna-se duplamente claro: 1. a questão fundamental da metafísica não diz: o que o ente é enquanto tal, mas: o que é o ser enquanto tal – em resumo, a questão fundamental da metafísica é aquela sobre a essência e o fundamento essencial do que deixa o ente – o que e como sempre ele é – enquanto ente ser. 2. Ser deve tornar-se *compreendido* pelo tempo; este [o] *problema* de ser e tempo. Tempo – mas não uma coisa, mas *alma* – *sujeito*. Se o ser torna-se compreendido pelo tempo, e talvez deva necessariamente assim tornar-se compreendido, mas o tempo não é – como a experiência humana geral já sabe (*weiß*) e como a filosofia dos antigos disse – uma coisa subsistente e um objeto, mas na alma humana, no sujeito sua essência move-se (*treibt*), então a elaboração da própria questão fundamental da metafísica como o problema de ser e tempo torna-se uma questão sobre o homem? Mas não pertence o homem mesmo e o tempo aquilo que, no homem é mais conhecido? Certamente - e ainda assim a questão fundamental teve que permanecer ausente. E, no entanto, é o mais difícil, no sentido da questão fundamental da filosofia em geral, perguntar de modo correto pela essência do homem.⁴¹

Isso nos leva ao 2 ponto da parte II:

³⁹ Para a destruição da questão diretriz, veja o manuscrito *τί τό ov* [ainda não encontrado no legado] e a destruição da ontologia posterior, 29/30 no final [Martin Heidegger, Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo-Finitude-Solidão (edição completa IId. 29/30)].

⁴⁰ Questionar a tradicional questão diretriz significa: *perguntar o τί τό ov de forma originária*; significa perguntar sobre o *ser e o tempo*. — Esta é a questão fundamental *absoluta*? Isso não pode ser afirmado – nem sequer pode ser dito? porque *nunca* é absoluto! E é precisamente esta incerteza que torna o *filosofar* decisivo, ou seja, *a qualquer momento!* (Por um instante) *Finalizando!*

⁴¹ Por que voltar à questão fundamental?

Por que fundamentar o ente enquanto tal?

Porque *já a questão diretriz* - como uma pergunta *ἀρχή*? Então, apenas radicalização; nada de estranho! Mas por que a questão *ἀρχή* é necessária para a questão do ser (seja ela questão diretriz ou questão fundamental), que primeiramente a partir da questão fundamental fica clara. - *Com* a radicalização o conceito de fundamento muda!

Ad 2. De que forma é ausente especialmente em Hegel a questão fundamental da metafísica em geral?

Sobre a ausência da questão fundamental destacada, não compreendemos só a não ocorrência formal da questão pela essência do ser e seu fundamento essencial no tempo, mas o não despertar da real e inteira problemática exigida por essa questão.

Foi mostrado que e em qual modo se ausenta a questão-fundamental na determinação do ser antiga. No seu ponto mais alto, a metafísica antiga estava em primeiro lugar apenas obrigada a guardar o despertar da questão diretriz concreta e esforçar-se por respondê-la adequadamente. Por que tem que ser esta questão que se torna a questão diretriz? Porque não pode ser esta a originária questão fundamental, com a qual a metafísica faticamente começa? Tudo isso se torna questionável e respondível na e pela repetição.

Esta abordagem da metafísica antiga detém-se numa determinada dimensão problemática até ao início dos tempos modernos.⁴² O poder da visão cristã do mundo realmente empurrou a experiência e o significado dos entes como um todo numa determinada direção, mas não mudou o caráter problemático interno herdado da metafísica antiga. A modernidade da filosofia começa com *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, ou seja, com a meditação sobre a própria filosofia – metafísica. Mas estranhamente - os novos motivos que aqui surgem não só seguram a metafísica na sua abordagem - ser = substância - e, portanto, não só não deixam que a questão fundamental surja, mas a sua característica distintiva é que eles afastam ainda mais a possibilidade do surgimento da questão fundamental. Nós dissemos: isso é estranho. De fato, porque a nova tentativa de fundamentação da metafísica leva a colocar o sujeito, a consciência no centro da problemática. Quando nós lembramos, que o problema de ser e tempo deve se tornar uma pergunta pelo homem, então seria esperado que ele emergisse precisamente dentro da filosofia moderna e da sua fundamentada primazia do “sujeito”. Mas pelo contrário: A possibilidade de fazer a questão fundamental fica ainda mais bloqueada; e isso justamente pela forma e o modo como no começo da filosofia moderna e a partir de então o sujeito (consciência) se torna o centro da problemática. Pois Descartes não se depara com o ego sob a coerção da questão

⁴² Mas mesmo as novas motivações que aí surgem não levam a uma radicalização da questão diretriz; ao contrário, a um afastamento da possibilidade de a colocar!

