

O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental

I.

Contrasta com a radicalidade do projeto filosófico do tratado *Ser e tempo* (1927) a simplicidade do caminho percorrido para executá-lo. Em primeiro plano, desempenhando o papel de fio condutor na tarefa da “liberação mostrativa do fundamento” (*aufweisende Grund-Freilegung*)” (SZ, p. 8) – tarefa compreendida em sentido estritamente fenomenológico-hermenêutico enquanto exposição formal-indicativa das estruturas *ontológico-existenciais* do ser-aí – figura o *meu ser-aí* concreto-histórico ele mesmo (cf. GA 9, pp. 30-31) e justamente em meu modo de ser mais indistinto. Seria no âmbito *ontico-existenciário* do trato impessoal com os entes que eu mesmo não sou e que vêm ao encontro dentro das circundâncias mais próximas, – na ocupação das “coisas” disponíveis para aplicabilidade e usufruto e na companhia dos co-existentes em um mundo público – que o pensador encontraria o solo fenomênico propício para trazer à luz do dia os complexos estruturais elementares da existência fática, pondo a descoberto uma fabulosa riqueza cerrada e esquecida nas artérias mais interiores da vida prosaica. Pois, para os olhos atentos que lhe deu E. Husserl, a consecução de todo manusear, produzir, reparar ou destruir os entes intramundanos, atividades triviais e imediatamente acessíveis, comportariam somente uma mera aparência de claridade: “O que na interpretação fática do ser-aí é *onticamente* tão conhecido, de tal maneira que para este nunca atentamos, abriga em si, *ontológico-existencialmente*, enigma sobre enigma. O horizonte “natural” para o primeiro ponto de partida da analítica existencial do ser-aí é apenas *aparentemente* óbvio.” (SZ, p. 371; grifo meu), e isso é assim porque, assevera Heidegger: “O onticamente mais próximo e conhecido é ontologicamente o mais distante, desconhecido e constantemente desconsiderado em seu significado ontológico.” (SZ, p. 43).

* Universidade Federal de Pernambuco

Já na simples eleição do seu “material de trabalho”, ponto de partida de toda forma de investigação, a analítica da existência recusava explicitamente uma perspectiva dominante, estabelecida há séculos pela metafísica platônico-aristotélica, no que diz respeito à modalidade característica dos “objetos” aos quais a atividade filosófico-teorética deve unicamente se dirigir, a saber: ao “mais divino e mais estimável”, à “substância nobre”, ao que “não muda”, “eternamente o mesmo” e nunca ao “fortuito” (cf. *Met.* 1074_{a-b}). De fato, a desconsideração pelas potências elucidativas guardadas nos fenômenos ordinários parece lançar raízes tão profundas no espírito teórico-científico do ocidente desde o seu nascimento no pensamento antigo, que Aristóteles, no décimo segundo dos tratados que compõem a sua “Metafísica”, pôde seriamente questionar se “não é inclusive absurdo pensar acerca de algumas coisas [...] [e a sua resposta não soaria menos desconcertante que a própria questão:] efetivamente, não ver algumas coisas é melhor que vê-las.” (*Met.* 1074b₂₄₋₃₄). Tomando direção diametralmente oposta, Heidegger insistirá, e isso desde muito cedo, que “plantar [...] o instinto para o óbvio” (GA 18, p. 6) é a tarefa fundamental da filosofia. E com essa convicção, subverteria de maneira radical a posição prévia a respeito do que deve proporcionar riqueza e conferir dignidade ao saber filosófico ao abandonar o primado teórico-metafísico do extraordinário, permitindo que a vastíssima extensão da totalidade de suas reflexões fossem rigorosamente conduzidas pelo que eu gostaria de chamar o *primado fenomenológico-hermenêutico do módico*. Essa subversão hermenêutica da fenomenologia irromperia, desse modo, sob o peso de uma reconquistada enigmaticidade da cotidianidade mediana (cf. SZ, pp. 16-17) e fora justamente de um “afeto”, de um espanto maravilhado pelo indistinto, pelo prosaico, pelo comum e ordinário (quão socrático!), que o questionamento ontológico heideggeriano inequivocamente se nutriu nos diversos caminhos e direções pelos quais se desenvolveu ao longo de quatro décadas, chegando mesmo a determinar, ainda que tacitamente, sua fase tardia (cf. GA 55, p. 8).

Dissipar a mera aparência de obviedade ligada a tudo aquilo que nos é “onticamente mais próximo”, investigando a estrutura ontológico-existencial da ocupação (*Besorgen*), “*práxis*”, – que em sentido lato abrange também o comportamento teórico (cf. GA 27, p. 174) – consistia, portanto, no passo decisivo para o seguro desenvolvimento da questão pelo sentido do ser através da mostração formal-indicativa e a interpretação do sentido temporal da compreensão pré-ontológica “vaga e mediana” (SZ, p. 5), estabelecendo, dessa maneira, [...] a explicação do tempo como horizonte transcendental (*transzendentales Horizontes*) da questão pelo ser.” (SZ, p. 41). Pois, confiava Heidegger

que, “[...] com o esclarecimento da temporalidade enquanto condição de possibilidade originária (*ursprünglicher Bedingung der Möglichkeit*) do cuidado (*Sorge*), parece ter sido alcançada a interpretação originária do ser-aí.” (SZ, p. 372). Decifrar o insuspeitado enigma do agir, cuja “[...] essência estamos ainda longe de pensar com suficiente radicalidade.” (GA 9, p. 313) e ligado a este, ainda um outro, cuja resolução seria também decisiva no programa de sua heterodoxa pesquisa fenomenológica: o enigma “metafísico” da formação *transcendental* do mundo (GA 9, p. 139), constituíam esforços filosóficos, os quais se encaminhavam para o estabelecimento de nada menos que “[...] a ontologia fundamental desde a qual todas as demais podem provir.” (SZ, p. 13); ou, em outras palavras, “compreendemos como ontologia fundamental a fundamentação da ontologia em geral.” (GA 26, p. 196) Por isso, em seu primado ontológico, anunciado no terceiro parágrafo de “Ser e tempo”, “a questão do ser visa a [...] uma condição de possibilidade apriorística (*apriorische Bedingung der Möglichkeit*) não apenas das ciências [...], mas a condição de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas.” (SZ, p. 11). Da descrição fenomenológica da compreensão pré-teorética cotidiana do *ser* das coisas mólicas e sua interpretação temporal, em direção à origem existencial das ontologias regionais, sobre as quais se edificam as múltiplas esferas do saber objetivo! Percorrendo caminho tão inaudito – e não menos inaudita seria parte da terminologia “filosófica” resultante desse estranho empreendimento –, o projeto da ontologia fundamental visava primariamente a reconstruir, portanto, não aquelas condições subjetivo-transcendentais *a priori* de possibilidade do conhecimento teórico-científico de objetos, obtido com o necessário concurso da experiência (e que são, simultaneamente, condições apriorísticas de possibilidade dos próprios objetos da experiência (cf. Kant, KrV, A 158)), porém as condições transcendentais de possibilidade *a priori* (enquanto totalidade articulada das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí) dos entre si irreduzíveis diversos modos de ser, entre os quais subsistência é apenas um possível, que normatizam os comportamentos ôntico-existenciários do existente prático-poiético mediano, indiferenciado, do qual brota, ao fim e ao cabo, o posicionamento teórico enquanto uma modificação especial (temporal) do ser-junto ao (*Sein-bei*) ente intramundano.

Assim dever-se-ia forçosamente conceder que o questionamento filosófico desenvolvido em “Ser e tempo” promove a dilatação da filosofia transcendental kantiana (cf. Apel, 1989, pp. 142-ss) através de uma apropriação crítico-destrutiva radicalizadora da fenomenologia transcendental de E. Husserl. Como observa E. Stein, “O *Dasein*, como ponto de partida para a interrogação

pelo sentido do ser, tem sua relação explícita com o problema do sujeito na filosofia transcendental [...] O problema da condição de possibilidade é o tema central do pensamento transcendental.” (1968, p. 34). Em todo caso, insistirá o autor que “já o nome ontologia fundamental revela a ideia da busca do fundamento, característica da filosofia moderna e transcendental.” (p. 36). E M. Oliveira nos esclarece que “em *Ser e tempo*, o tempo é o sentido do ser e o horizonte transcendental que torna possível a compreensão do ser. Então, o tempo é pensado a partir da compreensão do ser como sua condição de possibilidade. Ora, essa perspectiva não supera de todo a ótica da filosofia transcendental.” (1996, p. 210) Assim como para J. Vázquez Torres, em sua análise dos temas husserlianos da “questão do conhecimento”, da “concepção de consciência” e da “possibilidade da redução”, “[...] parece legítimo interpretar globalmente o pensamento de Heidegger como uma radicalização fenomenológica de Husserl e da transcendentalidade kantiana.” (2000, p. 72).¹ E com lastro nas *incontornáveis* sugestões de Heidegger no que diz respeito à relação íntima existente entre a problemática ontológica fundamental de *Ser e tempo* e as tarefas do pensamento filosófico kantiano, R. R. dos Reis investiga “[...] de que modo, mesmo com profundas mutações, certa herança transcendental deixa-se reconhecer no modelo meta-ontológico proposto na fenomenologia hermenêutica, no centro do qual estão a noção de modo de ser e a estrutura da possibilidade existencial.” (2013, p. 35) Concentrado “[...] no domínio mais específico das noções modais, em particular do conceito de possibilidade [...]” (p. 30), o intérprete visualiza, em um trabalho reconstrutivo de difícil acesso, no qual lança mão dos respeitáveis recursos fornecidos pela pesquisa lógica, o desenvolvimento da analítica existencial do ser-aí operar, além da *ampliação* da filosofia transcendental, – na medida em que passaria a considerar as “[...] condições ontológicas requeridas não apenas para a tematização científica, mas para toda forma de relação intencional com os entes.” (p. 35), – a sua “subversão heterodoxa” (p. 36), pois admite “[...] uma historicidade na formação das possibilidades existenciais [...] e na própria formação dos sentidos do ser.” (p. 39). Ora, se no núcleo mais recôndito da analítica existencial do ser-aí se deixa reconhecer a doutrina kantiana da apercepção transcendental heterodoxamente subvertida em termos histórico-ontológicos, lá também deve se deixar encontrar ortodoxamente conservado o tradicional modelo de investigação filosófica, que busca reconstruir condições de possibilidade