"Kant" - na proximidade e na exceção; mas quão pouco propriamente em sua intenção, que [mostra] já o idealismo alemão.

Hegel. Devemos dizer: p. 8 [no presente volume, p. 305].

sobre a essência do ser nem mesmo da questão sobre o fundamento essencial desta essência - sobre o tempo - mas em seu questionamento ele é guiado principalmente pela preocupação, de um fundamento do saber absolutamente certo, isto é, do conhecimento filosófico em primeira linha - *fundamentum inconcussum et absolutum*.

Esta preocupação com a certeza absoluta leva-o - e com razão ou não, agora não é discutido - ao ego cogito - sum; o “Eu” é encontrado e fundamentado como o ente absolutamente certo, mas isso significa, não foi perguntado sobre o ser específico deste ente enquanto sujeito e homem, e certamente não foi questionado, de que modo esta constituição específica do ser pertence a este ente, em geral como o ser dos entes pode e deve ser compreendido. A primazia específica do sujeito (consciência) na filosofia moderna afasta a questão do ser humano exigida pela questão fundamental da metafísica. E quanto mais, no progresso da metafísica moderna, a preocupação por uma certeza absoluta e sua possibilidade se intensifica, tanto mais inexoravelmente ela se afasta da questão fundamental. Apenas Kant chega perto da questão fundamental, porque para ele a questão da possibilidade de um saber metafísico absolutamente certo torna-se a questão da possibilidade da metafísica em geral, isto é, a questão sobre uma possível posição e resposta à tradicional questão diretriz: o que é o ente - (possibilidade de ontologia). Como Kant se aproxima da questão fundamental, [foi por mim] demonstrado em “*Kant e o Problema da Metafísica*”⁴³ Ele é impulsionado a este ponto sem reconhecer expressamente ou mesmo elaborar a questão fundamental como tal. Portanto, o impulso de Kant em direção à questão fundamental teve de permanecer oculto, assim que a filosofia em sua história posterior, foi incapaz de apegar-se a intenção mais íntima do filosofar de Kant e nele se suportar.

Com Fichte, o problema urgente da certeza absoluta do conhecimento metafísico vivifica-se novamente e se intensifica, e de um modo que solidifica definitivamente o afastamento da metafísica em relação à sua questão fundamental. O empenho predominante para fundamentar a certeza absoluta, do conhecimento puro, leva a *Doutrina da ciência* de Fichte à uma completa determinação da constituição do absoluto como “Eu”. Não é o ente cognoscível em seu ser que regula a interpretação do conhecimento a ele associado, mas inversamente, de uma ideia de conhecimento absoluto tirada da apercepção transcendental de Kant, que unilateralmente interpreta logicamente, prefigura a determinação do absoluto cognoscível. A tendência para a certeza absoluta — como o conhecimento absoluto da

⁴³ [Martin Heidegger, *Kant e o Problema da Metafísica*, Bonn: Cohen 1929; 6ª edição Frankfurt a. M.: Klostermann 1998. Na edição completa: Martin Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Edição completa III. 3. Frankfurt a. M.: Klostermann 1991; 2ª edição 2010.)

consciência pura do Eu sou Eu — teve que levar a desistência do homem, ao abandono da finitude essencial do homem como fundamento e solo da filosofia. A filosofia se estabelece no infinito da razão absoluta - λόγος - e é tratada como tal. A metafísica torna-se “lógica” no sentido hegeliano.