1 Sendo da mesma posição geral acerca do tema D. Moran (cf. 2007, p. 137) e G. Imdahl (cf. 1997, p. 174).

apriorísticas enquanto posição de fundo determinante na elaboração heideggeriana do questionamento pela verdade (sentido) do ser em geral. Essa possibilidade de apreender a fenomenologia hermenêutica a partir do *modelo* transcendental de investigação filosófica, como proposta pelos citados eruditos intérpretes brasileiros, se encontra em perfeita harmonia com o testemunho do talvez mais inventivo de todos os herdeiros do pensamento heideggeriano; segundo H.-G. Gadamer, “deve-se admitir, inclusive, que o projeto de Heidegger em *Ser e tempo* não escapa por completo ao âmbito da problemática da reflexão transcendental. A ideia de uma ontologia fundamental [...] parecia, antes de tudo, de fato, colocar as medidas para uma nova dimensão de questionamento no interior da fenomenologia transcendental.” (1990, p. 260). Tal modalidade dilatada de reconstrução das condições *a priori*, necessárias e universais de possibilidade dos comportamentos factuais, agora não apenas teóricos, mas sobretudo “práticos”, exigiria algumas importantes modificações conceituais, o que já não passava despercebido por J. Habermas, cujas reflexões requerem, em consonância com o seu programa de pesquisa e metas fundamentais, forçar continuamente o pensamento filosófico à destranscendentalização. Para seus olhos experientes, é até

[...] fácil de ver (leicht zu sehen) por que a ontologia fundamental ficou presa no beco-sem-saída da filosofia do sujeito, da qual pretendia ser uma libertação. Essa ontologia elaborada em termos transcendentais caía no mesmo erro do qual acusava a teoria clássica do conhecimento [...] Assim como Kant e Husserl separam o empírico do transcendental, Heidegger separa o ontológico do ôntico e o existencial do existenciário. (1986, p. 180)

Exatamente na mesma direção da crítica confiante de J. Habermas, D. Restrepo assegura que “em *Ser e Tempo*, a fenomenologia é prolongada mediante a oposição entre o empírico e o transcendental sob a forma da oposição entre o ôntico e o ontológico.” (1983, p. 80) Que nessa “oposição” entre os âmbitos ontológico-existencial e ôntico-existenciário, tão característica dos tratados e preleções do assim chamado “primeiro Heidegger”, possa ser visto o desdobramento fenomenológico-hermenêutico da distinção crítica tipicamente kantiana expressa no bem conhecido par conceitual “transcendental-empírico”, é determinante na interpretação de W. Blattner, segundo a qual “Heidegger parece querer estabelecer alguma forma de método transcendental a fim de estabelecer sua ontologia sobre uma base *a priori*” (2007, p. 17), isto é, estabelecer uma ciência fenomenológico-hermenêutica apriorística capaz

de reconstruir, com ainda maior originariedade e amplitude que a “Crítica da razão pura”, as condições ontológicas de possibilidade da “[...] ‘concepção de objetividade em geral’. Essa concepção de objetividade em geral é o correlato, em Kant, da ontologia, em Heidegger” (p. 20), na medida em que *Ser e tempo* toma como sua tarefa primordial explicitar “[...] a forma *a priori* da temporalidade, a estrutura temporal da experiência, ainda mais fundamental que qualquer articulação conceitual dela. Ontologia é *a priori* precisamente por que dá expressão para o que subjaz e torna possível toda formação conceitual.” (p. 21) E fixado em ponto de vista muito semelhante, G. Vattimo afirma que “*Sein und Zeit* certamente encaminhou a busca pelo sentido do ser como se tratasse da individuação de uma condição transcendental de possibilidade de nossa experiência [...]” (1992, p. 73). Ademais, compartilham *grosso modo* da mesma perspectiva hermenêutica (com variações temáticas e interesses filosóficos completamente distintos), os célebres filósofos “heideggerianos” francófonos J.-P. Sartre (cf. 1998, p. 320) e E. Levinas (cf. 1980, p. 32) e, a partir dessa perspectiva, construíram, decerto por contraste, seus próprios caminhos de pensamento no interior da “corrente fenomenológica”.

Tão auspiciosa é a interpretação transcendental da fenomenologia hermenêutica, que a ela se recorre constantemente não só para uma reconstrução da estrutura interna da ontologia fundamental, mas para compreender a totalidade do movimento da questão pelo sentido do ser, delimitando suas fases. K.-O. Apel, por exemplo, veria o tratado *Ser e tempo* ainda se encontrando “[...] imerso na distinção entre o compreender “existenciário” e o “existencial”. Depois, em sua filosofia posterior, Heidegger abandonou por completo esse caminho da filosofia transcendental [...]” (2000, p. 322) E da mesma maneira, a vê D. Moran: “Que ele [Heidegger] iria em breve ser forçado a abandonar a linguagem da filosofia transcendental e buscar ‘outro pensamento que abandona a subjetividade’ é outra história.” (2007, p. 150) Uma “outra história”, porém, controversa, pois semelhante “herança transcendental”, reconhecível em 1927, talvez permaneça ocultamente operante até mesmo ali, onde Heidegger parece (cf. GA 14, pp. 101-102) ter abandonado por completo a fenomenologia como método e, com ela, o programa fenomenológico de elaboração da ontologia fundamental. D. Dahlstrom, na contracorrente das interpretações triviais da *Kehre*, garante que não só “durante este período (1926-1929), Heidegger permanece *inequivocamente* um filósofo transcendental” (2005, p. 31; grifo meu), pois certos traços de transcendentalismo poderiam ser observados no interior do tardio *Ereignisdenken*, uma vez que, entre outros fatores, “ao distinguir o ser, na forma de tempo-espaco, dos fenômenos subordinados

que ele possibilita (*enables*), Heidegger refaz os passos dos transcendentalistas antigos e modernos”, assim como a “sua [de Heidegger] afirmação de que ser e ser humano (ou, mais precisamente, ser-aí) fundamentam um ao outro mutuamente, ainda que de maneira diversa, preserva um vestígio da fundamentação transcendental na subjetividade transcendental, diversamente formulada por Kant e Husserl” (2005, pp. 50-51) e inspirado por essa perspectiva, L. Cardoso propõe “[...] questionar a permanência do “transcendental” em meio às evidentes transformações de foco e forma, no Heidegger *dos anos 30 e 40*” (2014, p. 68), sugerindo, com isso, certa unidade interna no todo de suas reflexões. Em sua fase pós-*viragem*, surgiria o “[...] transcendental como transfigurabilidade, transfigurabilidade como *Linguagem* – articulação de precedência” (p. 69), pois, no pensamento da “verdade do *seer*”, a “[transcendência/transfigurabilidade/linguagem] é, ela mesma, o *âmbito prévio*, que acontece como mundo” (p. 94); evidente alusão à expressão-chave para toda forma de transcendentalismo: *a priori*.

Encontra-se, assim, explícito o sentido da dívida da ontologia fundamental com a filosofia moderna.² Com efeito, uma vez que somos *de facto* capazes ôntico-existencialmente do trato com entidades para a consecução de atividades particulares e contingentes, cabe reconstruir o conjunto das condições ontológico-existenciais supra-factuais, *a priori*, necessárias e universais da possibilidade de tais ações. E se todas as ações e comportamentos ônticos são prévia, necessária e universalmente condicionados pela estrutura ontológica da compreensão, resta promover a expedição aos alicerces mais profundos, na verdade, “fundamentos” *abismais*, do edifício da existência mundana, para contemplar a derradeira condição apriorística, que possibilitará o próprio compreender (poder-ser-no-mundo): *temporalidade ekstática*, cujos diversos modos de temporalização devem condicionar a multiplicidade de sentidos pelos quais o ente se manifesta em seu *ser*: disponibilidade, mera presentidade, existencialidade, etc. Visualizada dessa perspectiva, a descrição fenomenológica e a interpretação temporal das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, primeira estação do questionamento pelo sentido do ser em geral, se revelam como a busca filosófico-teorética pelas conexões transcendentais de fundamentação que normatizam o conjunto das nossas práticas vitais ordinárias, assim como do seu longínquo derivado: *a vita contemplativa*. Tudo

2 A literatura em torno da questão é vasta e, salvo engano, R. B. Pippin, através de outros caminhos, é o único que se opõe à interpretação transcendental da ontologia fundamental heideggeriana (cf. 2007, pp. 199-214).

se passaria, portanto, exatamente como expõe H. Allison, ao circunscrever a forma dos argumentos que compõem esse gênero de filosofia: “Se x pode ser (ou ser representado) sem A , B e C e suas relações mútuas, mas A , B e C não podem ser (ou serem representados) sem x , então x deve ser considerado como uma condição de possibilidade de A , B e C e suas relações mútuas (ou da representação destes).” (2004, p. 104). Poder-se-ia desse modo quase chamá-la uma espécie de neokantianismo e, enquanto tal, não faltar-lhe-iam os inconvenientes semânticos que o modelo transcendental parece trazer consigo. Como ajuíza J. Habermas, Heidegger “[...] põe de cabeça para baixo a filosofia primeira, porém sem se libertar de sua bagagem de problemas.” (1986, p. 180) Em todo caso, não diz respeito à meta desse estudo a discussão de caráter lógico-analítico, acalorada sobretudo nas décadas de 60 e 70 do século XX, acerca da validade dos argumentos transcendentais.

II.

Essa série de considerações acerca da fenomenologia *quasi*-transcendental heideggeriana estaria perfeitamente em ordem e tudo o que ela pressupõe, elabora e conclui seria, de fato, assim como vê Habermas, “fácil de ver”, caso Heidegger ele mesmo, no interior de suas próprias obras, não houvesse ocasionalmente ocupado a posição de intérprete do seu próprio pensamento. E mesmo que possamos aceitar de bom grado aquele conhecido princípio da arte hermenêutica, segundo o qual “[...] a mais alta completude da interpretação consistiria em compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pôde se dar conta” (Schleiermacher, 1999, p. 43), seguramente cabe não subestimar as contribuições que um pensador pode oferecer para a determinação relativamente precisa do sentido *geral* dos seus questionamentos. No escrito fragmentário “A superação da metafísica” (1938/1939), deparamo-nos com uma indicação suficiente, ainda que expressa de maneira vaga e negativa, para tornar vacilante a firmeza, com a qual o “kantianismo” fenomenológico-existencial é explícita ou tacitamente afirmado:

O “Kantbuch”³ cresceu a partir da tentativa de trazer para a proximidade a questão colocada em “Ser e tempo” através de uma lembrança histórica. Essa tentativa é, em si, errônea, o que não altera em nada

3 “Kant und das Problem der Metaphysik” (1929)

a essencialidade da interpretação de Kant. A tentativa necessariamente impele o questionamento de “Ser e tempo” para um âmbito que, na verdade, através de “Ser e tempo”, certamente já foi abandonado e ao qual nunca mais deve ser relacionado como posição de fundo. Como deve, então, o “Kantbuch” ser uma “introdução” (“Einführung”) a “Ser e tempo”? Conduzindo a equívoco (Irreführung). Mesmo que certas ressonâncias no âmbito do esquematismo sejam comprováveis, as quais apontam para a ligação do ser com o “tempo”. (GA 67, p. 101; grifo meu)

Omitido na passagem supracitada, o âmbito de questionamento, que através do tratado *Ser e tempo* foi certamente abandonado, a “posição de fundo”, à qual nunca mais deve ser relacionado, encontra-se claramente exposto em meio a reflexões que datam dessa mesma época, tardiamente publicadas (2008) sob o título “A posição metafísica de fundo do pensamento ocidental” (1937/1938): “A partir da transformação da questão-condutora (*Leitfrage*) na questão-fundamental (*Grundfrage*), emerge o questionamento pelo ser-aí, que possui um caráter originariamente próprio correspondente e não deve ser comparado com nada realizado até então, também não com o [questionamento] *transcendental*” (GA 88, p. 26; grifo do autor), pois, insistirá Heidegger: “A questão-fundamental não é transcendental (cf. Ser-aí e ‘*transcendência*’) nunca a possibilitação (*Ermöglichung*) enquanto mera condição (*bloÙe Be-dingung*) [...]” (p. 35). Advertência idêntica, agora formulada de modo mais enérgico no escrito já mencionado “A superação da metafísica”, toma forma de interdição explícita à compreensão corrente:

O tipo de questionamento (Die Art des Fragens) em Ser e tempo ou não é de modo algum apreendido (überhaupt nicht begriffen) ou é mal interpretado (miÙdeutet) enquanto filosofia transcendental (als Transzendentalphilosophie); para isso, contribui ainda o Kantbuch, apesar da indicação ao que é próprio: que Kant chegou ao abismo. Toma-se isto do modo mais casual, como profundidade e limite, em vez de um começo e clara simplicidade. Em verdade, não se pode mais questionar pela possibilitação na pergunta pela verdade do ser (através do que ela seria “possível”) [...] Segundo a forma, poder-se-ia também sempre infiltrar furtivamente a pergunta pela possibilitação no interior do pensamento histórico-ontológico; sim, para o entendimento mais imediato, em meio a circunscrição ainda dominante da metafísica, essa pergunta é até mesmo indispensável. (GA 67, pp. 25-26)

O ataque franco à interpretação transcendental do questionamento pelo sentido do ser como recusa a sua interpretação *formal e metafísica*, seguido do distanciamento consciente do exercício filosófico teórico que busca pelas condições de possibilidade *a priori*, encontra sua justificativa na conhecida posição de Heidegger, segundo a qual o pensamento kantiano, assim como expresso em “Lógica: a doutrina de Heráclito do logos” (1944), se revela como um importante momento da história, “[...] no qual a metafísica experimenta a derradeira e decisiva mutação.” (GA 55, p. 257), uma vez que “a face moderna da ontologia é a filosofia transcendental [...] na medida em que a entidade do ente é pensada enquanto presentidade *para* o representar assegurador. Entidade é, agora, objectualidade” (GA 7, p. 72), tal como interpretada em “Superação da metafísica” (1936-1946). Seria, portanto, pela via filosófica transcendental, que a metafísica levaria a cabo uma “[...] sobre-elevação (*Überhöhung*) de si mesma através de si mesma. Nesse caso, falar de uma metafísica da metafísica permanece correto, o que no escrito *Kant e o problema da metafísica* foi abordado.” (GA 7, p. 77). Não é aqui possível reconstruir o caminho pelo qual Heidegger, convicto de que “A repetição do mesmo [...] pertence à arte do pensar.” (GA 79, p. 136), encontraria nas prístinas metafísicas platônica (cf. GA 9, p. 227-228; GA 65, pp. 222-223) e aristotélica (GA 10, p. 107; GA 8, p. 265) a própria origem da noção de “condição de possibilidade”, assim como o caráter de precedência, o *caráter apriorístico do ser*, como determinação temporal.⁴ Ressalto apenas que a sua perspectiva, segundo a qual já desde a antiguidade “o *a priori* é o título para a essência da coisa” (GA 41, p. 170), o levaria a afirmar que “*a pergunta pela possibilidade é o único modo fundamental do pensamento metafísico*; o regresso ao *a priori* e a má interpretação desse procedimento no sentido de um esclarecimento causal a partir das causas mais elevadas pertencem, como configurações, à questão da possibilidade.” (GA 67, p. 24; grifo meu). Por isso, afirma em “Sobre o começo” (1941) que a questão do ser “não é mais metafísica alguma”, pois essa “[...] só conhece o ser como possibilitação e *a priori*.” (GA 70, p. 124) Parece, pois, inequívoco: pensamento da verdade do ser, como superação da metafísica, é a superação do modelo transcendental. Porém, como observa D. Dahlstrom, “apesar dos melhores esforços de Heidegger, a questão do ser, como posta em Ser e Tempo, cai nas armadilhas que, em sua opinião, vitimaram Platão e Kant [...]” (2007, p. 68) Isso quase seria admitido por

4 Contra a interpretação tradicional, Heidegger insiste no sentido temporal da expressão *a priori* (cf. GA 24, p. 462).

Heidegger em outra autointerpretação: “‘Tempo’ enquanto horizonte do esboço do ser enquanto tal – não do ente enquanto ser. ‘Horizonte’ e ‘esboço’ ainda no sentido de condições de possibilidade – então aparentemente ‘transcendental’ (*scheinbar ‘trans-zendental’*); sim, a palavra mesma utilizada [...]” (GA 67, p. 128). Aparentemente?! Mas o que poderia ainda se esconder por trás dessa mera aparência que a “palavra utilizada” suscita, quando “todo descerramento do ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*”? (SZ, p. 38) Tudo jaz na mais plena confusão. Coloquemos tal confusão, pois, sob nosso domínio, criando as condições propícias para desenvolvermos uma perspectiva, a qual penso ser passível de ser adotada.

No importante escrito *Contribuições à filosofia (Do acontecimento-apropriativo)*, obra das mais relevantes para uma discussão fundamentada a respeito da posição de *Ser e tempo* no interior da questão pelo sentido do ser em geral, afirma Heidegger que o tratado “[...] reincide na metafísica” (GA 65, p. 223), uma vez que a sua “ontologia fundamental [é] o transitório (*das Übergängliche*). Ela fundamenta e ultrapassa toda ontologia, porém deve necessariamente partir do conhecido (*Bekannten*) e corrente (*Geläufigen*) e, por isso, ela está sempre na *penumbra (Zwielicht)*.” (GA 65, p. 305); pois, “[...] a meditação ‘fundamental-ontológica’ (fundamentação da ontologia enquanto sua superação) é a transição (*Übergang*) do fim do primeiro começo para o outro começo.” (GA 65, p. 228) *Partir do conhecido e corrente para ultrapassar o conhecido e corrente*: eis a tensão profunda no seio do projeto fenomenológico heideggeriano. Tensionado entre o primeiro e o outro começo do pensamento, figura a “Ontologia fundamental enquanto *estado intermediário (Zwischenzustand)*.” (GA 88, p. 24) E “*Unterwegs*” seria uma expressão utilizada em “Sobre o começo” para caracterizar Ser e tempo (cf. GA 70, p. 194), assim como na introdução posteriormente escrita (1949) para a preleção “O que é metafísica?” (1929): “[...] pensar propriamente o ser mesmo em sua verdade; até lá, o pensamento tentado em ‘Ser e tempo’ está ‘a caminho’.” (GA 9, p. 372). O questionamento fundamental-ontológico se encontra na penumbra, porque *tensionado* entre a “derradeira e decisiva mutação da metafísica”, que busca condições de possibilidade *a priori*, e o pensamento pós-metafísico, que exercitará o dizer poético da mútua apropriação de ser e compreensão de ser. Enquanto uma *reflexão limítrofe*, ele se encontra a caminho da saga histórico-ontológica do acontecimento-apropriativo: *Ereignis*. O motivo:

A pergunta pela possibilitação é a barreira colocada pela própria metafísica à sua superação sem que ela possa disso jamais suspeitar. Que os primeiros passos, que levam a termo a entrada na superação (“Ser e tempo”,

“O que é metafísica?”, “Do essencial do fundamento”) *se mantenham no curso de tal pergunta, trai a inevitável ambivalência* (unvermeidliche Zwiespältigkeit), que permanece imposta a uma transição do primeiro começo para o outro começo. *Seria uma pura fantasia querer o pensamento histórico-ontológico se libertar através de uma mera renúncia [...].* (GA 67, pp. 27-28; grifo meu)

A *ambivalência da ontologia fundamental*, que pode ser caracterizada como sua posição anfibólica em relação à metafísica, na medida em que, *in litteris*, aparece como uma espécie de transcendentalismo ampliado e subvertido e, na interpretação de Heidegger, como a superação do modelo transcendental (kantiano ou husserliano), deve ser conservada, pois reiteradamente reconhecida pelo seu criador. Por esse motivo, reconstruir o movimento da interrogação heideggeriana em sua totalidade através do esquema “pensamento transcendental (*Fundamentalontologie*) Kehre destranscendentalização do pensamento (*Ereignisdenken*)” foi, desde o início, com sustentação documental, um procedimento hermenêutico recusado, pois apresenta o inconveniente de dissolver a “*inevitável ambivalência*” da questão pelo sentido do ser, atribuindo-lhe *univocidade* transcendental decerto questionável. Pois, “segundo o tipo de procedimento, parece que ‘Ser e tempo’ se atém ao questionar ‘transcendental’; os escritos imediatamente seguintes reforçam essa impressão [...] isso seria uma concepção errônea. Apenas por indigência, ‘Ser e tempo’ se ateu a pergunta pela possibilidade.” (GA 70, p. 192). Não é possível explorar nesse estudo a natureza da indigência, que obrigou o questionamento ontológico-fundamental a se atar à pergunta pelas condições de possibilidade *a priori*. Deixo indicado, através de uma passagem do escrito *Meditação* (1938/1939), o que penso ser o motivo principal da questão do ser ter permanecido na penumbra, ambivalente, suscitando o cariz “aparentemente transcendental” da investigação filosófica elaborada sob o título “*Fundamentalontologie*”: a indigência da linguagem.⁵

5 Nesse ponto, topamos com o motivo pelo qual a publicação da terceira seção do tratado, “Tempo e ser”, foi retida e também com o motivo determinante da comentada *Kehre* sofrida pelo questionamento ontológico heideggeriano; não apenas o fenômeno da técnica, que se impôs ao seu pensamento através do impacto da leitura dos escritos *Die totale Mobilmachung* (1930) e *Der Arbeiter* (1932), ambos de E. Jünger (cf. Loparic, 2002), mas também, como indicado “Carta sobre o humanismo” (1946): “A seção problemática foi retida, porque o pensamento fracassou no dizer suficiente dessa viragem e, assim, não chegou a termo com o auxílio da linguagem da metafísica (*mit Hilfe der Sprache der Metaphysik*).” (GA 9, p. 328); fracasso implicitamente expresso em uma passagem de “Para a questão do ser” (1955): “[...] a questão pelo essencial do ser fenece, se ela não abandona a linguagem da metafísica, pois o representar metafísico impede de pensar a questão pelo