[Hegel. Nós devemos dizer]⁴⁴ Especialmente porque a metafísica de Hegel apresenta a consumação das abordagens antigas e dos motivos modernos, a questão fundamental da metafísica deve estar ausente nela, tão mais, que Hegel conscientemente deu uma forma uniforme à metafísica para propriamente fundamentar as abordagens antigas e justificar os motivos modernos. Como podemos mostrar, que em Hegel a questão fundamental está ausente? A prova disso é equivalente à prova de que 1. que para Hegel o ser é compreendido no mesmo sentido que na antiguidade, nomeadamente como uma presença constante; 2. que esta compreensão do ser não se torne um problema na direção da sua possibilidade interior (Ser e Tempo).

Ad. 1 A metafísica de Hegel começa com a discussão do ser, ele é interpretado como o imediato indeterminado, isto é, a indeterminação imediata é a essência daquilo que, para o pensamento dirigido diretamente à imediatez das coisas, se dá como o propriamente ente, como determinado através do ser. Imediatidade = presença pura, indeterminada, constantemente vazia. O próprio [?] significado do conceito antigo de substância é capturado. (Cf. a ênfase na natureza a- e extratemporal do “devir”, como no qual o ser passa e onde tem sua verdade. Devir um - o momento do ser como eternidade.) Mas, poder-se-ia responder, que esta discussão inicial do ser é justamente só o começo da lógica, que através da totalidade da obra deve tornar-se superada. Essa superação se expressa no fato de que, no final da lógica, a essência da substancialidade da substância é reconhecida como subjetividade.⁴⁵ Ser – suprasumido em [um] conceito superior. E não é a subjetividade o que é temporal! Se a substancialidade [é reconhecida] como subjetividade, isso não significa ser como temporalidade? Por si só, por um lado, a problemática do ser e do tempo⁴⁶ ainda está longe de ser alcançada, mas então essa subjetividade,⁴⁷ a qual constitui a substancialidade, não é a subjetividade finita, humana, mas a subjetividade absoluta — *o Espírito absoluto* — o puro autoconceder-se — o "conceito". (Ele é a verdade do ser; o verdadeiro absoluto — o

⁴⁴ [Adicionado à folha anterior de acordo com a referência (usando caracteres correspondentes) (ver nota 42 acima).]

⁴⁵ Hegel acabou de superar o conceito de substância!!
Substância e sujeito; e essência da subjetividade e "o conceito".

⁴⁶ [Escrito em taquigrafia:] Dasein [?] conceituar [?] não.

⁴⁷ [Ajuste de idioma pelo editor. O manuscrito diz: “mas esta subjetividade como qual a substancialidade...”]

propriamente ente.) E esse? “Mas o conceito, na sua identidade consigo livremente existente para si, Eu=Eu, é em si para si a absoluta negatividade e liberdade, por isso o tempo não é a potência dele, nem ele está no tempo nem é [algo] temporal, mas ele é muito mais a potência do tempo, como sendo [este] apenas esta negatividade como exterioridade. Só o natural é portanto, enquanto é finito, sujeito ao tempo; o verdadeiro, porém, a ideia, o espírito, é eterno.”⁴⁸ O espírito como absoluto – a verdadeira realidade efetiva. (Cf. a citação sobre a lógica como apresentação de Deus - antes da criação - ou seja, em sua absoluta pré- e extratemporalidade - como tempo - ainda não pode se temporalizar.⁴⁹) Aqui fica claro que o próprio ser é a eternidade. A antiga concepção de ser é mantida, embora num sentido mais profundo. Não há dúvida de que ser significa “presença constante”. A questão fundamental da metafísica, tal como a desenvolvemos, não é posta. Não é perguntado: de que perspectiva o ser é compreendido aqui? — e, portanto, não concebendo o tempo como o fundamento essencial do ser e fazendo dele um problema. Certamente, se gostaria de dizer novamente, a questão fundamental do ser e do tempo não é posta; mas existe também — inquestionada — uma outra resposta em Hegel. O ser – e o próprio ser como a realidade efetiva do espírito – é a eternidade. E o que diz Hegel sobre o conceito de eternidade na passagem mencionada: “O conceito de eternidade não deve porém ser apreendido assim negativamente como abstração do tempo, de tal modo que ela como que exista fora dele; nem no sentido de que a eternidade venha após o tempo; assim a eternidade seria transformada no futuro, em um momento do tempo”⁵⁰ Assim, o problema do ser e do tempo parece ter sido rejeitado; não só isso, mas capturado originariamente, quando é fundamentado não no tempo mas na eternidade.

Por si só, o problema do ser e do tempo não só não existe em Hegel, tampouco foi eliminado, mas nele — sem o seu conhecimento — só se torna mais premente. A pergunta, no sentido da questão fundamental, dirigida a Hegel, diz o seguinte: na perspectiva de onde o ser é compreendido, quando é compreendido como substancialidade ou subjetividade, isto é, toda vez torna-se concebido como eternidade, de que horizonte compreendo quando penso eternidade? Certamente o conceito de eternidade não é uma abstração unilateral tirada tempo vulgarmente compreendido; mas será que Hegel comprovou assim que o tempo só é pensável na e a partir da eternidade originalmente concebida? Como ele mesmo determina a

⁴⁸ Enciclopédia §258 Conclusão [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Grundrisse. Nova edição. por Georg Lasson. (Todas as obras. Editado por Georg Lasson. Vol. V.) (Biblioteca filosófica Vol. 55.) 2ª edição Leipzig: Meiner 1911 (cópia pessoal de Heidegger), p. 217 f.].

⁴⁹ [Veja acima, página 293] * ALTERAR PRA PAGINAÇÃO DA TESE

⁵⁰ A.a.O [Enciclopédia § 258 conclusão]

eternidade? Como o “presente absoluto”(Enciclopédia, *ibid.*, acréscimo⁵¹). “A eternidade não será, nem foi, mas ela é”⁵² (Compare o *nunc stans* com o *nunc fluens*.⁵³)

Ad 2. Nós perguntamos: Se a eternidade se torna determinada a partir do presente, ela não se torna então compreendida pelo do tempo, sem tornar-se um momento do tempo? Hegel – do mesmo modo como tão pouco pôs a questão fundamental – também somente perguntou, como a eternidade pode ser ontologicamente [?] conceituada. E o que quer dizer ser, quando Hegel diz: A eternidade não será, nem foi, mas ela é; ser significa outra coisa que *presença constante* – e isso não são determinações temporais? O quão Hegel está completamente afastado desta problemática se mostra já no fato de que não lhe cabe perguntar se a essência do presente, da presença, do agora, do momento são a mesma, ou se tudo isso é fundamentalmente diferente e abre uma rica problemática da essência originária do tempo.⁵⁴

Precisamente a interpretação de Hegel do ser como eternidade manifesta, como por meio de sua metafísica, a ausência da questão fundamental – sem o saber - deve ser como que absolutamente justificada e tornada definitiva.

Por conseguinte, nenhuma penetração através da resposta tradicional à tradicional questão diretriz da metafísica — o que é o ente — resolve, na exposta questão fundamental, sobre a problemática do ser e do tempo.

Deveria esta afirmação da metafísica de Hegel ser acusada de uma omissão? Deveria a discussão com Hegel consistir em pré-calcular esta suposta omissão como uma deficiência?⁵⁵ E deveria esse cálculo terminar conosco, que conhecemos e fazemos a questão fundamental, oferecendo-nos como os mais verdadeiros e mais sábios? Esses são critérios miseráveis e indignos, internamente impossíveis.

Toda a discussão deixou claro que a ausência da questão fundamental não é uma mera omissão de qualquer questão, talvez devido a uma falta de perspicácia e fundamentação, mas esta ausência é o destino da filosofia ocidental - de acordo com a sua abordagem e os motivos

⁵¹ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, obras (em vinte mãos). Editores Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, a.o., Hd. 9: Enciclopédia das ciências filosóficas em esboço (1830). Segunda parte: Filosofia da natureza. Com os acréscimos orais, § 258, acréscimo, p. 50.]

⁵² [Ibid.]

⁵³ Cf. semestre de verão 29, página 76, com mais detalhes [Martin Heidegger, Idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e os problemas filosóficos do presente (edição completa, vol. 28), página 211 e seguintes].