Ser-aí: não condição de possibilidade e não condição do fundamento da possibilidade do “ser humano” enquanto [condição de possibilidade] de algo agora meramente presente, *mas a abismal pertencibilidade à clareira do ser*. Sobretudo ainda em “Ser e tempo” até o umbral do tratado “Do essencial do fundamento” metafisicamente dito e apresentado (*metaphysisch gesprochen und dargestellt*) e, porém, *diversamente pensado (doch anders gedacht)*. Mas esse pensamento não coloca a si mesmo no livre do próprio abismo. Por isso, a comunicação ambígua (*Daher die Mitteilung zweideutig*) [...]. (GA 66, pp. 321-322)

Em “Ser e tempo”, a questão pelo sentido do ser, pensada diversamente, se encontra oculta em sua incomparabilidade e inicialidade absolutas pelo conhecido e pelo corrente, e isto significa: *o outro começo pós-filosófico do pensamento jaz, ali mesmo, soterrado pelo dizer e apresentar metafísicos*. Colocando-nos na perspectiva da autointerpretação de Heidegger, a sua “ontologia” apresentará um significado geral flutuante: escutado com os ouvidos do *primeiro começo*, *Ser e tempo* soará em tonalidades metafísicas, isto é, filosófico-transcendentais: aquela ontologia, que busca estabelecer os fundamentos (as condições de possibilidade apriorísticas) dos modos de ser dos entes e, com isso, o fundamento ontológico-existencial de todas as ontologias; escutado, porém, com os ouvidos do *outro começo*, *Ser e tempo* soará atonalmente pós-metafísico (destranscendentalizado): o primeiro passo do pensamento da verdade do ser, o qual abandonou todo tipo de questionamento ontológico, “que só conhece o ser enquanto possibilitação e *a priori*”, pois este não buscaria estabelecer qualquer tipo de fundamentação apriorística, seja de matriz dogmático-substancial, crítico-transcendental ou dialético-histórica: “De fato, ‘Ser e tempo’ não corresponde a nada do que, com todo direito, se espera de uma ontologia efetiva [...]” (GA 67, p. 125). Como a Jano, deus das portas, das entradas e saídas, dos começos e dos finais, das transições, das decisões,

essenciar do ser.” (GA 9, p. 405). A linguagem da metafísica foi tão insuficiente, que até mesmo o “[...] título [*Fundamentalontologie*] se mostra, em pouco tempo, infeliz, como, aliás, qualquer título nesse caso. Pensado a partir da metafísica, ele diz algo sem dúvida correto; mas, justamente por isso, conduz ao erro; pois se trata de conquistar a transição da metafísica para dentro do pensamento do ser. E enquanto esse pensamento ainda se caracteriza a si mesmo como ontologia fundamental, ele se interpõe, com tal designação, em seu próprio caminho e o obscurece. O título “ontologia fundamental” traz para a proximidade a opinião de que o pensamento que tenta pensar a verdade do ser é [...], enquanto ontologia fundamental, ele próprio ainda uma espécie de ontologia. Porém o pensamento da verdade do ser, como retorno ao fundamento da metafísica, abandonou o âmbito de toda ontologia já com o seu primeiro passo. (GA 9, p. 380). E já desde muito cedo, o jovem Heidegger já lançava fortes suspeitas sobre a capacidade da linguagem para dizer “algo” como *ser* (cf. GA 64, p. 16).

à ontologia fundamental pertencem duas faces, uma voltada para o passado e a outra para o futuro. Contudo apenas a face, na qual está instalada a língua com a qual *fala*, pode ser claramente ouvida, visto que, antes de tudo, fala idioma conhecido e corrente. Por esse motivo, adverte Heidegger,

como todos os tratados falam na linguagem da metafísica e dizem o outro: a fundação da verdade do ser (des Seyns) e esta [verdade] mesma. [“Ser e tempo” se encontra⁶] No limite; cf. ‘Ontologia’, nada desse gênero; por isso a correta recusa (que ‘Ser e tempo’ é ‘ontologia’); o que significa, aqui, recusa, porém? A fixação no que ‘Ser e tempo’ já superou desde o ponto de partida. (GA 67, p. 37)

Caso a perspectiva de interpretação até aqui apresentada conte com a aceitação da leitora e do leitor, então se impõe uma tarefa, que comportará não poucas dificuldades: *tornar lábil aquela outra face silenciosa de Sein und Zeit*. Forçá-lo a soar como um pensamento pós-metafísico que, em todo caso, ele já é, embora o seja de maneira muda. Entretanto isso não pode significar traduzi-lo para a linguagem do acontecimento-apropriativo. Com esta tarefa, Heidegger ocasionalmente se ocupou: “Nós somos os [...] requisitados para construir e para formar na clareira do ser; em sentido múltiplo e vasto: para salvaguardá-la. Na linguagem ainda *inepta* (*unbeholfeneren*) e *provisória* (*vorläufigeren*) do tratado ‘Ser e tempo’ (1927), isso quer dizer: o traço fundamental do ser-ai, que é o ser humano, é determinado através da compreensão de ser.” (GA 10, p. 128; grifo meu) Repetir tal procedimento, arregimentando uma série de “traduções” do mesmo tipo (e tais transposições são inúmeras), seria completamente supérfluo, tornando, ademais, o presente escrito injustificado como escrito científico. A tentativa de escutar “Ser e tempo” com os ouvidos do outro começo significa perseguir, na própria partitura da composição conceitual da “ontologia” “fundamental”, as notas ligeiramente dissonantes, as síncopes discretas, quase imperceptíveis para nossos ouvidos educados nas tradicionais melodias, harmonias e rítmicas metafísicas, mas que podem revelar uma revolução silenciosamente em curso; uma revolução, a meu ver, capaz de alocar o exercício do pensamento em uma “região” até o momento desconhecida, ou melhor, necessariamente desconhecida pela filosofia em qualquer uma das

6 Meu adendo a essa passagem fragmentária se apoia no claro contexto da avaliação heideggeriana de *Ser e tempo*.

suas formas e épocas: *além do histórico, aquém do transcendental*.⁷ E onde deveríamos buscar os vestígios dessa destranscendentalização do pensar, senão nos usos genuinamente fenomenológico-existenciais das tradicionais expressões “transcendental” e “*a priori*”? E nisso consiste minha estratégia auditiva.

III.

Que Heidegger tenha discutido, decerto fora dos marcos epistemológicos, o problema filosófico da mundanidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*), e justamente no sentido de sua *formação*, elaborando para este um conceito nomeadamente *transcendental*, não há dúvidas (cf. GA 9, p. 139). Entretanto adverte seus ouvintes e possíveis leitores, com certa frequência, contra o entendimento equivocado do termo, e o faz não em meio àquele que viria a ser o segundo período de suas reflexões, repleto de auto-avaliações e auto-interpretações retrospectivas, mas nos escritos pertencentes ao próprio período ontológico-fundamental, produzidos imediatamente antes e depois da publicação de sua obra-prima, como a preleção do semestre de verão de 1926 em *Marburg Conceitos fundamentais da filosofia antiga* na qual nos deparamos com uma passagem, inserida no contexto de discussão do ser como *transcendens* e da peculiar espécie de verdade que ao ser “se refere”, quase idêntica a uma conhecida sentença formulada em *Ser e tempo*, pois agora apresentará um complemento conveniente para a interpretação, a qual tento desenvolver nesse estudo: “Verdade filosófica é *veritas transcendentalis*, transcendental não em sentido kantiano (*transzendental nicht im Kantschen Sinn*)⁸; embora Kant esteja orientado por esse conceito, ele, porém, o retorce (*ihm verbiegt*).” (GA 22, p. 10) Por quais motivos o conceito kantiano de transcendental se mostrara para Heidegger como uma retorção do conceito fundamental-ontológico, é assunto que não pode ser discutido no presente escrito. Porém em que sentido a verdade do ser é *verdade transcendental*, pode se revelar adequadamente segundo uma indicação fornecida em *Introdução à filosofia* (1928/1929): “O que quer dizer transcendental se deve apenas discutir, caso a essência da transcendência seja determinada”(GA 27, p. 207), idêntica restrição expressa na inestimável contribuição filosófica de Heidegger para o *Festschrift* aos

7 Ou: além do real, aquém do ideal; além do sensível, aquém do inteligível; além do contingente, aquém do necessário; além do particular, aquém do universal e, antes de tudo, a grande superação: *além do fato, aquém da essência*.

setenta anos do seu mestre fenomenólogo Edmund Husserl, intitulada “Do essenciar do fundamento” (1929):

Com este termo [transcendental] é nomeado tudo o que pertence de maneira essencial à transcendência e carrega sua possibilidade intrínseca graças a ela. E primariamente por isso, também pode o esclarecimento e interpretação da transcendência ser nomeada uma discussão “transcendental”. Em todo caso, o que quer dizer “transcendental” não deve ser tomado de uma filosofia, que se refere ao “transcendental” como “ponto de vista” e até mesmo “epistemológico”. (GA 9, p. 139)

O uso heideggeriano do termo é relativamente simples, quase rudimentar, frente ao refinamento que alcançou na filosofia transcendental kantiana (cf. Krv, B 25-B 26) e frente a pluralidade significativa, com a qual Husserl o vê em sua ciência eidética (cf. 1950, pp. 34-39). *Primariamente transcendental é tudo o que pertence à transcendência do ser-aí, isto é, todo fenômeno, cujo modo de ser é existência. Secundariamente transcendental é todo fenômeno, que encontra na transcendência (existência) do ser-aí o seu enraizamento existencial (transcendental)* (cf. GA 27, p. 207). Descrição excessivamente vazia, formal. Avancemos rumo à sua desformalização através da preleção ontológico-fundamental *Fundamentos metafísicos da lógica partindo de Leibniz*, lida entre 1928 e 1929: “O ser-aí humano é um tal ente, a cujo tipo de ser mesmo pertence essencialmente algo como compreender ser. Isso, chamamos a transcendência do ser-aí, a prototranscendência (*Urtranszendenz*)” (GA 26, p. 20); uma vez que “[...] entre transcendência originária e compreensão de ser deve haver um íntimo parentesco; sim, no final das contas, são elas uma e mesma coisa (*sind sie ein und dasselbe*).” (GA 26, p. 170). Mesma relação exposta de maneira ligeiramente modificada na preleção *Introdução à filosofia*, em uma breve passagem que, ademais, exhibe o uso fenomenológico-hermenêutico genuíno do termo analisado: “Compreensão de ser é transcendência; toda compreensão do ser, seja ela não temática, isto é, pré-ontológica, ou temática, ontológica, é transcendental.” (GA 27, p. 280) Somente nesse sentido restrito será possível qualificar enquanto transcendental o caractere ontológico-existencial da compreensão de ser, visto que o ser-aí mesmo, enquanto um ente que, em seu ser, já sempre ser compreendeu, é, em seu *ser-compreensivo*, sempre um transcendente: “O ser-aí ultrapassa o ente de tal modo, que só nessa ultrapassagem ele se comporta em relação ao ente, então somente assim ele pode também se comportar em relação a si enquanto ente, isto é, pode, ele mesmo,

ser um si-mesmo.” (GA 27, p. 306) A simesmidade (*Selbstheit*) se mostra, portanto, como um caractere transcendental do ente que eu sou, pois pela transcendência *sou um mesmo*, não um outro (cf. GA 25, pp. 425-426). E se o horizonte da transcendência, ou seja, do compreender pré-ontológico, é o “mundo enquanto totalidade, [...] desde o qual o ser-aí se dá a significar a quais entes e como, em relação ao ente, ele *pode* se comportar” (GA 9, p. 157), então mundo, horizonte da ultrapassagem, é momento estrutural da própria transcendência e assim temos um conceito transcendental de mundo. Em todo caso, se “à simesmidade mundo pertence” (GA 9, p. 157), então a transcendência, compreensão de ser, será sempre mundana: ser-no-mundo (cf. GA 27, p. 306), com efeito, uma estrutura transcendental do ser-aí determinada em sua constituição pela verdade ontológica; “se, portanto, a verdade ontológica em sentido próprio, enquanto esboço prévio do ser, só é possível, por seu turno, sobre o fundamento da ultrapassagem, isto é, da transcendência do ser-aí, então a verdade ontológica se fundamenta na transcendência, isto é, ela é transcendental.” (GA 27, p. 207): *veritas transcendentalis*. Ademais, é somente “[...] porque a transcendência se enraíza na *essência* do tempo, ou seja, em sua constituição horizontal-*ekstática*.” (GA 9, p. 166), que fora estabelecida pela ontologia fundamental a necessária “[...] explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser.” (SZ, p. 41). E na medida em que Heidegger interpreta esse transcender de sentido *ekstático*-temporal como proto-ação (*Urhandlung*), a *πράξις* originária (cf. GA 27, p. 198), pondo a descoberto de modo inteiramente não trivial a “*essência prática*” da existência mundana ao afirmar que “a transcendência do mundo é a liberdade mesma” (GA 9, p. 163), testemunhamos, nesse contexto de determinação ontológica do agir, a *transcendentalidade* da liberdade. *Ser e tempo*, uma gramática transcendental *sui generis*!

Essas conexões poderiam se estender indefinidamente. É possível cozer com o fio da transcendência, tomada em sentido fenomenológico-hermenêutico, a totalidade dos fragmentos do tecido conceitual da fenomenologia heideggeriana, de modo que, ao fim, se mostrem, no complexo painel ontológico-fundamental formado, como transcendentais todos os existenciais. Porém nada se decide, com isso, a respeito da “transcendentalidade” (em sentido tradicional) dessas estruturas. Com o exposto, apenas se revelou, de modo negativo, que do uso heideggeriano do termo “transcendental” nada é permitido afirmar acerca da universalidade ou necessidade do âmbito ao qual essas estruturas pertencem e da particularidade ou contingência do outro âmbito, por assim dizer, por ele “condicionado”. A analogia entre os pares conceituais “ontológico-existencial/ôntico-existenciário” e “transcendental/

empírico” recorrente na literatura reconstrutiva do pensamento de Heidegger cai, uma vez mais, sob suspeita.⁸

Resta-nos, portanto, circunscrever o uso genuinamente existencial do termo “*a priori*” na ontologia fundamental, com a esperança que essa circunscrição possa finalmente nos revelar, agora de maneira positiva, a mais completa (porém ambígua) destranscendentalização da fenomenologia hermenêutica. Pois se em *Ser e tempo é dita e apresentada* com terminologia metafísico-transcendental, conhecida e corrente, a “[...] constituição *existencial apriorística* da compreensão”(SZ, p. 149; grifo meu) como o momento fundamental da “essência” do ser-aí, uma vez que a totalidade estrutural originária desse ente, “o cuidado [...], repousa existencial-aprioristicamente ‘antes’ de – isso quer dizer, já sempre *em* – todo e qualquer ‘comportamento’ e ‘situação’ [...]”(SZ, p. 193), então vale, como antes fora programado, manter os ouvidos abertos para escutarmos o *diversamente pensado* na “anterioridade” *ekstática* da compreensão de ser, ou seja, da transcendência, de tal forma que ela possa soar distinta da tonalidade estabelecida no interior dos jogos conceituais da metafísica e de qualquer outra forma de abordagem filosófico-teorética da existência. Assim como “transcendental”, em uso genuinamente fenomenológico-hermenêutico, é o próprio ser-aí, pois este é transcendência, compreensão, o ser-aí “essencialmente” transcendente será, em seu *ser-compreensivo*, um ente de “essência” apriorística, isto é, a estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*), o ser do ser-aí, e todos os caracteres existenciais, que encontram nesse fenômeno sua mais íntima unidade, serão *transcendentais* e serão *apriorísticos* de uma maneira, que filosofia transcendental alguma, enquanto forma sobre-elevada de metafísica, poderia conceber; e não poderia, antes de tudo, em virtude da falta de controle acerca dos próprios pressupostos conceitual-ontológicos e metodológicos sobre os quais se soergue e mantém: o esboço prévio da verdade do ser como mera presentidade e um quase irresistível impulso filosófico-teorético para a construção de um sistema categorial perfeitamente adequado ao ser assim pré-compreendido, assim como I. Kant e E. Husserl construíram, cada um ao seu modo, e séculos antes dos modernos transcendentalistas, Aristóteles. Para vermos isso, é necessária uma atmosfera conceitual favorável.⁹

8 Com efeito, não foi por acidente que K. Lehmann se deparou com uma variação do mesmo problema (cf. 2000, p. 179).

9 Pressuponho a continuidade entre o pensamento do jovem Heidegger e a sua ontologia fundamental (cf. Sena, 2012).

Já muito cedo, em uma de suas primeiras preleções em Freiburg, *Fenomenologia da intuição e da expressão. Teoria da formação do conceito filosófico* (1920), o jovem fenomenólogo desenvolveria uma longa discussão crítica voltada “para a destruição do problema do *a priori*”, na qual se anuncia, de maneira ainda metódica e terminologicamente embrionária, que o apriorismo fenomenológico deve diferir da tradicional aprioridade de inspiração metafísica, e o faz tomando como base da exposição as concepções de Platão, H. Rickert, G. Simmel, W. Dilthey, I. Kant, W. Windelband e M. Scheler (cf. GA 59, pp. 66-74), as quais, guardadas as diferenças de orientação filosófica, coincidem em um ponto essencial: “Ao *a priori* se contrapõe o mutável, o processo histórico, enquanto o vir-a-ser e o fluir no tempo. Os seres humanos mesmos se encontram nesse processo como indivíduos históricos; eles são meras ocorrências passageiras.” (GA 59, p. 71) Ora, uma vez estabelecida a contraposição entre a *supratemporalidade* própria do domínio puro apriorístico do ideal e a *intratemporalidade* dos acontecimentos objetivos, “[...] torna-se então um problema como eles propriamente se conectam e como deve ser apreendida a participação do empírico, passageiro e histórico no idealmente apriorístico. Certamente onde essa questão da μέθεξις é tocada e abordada, se mostra como, no fundo, ambos os domínios são, em geral, caracterizados apenas formal e abstratamente [...]” (GA 59, p. 72) Em virtude desse problema eminentemente metodológico, encontraremos uma afirmação de Heidegger sobre a maneira pela qual gostaria de exercitar a sua própria fenomenologia; uma reflexão pontual, mas que penso ser decisiva para a interpretação do que viria a ser fixado terminologicamente anos mais tarde como âmbitos ontológico-existencial e ôntico-existenciário: “Nenhuma filosofia da mediação: entre filosofia como ciência rigorosa e filosofia da visão de mundo, entre validade absoluta – *a priori* e relatividade histórica, entre racionalismo e irracionalismo, mas recusar em geral as separações como falsas, desde há muito desenraizadas, não motivadas radicalmente – deformadas e consolidadas com motivos de tipos distintos.” (GA 59, p. 175) E mesmo que a fenomenologia heideggeriana buscasse desde o início um saber *essencial* da vida fática, os seus resultados jamais poderiam exibir o caráter de validade absoluta, porque “a ‘essência’ não tem mais nada a ver com o aprioristicamente válido, ou universal ou absolutamente necessário; também não com o ‘essencial’ para um determinado ponto teórico de um setor temático [...]” (GA 59, p. 185). Entretanto, interdita também se encontra a via para apreendermos tal “essência” como historicamente relativa. Tão questionável quanto afirmar a tradicional *supratemporalidade* deste *a priori* existencial, é afirmar a sua historicização plena, uma espécie de “*a priori* histórico” da compreensão de ser.

As regras do jogo fenomenológico-existencial não permitem tais alternativas. Se não encontramos no idealismo transcendental da *Crítica da razão pura* o modelo para o apriorismo *ekstático*, não será no modelo histórico-arqueológico de M. Foucault que poderemos encontrá-lo (cf. 2000, pp. 144-145). Ao contrário, no *a priori* da compreensão deve estar silenciosamente encerrada justamente a dissolução dessa distinção metafísica (transcendental-factual) não motivada concretamente, seja nos termos de um “eu penso” formal que torna possíveis os objetos da experiência via supra-empírica unidade sintética da apercepção transcendental, seja nos termos da constituição transcendental do mundo via formas apriorísticas pertencentes ao reino ideal, no qual “vive” o *ego* puro, uma vez que, para Heidegger, “a recusa de uma ‘consciência em geral’ não significa a negação do *a priori*, tanto quanto o ponto de partida de um sujeito idealizado não garante a *aprioridade do ser-aí fundada na coisa ela mesma (sachgegründete Apriorität)*”(SZ, p. 229; grifo meu), ou seja, uma aprioridade arrancada do próprio modo de ser desse ente: *existência*. Esse conjunto de breves referências me parece ser suficiente para formar o ambiente acústico que precisávamos para escutarmos a ontologia fundamental enquanto um outro começo pós-metafísico do pensamento, uma vez que nos permite explicitar o implícito “[...] *a priori* “subjetivo” do ser-no-mundo, que não tem nada a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito sem mundo” (SZ, p. 110), mas de tal maneira, que o direcionamento para a sua determinação ontológico-existencial *mundana* não percorra o caminho contrafenomenológico, teórico-filosófico, da historicização, no sentido específico de alocar o *ser-apriorístico da transcendência*, da compreensão de ser, no interior do correr das épocas. Por mais extravagante que isso possa soar, o *a priori* fundado na coisa mesma deve deixar para trás, em um só golpe, a suprahistoricidade da essência e a intrahistoricidade do fato.