⁵⁴ Afinal, o conceito de eternidade não é o conceito da finitude mais profunda – o mais finito de todos os conceitos!

não só como “conceito”, mas segundo o seu conteúdo!

nele o tempo; de vários modos! o “sem”

⁵⁵ Nenhuma falha, porque em primeiro lugar nada diferente foi proposto! Mas uma ausência, porque – assim que colocado - existe a *possibilidade* de perguntar! Em que sentido “possível”?

essenciais do seu desdobramento.⁵⁶ Mas se essa ausência da questão fundamental da metafísica existe em todo caso em Hegel, como podemos então dizer que a metafísica de Hegel é sua consumação? Ela ainda não é então a consumação. De fato. A metafísica de Hegel não é a consumação da metafísica, no sentido de que todas as questões foram decididas e respondidas para todos os tempos, porque precisamente as questões fundamentais não só não foram respondidas, como nem sequer foram colocadas. Mas talvez a metafísica de Hegel é a conclusão de uma questão não colocada originariamente. Se assim é, então a elaboração da ausência da questão fundamental não pode simplesmente ser retomada como algo que falta e adicionada como um suplemento à consistência restante da metafísica, mas sim que torna-se necessário o questionamento da questão fundamental da metafísica, e com isso, toda a sua história é trazida numa situação completamente diferente.

III. O questionamento real da questão fundamental de toda filosofia.

Se Hegel é a consumação da metafísica, então torna-se impossível *continuar* na direção da abordagem antiga e dos motivos modernos que nela atuam. Resta apenas a *repetição* da tradicional questão diretriz: o que é o ente, mas de tal forma que esse questionamento retorne ao seu fundamento subjacente oculto, ou seja, de tal forma que a questão concreta sobre a essência e o fundamento essencial do ser chegue à ser elaborada e se tornar um acontecimento (*Geschehen*) efetivo. Essa problemática emergente da questão fundamental está enraizada na problemática indicada através do título Ser e Tempo.

Perguntamos originariamente pelo ser dos entes quando nos deixamos cativar pelo seguinte encadeamento de questões sempre mais originárias: Qual é a essência do ser, ou seja, em que se fundamenta a possibilidade interior do que primeiro comumente compreendemos por ser em geral em todos os seus modos e variações? Com que fundamento é essa compreensão de ser possível? Sob que fundamento temporal e de que modo é o tempo o fundamento essencial do ser e da compreensão de ser? O que é o tempo em sua essência originária? Como deve ser conceituada essa essência do tempo, se, de outro modo, o tempo pertence a essência do homem? O tempo é originariamente temporalidade – como a constituição fundamental, ou seja, o acontecimento fundamental (*Grundgeschehen*) do *Dasein* no homem. O real questionamento da questão fundamental da metafísica (questão[ões] sobre a essência e o fundamento essencial do ser) é em sua abordagem e acontecimento

⁵⁶ [Linha de conexão desenhada com caneta vermelha de:] desdobramento [até abaixo:] conclusão.

fundamentais (*fundamentalen*) nada diferente da interpretação, guiada pela questão do ser, do *Dasein* do homem como temporalidade.⁵⁷

A questão fundamental da metafísica desdobra-se numa questão única sobre a natureza do homem – o *sujeito finito*. Mas podemos (*dürfen*) trazer Hegel, precisamente Hegel, diante⁵⁸ da indicada questão do homem como questão fundamental? Para Hegel, tais questões sobre o sujeito finito humano não são precisamente o estágio da filosofia, que ele chamou de filosofia da reflexão, que permanece unilateralmente diante de um dado determinado finito e não conquista o todo da subjetividade absoluta, como a identidade de sujeito e objeto? Só devemos questionar de volta (à Hegel): será que toda tentativa de se firmar na finitude do homem é necessariamente um ponto de vista reflexivo? O ponto de vista da reflexão só [é] possível e significativo somente quando a essência do homem torna-se vista na consciência e na autoconsciência — reflexão, também à luz do motivo fundamental da filosofia moderna. Mas se a metafísica do *Dasein*, de acordo com sua tarefa, não deve fazer menos do que superar a interpretação do homem como consciência e, com isso, a reflexão, se não se trata de determinar a consciência, mas de pôr em liberdade e despertar o *Dasein*, então a metafísica do *Dasein* não é só nenhum um ponto de vista reflexivo, mas isto mesmo (o ponto de vista reflexivo) mostra-se, em geral, como um modo não originário de contemplação do homem — no propósito metafísico.