IV.

Mas, antes de encaminhar essa parte final do presente estudo, gostaria de assegurar a viabilidade da perspectiva até aqui desenvolvida, de modo a tornar claro que a reconstrução proposta não retorce a letra heideggeriana além do seu limite, a ponto de quebrá-la com uma interpretação carente de base histórico-conceitual, apresentando à leitora e ao leitor um comentário feito não pelo jovem professor de *Freiburg* e não pelo tardio pensador-poeta do *Ereignis*, mas do Heidegger no ápice de sua fase fundamental-ontológica, em 1927, em uma carta endereçada ao seu estudante Karl Löwith, na qual expressa

claramente que há mais problemas filosóficos em sua ontologia fundamental do que os explicitamente apresentados e discutidos: “Eu devo, antes do mais e de modo extremo, avançar sobre o fático para conquistar a facticidade como um problema. Indicação formal, crítica das doutrinas costumeiras do *a priori*, formalização e coisas semelhantes estão todas ainda aí presentes para mim, ainda que eu agora também não fale disso.” (Papenfuss & Pöggeler, 1990, p. 36) E um ano depois, na já citada preleção dos anos 1928 e 1929, *Fundamentos metafísicos da lógica partindo de Leibniz*, Heidegger exporia, em uma sentença, o problema filosófico que motiva e justifica o presente estudo: “*Ser e tempo, isso é o problema fundamental! E enquanto este não for colocado ou relativamente solucionado, permanece justamente o uso do título ‘a priori’ sem direito de cidadania e, da mesma maneira, o discurso do a posteriori, assim como a distinção em geral.*” (GA 26, p. 186; grifo meu) O contexto dessa citação não é, de fato, o mesmo que o nosso. Tratava-se de elaborar fundamental-ontologicamente, isto é, através da análise da “relação” entre ser e ser-aí (temporalidade), o motivo pelo qual o conceito de ser, metafisicamente pré-compreendido como mera presentidade, apresenta, desde Platão e Aristóteles, o traço da precedência: “Se *a priori* é um caráter fundamental do ser, e se *a priori* é uma determinação temporal, e tempo, contudo, se conecta com o ser de tal modo, que a compreensão de ser está enraizada na temporalidade do ser-aí, então há uma conexão interna entre *a priori* e temporalidade, isto é, [entre o *a priori* e] a constituição de ser do ser-aí.” (GA 26, p. 189) Idêntica problemática temporal-ontológica brevemente discutida no final da preleção do ano de 1927, *Problemas fundamentais da fenomenologia*: “Apenas a partir da temporalidade da compreensão de ser, se deixa clarificar porque as determinações do ser possuem o caráter de aprioridade” (GA 24, p. 462), não acidentalmente ligada à gênese existencial do apriorismo das *condições de possibilidade*:

Porque o possibilitador originário é o tempo, a origem da possibilidade mesma (der Ursprung der Möglichkeit selbst), o próprio tempo se mostra simplesmente como o mais anterior. O tempo é anterior a todo anterior de qualquer espécie, porque ele é a condição fundamental para um anterior em geral. E porque o tempo, como fonte de toda possibilitação (possibilidades), é o mais anterior, todas as possibilidades enquanto tais, em sua função de possibilitação, são do caráter da anterioridade, isto é, a priori. (GA 24, p. 463)

Entretanto, essa discussão heideggeriana acerca das raízes ontológico-existenciais das representações mais elementares do pensamento metafísico, *nitidamente dominada ela mesma pelo dizer e pelo apresentar metafísicos*, se encontra

tão intimamente entrelaçada com nossa temática como nenhuma outra poderia, visto buscarmos justamente forçar a face pós-metafísica do pensamento de Heidegger a se expressar nos usos fenomenológicos dos termos “transcendental” e “*a priori*”. Essas reflexões jamais poderiam visar a estabelecer uma aprioridade metafísica de “segunda ordem” – uma inusitada espécie de setor supra-apriorístico e supra-transcendental das condições *temporais* de possibilidade, que condicionam *a priori* a possibilidade das condições de possibilidade apriorísticas de “primeira ordem”, – é evidente pelo manifesto absurdo filosófico sugerido na própria composição conceitual deste problema. Além de tudo, “[...] disso, que o tempo é o mais anterior, no sentido da possibilidade de todo anterior e [da possibilidade] *de toda ordem apriorística de fundação*, não se segue que o tempo é onticamente o ente primeiro, nem tampouco que o tempo seja sempre e seja eterno [...]” (GA 24, p. 463; grifo meu) Com efeito, uma vez que as temáticas do *a priori*, da possibilitação e, principalmente, da ordem apriorística das fundações, são explicitamente arrastadas para o círculo dos *problemas* transcendentais, ou seja, daqueles problemas concernentes ao compreender temporalmente estruturado, então se tornam de imediato agudamente problemáticos o *sentido da aprioridade*, a *função de possibilitação* e a *ordem fundacional* das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, visto ser no caráter temporal da compreensão de ser que reside a *fonte transcendental* do fundamento (cf. GA 9, pp. 163-175), da possibilitação e do seu característico apriorismo. A princípio, a investigação metafísica pelas condições de possibilidade *a priori*, filosofia transcendental, deve ser tomada como um *problema* fundamental-ontológico e não como o *modelo* transcendental-filosófico adotado para a investigação fenomenológico-hermenêutica dos “fundamentos” ontológico-existenciais do pensamento metafísico.

Retornemos ao ponto. Qual o sentido existencial, ao fim e ao cabo, do apriorismo da transcendência? De que maneira se mostrou, para Heidegger, o caráter apriorístico da estrutura ser-no-mundo? Uma via positiva se abre para articularmos essa resposta, se nos detemos em duas das escassas passagens de *Ser e tempo*, nas quais o *a priori* receberia tratamento temático. A primeira – não acidentalmente um embate contra a concepção idealista-subjetiva do apriorismo em sentido teórico-filosófico e sua relação com a verdade – soa como preâmbulo para a obtenção do *a priori* genuinamente existencial:

[...] a filosofia, como tal, tem por tema o “*a priori*” e não “*fatos empíricos*”. Mas o ponto de partida de um “*sujeito ideal*” satisfaz essa exigência? Não é ele um *sujeito* fantasticamente idealizado? Com o conceito de um

tal sujeito, não se perdeu justamente o a priori do sujeito “factual”, do ser-aí? Não pertence ao a priori do sujeito fático, ou seja, à facticidade do ser-aí, a determinação, que ele está co-originariamente na verdade e na não-verdade? As ideias de um “eu puro” e uma “consciência em geral” contêm tão pouco o a priori da subjetividade “real”, que ela passa por cima do caráter ontológico da facticidade e da constituição ontológica do ser-aí ou em geral não vê. (SZ, p. 229)

A facticidade se impõe como fenômeno estrutural-guia para fenomenologicamente haurir da “coisa” mesma um apriorismo, que convenha à constituição ontológica do ser-aí: o *a priori existencial* é o *a priori da facticidade*. Na segunda passagem, Heidegger cunha uma expressão, que não se repetiria em “Ser e tempo” (cuja clarificação relativamente suficiente, apesar de ambígua, pode ser encontrada em uma nota escrita no seu próprio exemplar do tratado (cf. GA 2, p. 114)), referida ao fenômeno transcendental da liberação do ente em seu *ser-disponível*, sua disponibilidade, e justamente no trato cotidiano junto às coisas módicas, na qual poderemos ouvir soar a *desformalização fenomenológico-hermenêutica do a priori*: “[...] um perfeito apriorístico, que caracteriza o tipo de ser do ser-aí mesmo (*ein apriorisches Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert*).” (SZ, p. 85) Surgiria, assim, o ser-apriorístico do ser-no-mundo, a *a priori existencial*, como uma modalidade de ser-temporal: *Perfekt*. Não o tempo do que foi, do não que não é mais aí presente, mas tempo do ente, que é como ele é, no horizonte do *ser-sido* (*Gewesenheit*):¹⁰ a *a priori existencial-ontologicamente compreendido, nada é senão a indicação formal do sentido temporal-ekstático pertencente a um dos momentos constitutivos do acontecer da própria transcendência como ser-no-mundo*. De acordo com o exposto, o conceito existencial de *a priori* não é convocado pelo questionamento heideggeriano para cumprir a tradicional função teórica de ordenar hierarquicamente âmbitos,¹¹ antepondo, em sentido lógico, o ontológico-existencial ao ôntico-existenciário, mas comparece apenas para indicar um dos momentos temporais constitutivos de uma entidade, cuja “essência” reside em temporalizar-se. Primariamente, a aprioridade no modo de *ser* “existência”

10 Em “Das Gewesen” (1995), T. Sheehan discute amplamente essa *ekstase* temporal e sua relação com o *a priori*.

11 Heidegger reconhece que a aprioridade e a aposterioridade de tipo metafísico não possuem o sentido de “antes” e “depois” intratemporais, não são momentos de uma sucessão fenomênica (cf. GA 6 (2), p. 195; GA 24, p. 462).

significa que o ser-aí ele mesmo, entidade ontologicamente constituída por transcendência, é, em virtude do seu *ser de fato*, existencialmente apriorística por já-ser-em (-um-mundo) (*schon-sein-in (-einer-Welt)*). O *a priori existencial genuíno*, o *ser-sido*, indica o sentido temporal de facticidade,¹² que articulada com os fenômenos estruturais formalmente indicados em *Ser e tempo* com as expressões “ser-se-adiante” (*Sich-vorweg-sein*): a existencialidade, cujo sentido temporal é porvir; e “ser-junto-a”: a decaída, cujo sentido temporal é presente (*Gegenwart*), perfaz o todo da constituição ontológico-existencial do ser-aí, isto é, do ser-cuidado: “[...] já-ser-se-adiante-em (-um-mundo), enquanto ser-junto-a (o ente, que vem ao encontro intramundaneamente).” (SZ, p. 192) Somente nesse restrito contexto existencial de significação, o fenômeno transcendental da compreensão pré-ontológica pode ser interpretado como fenômeno apriorístico: *ser-sido pertence à transcendência*, já-ser-em-um-mundo (facticidade) é como é o ser do poder-ser (compreender); *o a priori da facticidade é um a priori transcendental*. Visualizada dessa perspectiva não teórica, caso a expressão “transcendental-apriorístico” convenha, pois, ao modo de ser do próprio ser-aí, isto é, do transcendente, então os correlatos conceituais contrários para estes “*a priori*” e “transcendental” existenciais não podem ser, respectivamente, “*a posteriori*” e “empírico”, porém, para ambos, em uma única expressão: *inexistência*. Mais precisamente, não ser o próprio aí, não já-ser-se-adiante-em-um-mundo (cuidado), mas ser uma entidade radicalmente diversa, em virtude da sua modalidade ontológica *inexistencial* de ser-destituída de mundo: o mineral, o número; de ser-pobre de mundo:¹³ a besta, o inseto; de ser-além (e condição da possibilidade) de mundo: o deus, o “eu penso”, o *ego* puro. As consequências que podemos sacar dessas afirmações podem se desenvolver em direções distintas.