Contanto que então se mostre, que a essência do ser está enraizada na temporalidade do *Dasein* e, tem nela a possibilidade e a necessidade de sua essência, com isso, torna-se que a essência do ser e a compreensão do ser pertencem essencialmente à finitude.⁵⁹ O absoluto não conhece o ser dos entes - o ser e a compreensão do ser, somente onde há finitude do *Dasein*.⁶⁰

Mas, anuncia-se novamente, uma objeção de Hegel contra nós, que, além disso, ameaça se tornar um lugar comum da filosofia. Hegel diz: “Quem fala da razão apenas humana, mente contra o Espírito.”⁶¹ Isso significa: Então ele não dá à verdade a honra que

⁵⁷ A elaboração desse problema, ou seja, a questão fundamental da metafísica, é a metafísica do *Dasein* no homem

Como perguntar pelo homem!! Critério e impulso próprio! Destino (*Ziel*) e fronteira (*Grenze*) (golpe de força) (*Schlagkraft*)

⁵⁸ [Na caligrafia, acidentalmente escreve "para".]

⁵⁹ [Enfatizado na margem desta frase e no parágrafo anterior:]

Filosofia da reflexão

“Finitude.”

⁶⁰ Finitude humana!

⁶¹ [Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, obras (em vinte volumes). Editores Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, a.a.O., Vol. 18: Palestras sobre a História da Filosofia I, p. 95 (Introdução B.2.b. Relação da Filosofia com a Religião).]

subjaz no discurso da autoconsciência humana. O que subjaz aí: que o homem saiba de si mesmo? Também, neste saber, ele já é além de si mesmo, fora, nele, ele já superou sua finitude.

Mas a nossa contra questão permanece e deve ser sustentada com toda a agudeza: este *autoconhecimento* da consciência finita é um estar além de si mesmo? Ou este autoconhecimento é apenas um sinal de que, apesar dele, não estamos além de nós mesmos, mas em nosso ser (*precisamente através desta auto-consciência!*), a única coisa que importa na questão da finitude, estamos bem enredados em nós mesmos?

Enquanto falarmos e argumentarmos do ponto de vista da *consciência* e da *autoconsciência*, temos nosso *ser* ainda não conceituado e problematizado.⁶²

De todas estas questões cruciais e contra questões relativas à metafísica do *Dasein*, torna-se claro: trata-se da revelação radical e do despertar da finitude do homem - como o solo e espaço de toda filosofia. Mas, com isto coloca-se a metafísica do *Dasein*, como fundação da metafísica em geral, na posição mais aguda de luta contra Hegel e o moderno idealismo absoluto do infinito em geral.

Mas então não forçamos Hegel e a tradição da metafísica simplesmente *forçadamente* perante um ponto de vista diferente? De jeito nenhum. Nós não colocamos (*halten*) a questão como aquela que ele deveria ter feito *então*, mas colocamos (*stellen*) a questão como tal, à qual o próprio Hegel, como atual (*Gegenwärtiger*), deve insistir. Mas, no momento presente, isso só é e será para nós, quando dermos voz à tendência básica de sua filosofia e de toda a filosofia ocidental, a tendência de conhecer a essência do ser. É a mesma questão — mas apenas uma pergunta — e a questão que se coloca agora é se o homem que filosofa, para ganhar o solo e o espaço da filosofia, deve abandonar a si mesmo e a sua finitude e tornar-se o espírito absoluto, ou se não é precisamente a questão fundamental da metafísica (Ser e Tempo), colocada expressamente, que traz à conceituação, que a filosofia não se enraíza na ascensão ao infinito e na equiparação ao absoluto, mas sim através da entrada radical na finitude do *Dasein* e na sua verdadeira finitização (*Verendlichkeit*).

Hegel realizou a ascensão para a consolidação da dimensão absoluta da filosofia e a ganhou em sua grandiosa obra, que se situa entre a primeira elaboração da lógica e da metafísica no período de Jena e a posterior grande *Lógica*, na *Fenomenologia do Espírito* - a

⁶² Cf. semestre de verão 29. Suplemento a 76 [Martin Heidegger, O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e o problema filosófico do presente (edição completa, vol. 28), suplemento (a §20), página 264; ver também acréscimos de um pós-escrito, n° 36, página 339 e seguintes].

consumação concretamente produtiva das *Meditationes de prima philosophia* no solo da abordagem antiga.

E assim podemos trazer o problema da metafísica no sentido de elaborar a questão fundamental e como confrontação com Hegel para a questão: *Fenomenologia do Espírito* ou metafísica do *Dasein*.

Nesta confrontação, Hegel torna-se presente para nós, ou seja, só podemos deixar que uma filosofia se torne presente, se nós mesmos já somos efetivamente (*wirklich*) futuros, ou seja, questionarmos vivamente no desconhecido inquestionável, e isso diz, existir a partir de uma efetiva (*wirklichen*) necessidade interior do *Dasein*.⁶³

Cada luta pela essencialidade traz aos lutadores uma elevação de sua essência. Hegel e a metafísica anterior não se tornam menores, mas crescem a altura de novas possibilidades. Somente desta altura nós, os companheiros de luta, ganhamos a profundidade certa de nossas ações. – e nesta ação vai-se contornar a *transformação*. (S.12⁶⁴).

A repetição verdadeira (*echte*), isto é, originária, da tradicional questão diretriz da metafísica, o que é o ente, *τί τό ov*, na forma da questão fundamental, qual é a essência e [o] fundamento essencial do ser, não é uma questão aprendida com a intenção de apenas uma compreensão fundamental da filosofia de hoje, nenhum aprimoramento das opiniões doutrinárias anteriores ou a mera introdução de conceitos mais rigorosos, nenhum cultivo e valorização do até aqui negligenciado - tal atividade não é filosofar - mas a transformação da filosofia como um todo a partir de uma necessidade efetiva do *Dasein*, que nada tem a ver com as pequenas aflições do indivíduo, mas que se torna desperta, porque o próprio espírito mundial (*Weltgeist*) começa a ir para dentro de uma nova era mundial (*Weltalter*). Cabe a nós ouvir esse acontecimento, notar esse solavanco!!, para decidir (*Entscheidung*) no modo certo saltar na sua vontade.

Se fizermos isso, estaremos a serviço da misteriosa tarefa que precisamente Hegel conceituou em toda sua grandeza: a tarefa de restituir a um povo a metafísica perdida.

No prefácio da primeira edição da grande Lógica (1812) (III, 4⁶⁵), Hegel fala da situação da filosofia contemporânea (ou seja, com relação àqueles tagarelas que depreciaram a filosofia de Kant como um meio de construção, em vez de questioná-la de forma radical e

⁶³ Compare a palestra de ontem: O Problema da Filosofia de Hoje [no presente caso: VIII. Palestra (pp. 255-278) com o título (dado no manuscrito) "O Problema da Filosofia de Hoje").

⁶⁴ [As declarações que se seguem imediatamente.]

⁶⁵ [Obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Edição completa por uma associação de amigos dos imortalizados: Ph. Marheineke (entre outros). Nd. III: Ciência da Lógica. Eu. Parte. A lógica objetiva. 1º Ab. A doutrina do ser. Berlim: Duricker &- Hurnblot 1853, página 4. (Na edição de Georg Lasson: I Iegel, Ciência da Lógica. Primeira parte, op. cit., página 3f.)]

universal no sentido de sua própria tendência filosófica!), isto é, do discurso popular da visão do mundo, e diz:

“Ao encontro desta doutrina popular veio a gritaria da pedagogia moderna, a miséria dos tempos, que dirige o olhar para a necessidade imediata, que, assim como a experiência seria o elemento primeiro para o conhecimento, também a intelecção teórica seria até mesmo nociva para a habilidade na vida pública e na vida privada que o exercício e a formação prática seriam, em geral, o essencial e unicamente proveitoso. – Na medida em que a ciência e o senso comum colaboram assim entre si para levar ao declínio da Metafísica, pareceu ter provocado o espetáculo singular de *ver um povo culto sem Metafísica* – como um templo ricamente ornamentado, mas sem santíssimo.”

Isto é dito tão duramente para nós que, se realmente compreendemos a palavra, não nos deixar cair na opinião que a metafísica tenha sido recuperada quando escrevemos um sistema de filosofia. A tarefa decisiva é outra: amadurecer filosófico no *Dasein* para o efetivo (*wirkliches*) questionamento através da efetiva questão, isto é, reaprender a conceituar que o filosofar como ação efetiva não é «para uma utilidade, mas pela bênção» [ibid.].