Aquém do *a priori* kantiano está a “essência” apriorístico-*ekstática* do ser-aí: *já-ser-em-um-mundo*. Contudo, submetido à gravidade deste *a priori da facticidade*, o conjunto dos caracteres existenciais constitutivos do ser-aí se estilhou, por assim dizer, no solo das complexões vitais históricas sempre mutáveis? A questão é ambígua. Mas a resposta parece soar unívoca: o todo estrutural-ontológico do existente se enraiza *na* história; compreender ser, condição de possibilidade apriorística das práticas ôntico-existenciárias

12 “A formulação da estrutura do cuidado indica, com as expressões ‘adiante’ (*Vor*) e ‘já’ (*Schon*), o sentido temporal de existencialidade e facticidade.” (SZ, p. 328).

13 Tese avaliada como tendo alcance limitado e até mesmo renunciada por Heidegger (cf. Reis, 2014, pp. 122-133).

teóricas e não-teóricas é uma estrutura *semitranscendental*, trata-se de um *a priori* histórico. Na figura do “perfeito apriorístico”, K.-O. Apel, sem apresentar explicitamente sua conexão com a *ekstase* temporal do *ser-sido*, vê *Ser e tempo* trazer “[...] à tona um novo estilo de reflexão transcendental [...]” (2000, p. 45), cuja conquista mais promissora fora mostrar, ampliando e aprofundando a temática husserliana da constituição de sentido, que “[...] os fenômenos *constituem-se*, ou então *já estão constituídos desde sempre* para nós [...]”(p. 45), uma conquista radicalizada na fase pós-*viragem* através da “[...] dimensão do ‘acontecer’ de sentido histórico [...] que terá marcado desde sempre a ‘interpretabilidade pública’ do ser-aí como ‘pré-estrutura’ de nossa compreensão do mundo [...] a ‘historicidade’ da pré-estrutura hermenêutica do compreender [...]”(p. 51). Para essa historicidade do compreender pré-ontológico, também já nos chamava a atenção G. Vattimo: se, por um lado, *Ser e tempo* encaminhava a sua busca pelo sentido do ser ainda atado à elaboração de sua condição transcendental de possibilidade, por outro lado, essa “[...] ‘condição de possibilidade’ se revelou imediatamente também como ‘condição’ histórico-finita do *Dasein*, o qual é, decerto, projeto (por conseguinte, uma espécie de amparo transcendental), porém, projeto lançado [...]” (1992, p. 73). Assim compreendido, Heidegger poria o pensamento filosófico “a caminho de uma fundamentação pós-metafísica”, reelaborando ontológico-existencialmente aquele “*a priori* histórico” essencial da vida humana elaborado nas obras de W. Dilthey, cuja influência sobre a fenomenologia hermenêutica é amplamente reconhecida e objetivamente documentada: “[...] o *a priori* kantiano é rígido e morto; porém as condições genuínas e os pressupostos da consciência, tal como os conceitos, são processo histórico vivo, são desenvolvimento, têm sua história [...] A vida histórica também abarca as condições rígidas e mortas.” (Dilthey, GS XIX, p. 44), visto que nós, entes finitos, “[...] somos entes históricos antes que contempladores da história, e somente porque somos o primeiro, podemos ser o segundo.” (Dilthey, GS VII, p. 278). E H.-G. Gadamer, não sem antes cuidadosamente reconhecer a distância, que separa o questionamento ontológico-fundamental das filosofias da visão de mundo, encontraria em *Ser e tempo* “[...] um historicismo de segundo grau, que não apenas opõe a relatividade histórica de todo conhecimento à exigência absoluta da verdade, mas pensa o seu fundamento [...]”(1993, p. 411); aquele mesmo fundamento apriorístico que, na visão de V. Pereira, seguindo de perto os passos de E. Stein, “[...] não surge de um *a priori* kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados, de uma tradição. Só *sabemos* do mundo, da tradição, da história, na medida em que,

ao mesmo tempo, *somos no mundo*, na tradição, na história [...]. Com isso, Heidegger não abandonou os argumentos transcendentais.”(Pereira, 2012, p. 128) Portanto temos, de acordo com o acento “historicista” da ontologia fundamental, a semi-destranscendentalização das estruturas existenciais. O ser do ser-aí conservará a sua tradicional função metafísica do possibilitar apriorístico, contudo esse apriorismo “existencial” incorpora elementos históricos já constituídos anonimamente. Operando no domínio dos argumentos transcendentais, insuficiente para uma completa superação do pensamento moderno, a analítica existencial elabora corretivos para erros filosóficos do passado, por exemplo, o *a priori* do “sujeito idealizado” (cf. SZ, p. 229), mas permanece fiel à tradição em sua forma de proceder; como pensa F. Nietzsche “filosofar é uma espécie de atavismo do mais alto grau”.

De fato, não se poderia duvidar que os esboços elementares da gênese compreensivo-histórica, isto é, existencial-temporal, do conhecimento científico da natureza e do “espírito”, e até mesmo uma breve sugestão a respeito dos fundamentos hermenêuticos da ciência matemática (cf. SZ, p.153) podem ser encontrados na ontologia fundamental. Herdada do pensamento transcendental-fenomenológico de Husserl, a tarefa de fundamentação das ontologias regionais, que fundamentam as ciências ônticas, surgiria logo nos primeiros parágrafos de *Ser e tempo* para desempenhar o papel nada coadjuvante de “primado ontológico” da questão pelo sentido do ser em geral (cf. SZ, §3). Entretanto afirmar estes apriorismo (histórico) e (semi) transcendentalismo “existenciais” com vistas a uma reconstrução da maneira como um ente, determinado como *sendo* esboço-lançado, chega a fazer o que ele faz e a saber o que ele sabe, delineando, com isso, os limites e o *status* da verdade deste saber e fazer finitos, apesar da sua correção, é, tal como vejo, deslocar a questão da transcendentalidade e aprioridade do seu ser para um campo de problemáticas filosóficas, que originalmente não lhe pertence. As escassas reflexões acerca do *a priori* existencial que irrompem no período ontológico-fundamental da obra de Heidegger apenas aparentemente exibem relação analógica com a tarefa metafísico-transcendental de reconstrução dos fundamentos da experiência, mesmo que renuncie à “etérea” suprahistoricidade e seja alocado no setor da historicidade “encarnada”. Elas surgem para, primariamente, indicar *como* o ser-aí é. A expressão “já-ser-em” exprime um traço do seu *modo de ser* mesmo: existir. Em todo caso, vale ressaltar que, nas palavras de Heidegger, “O histórico (*Geschichtliche*) é o supra-histórico (*Über-Historische*), mas justamente por isso, certamente nunca o supra-temporal (*Über-Zeitliche*), não o assim chamado eterno, atemporal (*Zeitlose*), pois o histórico (*Historisches*) só diz respeito ao passado e não ao propriamente temporal.”(GA 45, p. 42) Não é possível

perseguir o sentido preciso dessa “suprahistoricidade” propriamente temporal da historialidade existencial-ontológica do ser-aí. Porém se encontra claramente indicado na passagem, que o ser-temporal desse ente “se aloca” além do histórico (em sentido diltheyano), *mas, justamente por isso*, aquém do transcendental (em sentido kantiano/husserliano). Perfeitamente harmônico com a concepção da (semi) transcendentalidade das estruturas ontológico-existenciais, a ideia do “*a priori* histórico”, oriunda da abordagem que vê no tratado “Ser e tempo” uma determinada proposta filosófico-teorética de interpretação da existência humana e dos seus poderes, pode, com razão, ser apreendido como fenômeno ôntico-existenciário adequadamente fundado na constituição ontológica total “ser-no-mundo”. Porém na “anterioridade” existencial genuína, no “[...] ‘*a priori*’ da constituição ontológica no tipo de ser do cuidado.” (SZ, p. 206), reside uma aprioridade ainda mais arcana, que a aprioridade filosófico-teorética das condições de possibilidade *a priori* de toda poíesis e práxis científica ou extracientífica: *ser-sido*, momento co-constituente da própria origem temporal da ordenação apriorística das fundações; âmbito certamente alçado além das conexões históricas factuais, mas que não deve ser apreendido como supra-histórica condição transcendental de possibilidade de “segunda ordem”. Em que sentido, então, se deveria conceber a estrutura ontológica da facticidade enquanto uma estrutura existencialmente apriorística?

O ser-aí [...] existe sempre a cada vez facticamente. Ele não é um projetar-se solto no ar, mas, – determinado através do ser-lançado enquanto o factum do ente, que ele é – ele já sempre foi, e constantemente permanece, confiado (überantwortet) à existência. Mas a facticidade do ser-aí se diferencia essencialmente da factualidade da mera presentidade. O ser-aí existente não vem ao encontro dele mesmo como mera presentidade dentro do mundo. Mas o ser-lançado também não adere ao ser-aí enquanto um caráter inacessível e sem importância para sua existência. Enquanto lançado, ele está lançado na existência. Ele existe como o ente que tem que ser como ele é e pode ser. (SZ, p. 276; grifo meu)

Nessa passagem, nos deparamos com uma meditação em torno de importantes caracteres ontológicos da estrutura da facticidade, mas nada é explicitamente dito e apresentado acerca do sentido existencial do apriorismo que procuramos. Entretanto esse sentido procurado se encontra aqui mesmo inexpresso. “*Apriorisches Perfekt*” (*ser-sido*) é a formulação fenomenológica de sentido temporal-*ekstático* para indicar o modo de ser de um ente que já-é-em-um-mundo. Porém “*Facticidade não é a factualidade do factum brutum de*

uma mera presentidade, mas um caractere ontológico assumido na existência, embora, de início, despistado.” (SZ, p. 135) Sua facticidade é ainda mais concreta que a factualidade de qualquer fato, mas tal concretude é de ordem existencial: “Facticidade do ser-aí quer dizer: ele é em um modo de seu ser, desse ser que ele é, mais precisamente: ele é seu ‘aí’ [...]” (GA 20, p. 403) Antes de constatar, não sem certa distância teórica, que o ser-aí se encontra “dentro de um mundo de significados, de uma tradição”, que decerto o sobrepassa e finitiza suas conquistas poiéticas, práticas e epistêmicas, o caractere ontológico da facticidade significa, em sentido existencial, que constitui o ser desse ente o ser-lançado na existência de tal maneira, que este ser que cada ser-aí mesmo é, está sempre a ele mesmo entregue, está a ele confiado. “Ser seu fato” reside no simples “fato”, que o ser-aí *tem que ser* como ele é e *pode ser*; por isso “A expressão ser-lançado deve indicar a facticidade da confiabilidade.” (SZ, p. 135) Heidegger viu no *factum* do existir um fenômeno ainda mais elementar que o ser-pertencente às conexões vitais históricas: o ser-aí é um ente que, em seu ser, o próprio ser está em jogo. E esse ser que está sempre em jogo para o ser-aí é o seu próprio poder-ser-no-mundo (existência). O único ente, no todo das entidades, cujo ser é uma carga, ou melhor, *ser é a sua carga*. Encarregado de ser o que é e pode ser, a existência é sempre *sua*. Mais precisamente, o ser é sempre *meu*. (cf. GA 18, p. 246) Nisso reside a desconcertante peculiaridade de ser um ente assim constituído:

Sobre a constituição ontológica do ser-aí, se deve negativamente dizer: ela não é uma esquadria (Rahmenbau) que simplesmente pertence ao ser-aí enquanto propriedade, em virtude da qual primeiramente resulta o seu tipo e modo do ser, mas essas estruturas são essencialmente participes do modo como o ser-aí existe. Com isso é dito que [...] toda constituição essencial do ser-aí se transpõe na revelabilidade (Offenbarkeit) do ser-aí de tal maneira, que elas exigem dele, a cada vez, uma tomada de posição [...]. (GA 27, p. 338)

Existindo facticamente, *já* assumi o meu próprio poder-ser-no-mundo ou do meu próprio poder-ser-no-mundo *já* me desviei ou a esse poder-ser *já* sou e permaneço indiferente: *Ser-sido*, o *a priori* da facticidade, enquanto o *a priori* essencialmente não-teorético (quer transcendental, quer histórico), é o *a priori da confiabilidade* (apriorismo “ético” em sentido vastíssimo), pois *tendo que ser* como eu mesmo sou e posso ser, me *antecedo* em meu poder-ser (existência). *Existencialmente apriorística é, portanto, minha facticidade, porque o meu ser reside em anteceder-me (ser-sido) em meu ser-me-adiante (porvir), junto às coisas*

módicas e às grandes coisas (presente). De um modo ou de outro, na assunção, na renúncia ou indiferença, fato de ser-lançado já sempre aberto no seio do existente nem intuitiva nem discursivamente, mas, como descreveria Heidegger se deixando conduzir pelo primado fenomenológico-hermenêutico do móxico em algumas das mais belas e surpreendentes páginas da história da filosofia, no encontrar-se em meio ao ente na totalidade sempre “afetivamente” disposto, sintonizado, afinado, segundo certa tonalidade de humor: “Na *Befindlichkeit*, o ser-aí já sempre foi trazido para diante de si mesmo, ele já sempre se encontrou; não como um se encontrar aí diante perceptivo, mas enquanto um encontrar-se humorado.” (SZ, p. 135) Um “sentimento de situação”, pois é pelo humor que o ser-aí, transpassado pelo ente, ganha *situs*, assenta, toma chão. (cf. GA 9, p. 166)

O sentido fenomenológico-existencial do conceito de *a priori*, enquanto *a priori* da facticidade, é aqui tão concretamente motivado pela coisa ela mesma, tão independente de qualquer procedimento construtivo, que o “já-ser”, o anteceder-se existencial, só pôde ser fenomenologicamente visualizado, porque está sempre “iluminado” para o ser-aí mesmo na abertura proporcionada pelos seus humores, ainda que, para o peso “afetivamente” desvelado do seu próprio fato lançado, o existente cotidiano-mediano não dê a mínima atenção, pois cotidiano-mediano ele é, precisamente porque, antecedendo-se *em* seu ser, de início, já se fechou para o próprio poder-ser no modo do despiste. (cf. SZ, p. 136) Caso o ser-aí não fosse *ele mesmo* apriorístico, caso seu apriorismo fosse para ele mesmo inacessível, como inacessíveis são os seus “desde-onde” e “para-onde” (SZ, p. 134), um *conceito* fenomenológico-existencial de *a priori* seria uma impossibilidade. O princípio metodológico da motivação concreta, profundamente determinante na elaboração de conceitos na fenomenologia heideggeriana, lança o *a priori* a uma distância incomensurável de qualquer proposta filosófico-teorética de demonstração de fundamentos, perfeitamente ordenados para esclarecer como coisas e eventos “mundanos” ocorrem.

Nos momentos finais da preleção *Lógica. A questão pela verdade* (1925/1926), encontraremos uma reunião dessas relatas convergindo de maneira tão conveniente para sustentar a perspectiva que o presente estudo gostaria de tornar possível, como talvez nenhuma outra das preleções do período fundamental-ontológico do pensamento heideggeriano poderia nos oferecer, pois uma reflexão acerca do sentido estritamente existencial da partícula temporal “já”, componente da expressão “já-ser-em”:

E o já? É uma determinação temporal que convém a todo e qualquer tempo e facticidade do ser do ser-aí. O já é a indicação do a priori da facticidade

(Das Schon ist die Indikation des Apriori der Faktizität). *Isso quer dizer: as estruturas do ser-aí, a temporalidade mesma, não são algo assim como uma armação fixa constantemente disponível para uma possível mera presentidade* (sind nicht so etwas wie ein ständig verfügbares Gerüst für ein mögliches Vorhandenes), *mas são, segundo seu sentido mais próprio, possibilidades do ser-aí ser, e apenas isso* (Möglichkeiten des Daseins zu sein, und nur das). *Por este poder-ser, porém, todo e qualquer ser-aí, que justamente é enquanto ser-aí, já sempre se decidiu de tal ou qual maneira; ou desde ele mesmo, isto é, apropriativamente, ou através de uma renúncia de tal possibilidade, ou através de um ainda não estar a altura de uma tal decisão – ser-aí é confiado a ele mesmo em seu ter-que-ser. Confiado – isso quer dizer: já-em, já ser-se-adiante, já junto ao mundo, nunca uma mera presentidade, mas já sempre possibilidade desta ou daquela maneira decidida. O ser-aí é já sempre anteriormente enquanto de facto a cada vez ele é. Anterior, pois, a qualquer possível anterioridade é o tempo mesmo, que faz com que ser-aí possa ser algo como possibilidade de si mesmo.* (GA 21, pp. 414-415; grifo meu)

A conveniência da passagem supracitada não consiste apenas em documentar a expressão “*a priori* da facticidade”, desconectando o sentido apriorístico das estruturas existenciais de qualquer ambiente conceitual filosófico-teorético historicista, inclusive de um “*historicismo de segundo grau*”, ao enlaçar claramente o “*já-ser-em*” (*ser-sido*), o anteceder-se ontológico do ser-aí, aos fenômenos do “*ter-que-ser*”, da “*confiabilidade*” e da “*decisão*”, porém, antes de tudo, porque – *e justamente nesse contexto de discussão do apriorismo ontológico-existencial* – não apenas se detém na negação do caráter de “*esquadria*” de tais estruturas, apresentando positivamente uma alternativa, ao afirmar que essas, e até “*a temporalidade mesma,*^[14] não são algo assim como uma armação fixa constantemente disponível para uma possível mera presentidade, mas são, segundo seu sentido mais próprio, possibilidades do ser-aí ser, e apenas isso.” Mesma advertência encontrada em *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, preleção de 1925: “*Isso [...] vale para todos os caracteres de ser do ser-aí: a saber, que eles nunca são propriedades, mas todos esses caracteres são possibilidades do ser-aí ser, modi do seu ser mesmo.*” (GA 20, p. 355) Estruturas existenciais em geral são fenomenológico-hermeneuticamente apreendidas sob a modalidade do possível. *Possibilidade-de-ser é o ser no modo do existir.* É que, assim como

14 Heidegger chega a usar a expressão “*facticidade do tempo (Faktizität der Zeit)*” (GA 21, p. 409)

se diz “ser” segundo Aristóteles, segundo Heidegger “possibilidade” se diz de várias maneiras: “O caráter de possibilidade corresponde a cada vez ao tipo de ser do ente compreendido.” (SZ, p. 151) Perseguir o sentido estrito do conceito ontológico-existencial de possibilidade e o papel por ele desempenhado na destrancendentalização do pensamento fenomenológico hermenêutico, exige uma pesquisa própria.¹⁵ Entretanto investigar a existencialidade do ser-possível fora dos marcos da filosofia transcendental, seja apreendida enquanto determinação de condições de inteligibilidade, seja como modo de justificação, permitiria ver o apriorismo e o transcendentalismo da coisa mesma, tais como se mostram desde ela mesma, de modo ainda mais penetrante que o apresentado nos limites do presente estudo, pois tomam parte na estratégia fenomenológico-hermenêutica de expurgar “A afirmação de verdades eternas, assim como a confusão da ‘idealidade’ fenomenalmente fundada do ser-aí com um sujeito absoluto idealizado, [que] pertencem aos restos da teologia cristã no interior da problemática filosófica [...]” (SZ, p. 229) Módico no ponto de partida, o pensamento de Heidegger permaneceria módico no caminho trilhado, para o qual não havia sequer ponto de chegada: *Holzweg*.

Referências bibliográficas

- Allison, H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense (revised version). New Haven: Yale University Press, 2004.
- Aristoteles. Metafísica. Trad. Valentín García Yebra. 2. ed. Edição Trilingue. Gredos: Madrid, 1982.
- Apel, K.-O. Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie. In: Martin Heidegger: Innen- und

15 Circunscrever o sentido existencial de possibilidade ontológica é uma das tarefas mais difíceis, com as quais as intérpretes e os intérpretes do pensamento heideggeriano podem se deparar. Dessa tarefa científica, depende nada menos que a elaboração de uma posição consistente acerca do significado preciso das descrições fenomenológico-hermenêuticas e do próprio questionamento pelo sentido do ser em geral, assim como fixar a espécie de pretensão de verdade levantada por seus enunciados. Recentemente (2014), Róbson R. dos Reis tornou público o seu estudo sobre o assunto. Partindo de uma posição externa à própria ontologia fundamental, com o auxílio das ferramentas da lógica modal, o autor trilhará diversos caminhos em constante diálogo com as principais publicações em torno do tema em sua tentativa de colocar sob domínio o possível existencial, articulando tais ferramentas com reconstruções da noção de possibilidade na inconclusiva fenomenologia heideggeriana da vida e suas variações de significado no interior dos escritos heideggerianos em torno da existência fática. A posição do intérprete é bastante clara: “Segundo uma direção reconstrutiva da obra de Heidegger, entendo o projeto fenomenológico hermenêutico como uma investigação transcendental.” (p. 59); tratando diretamente a questão no quarto capítulo do escrito (cf. pp. 178-185).

- Außen- ansichten. Hrg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. Transformação da filosofia I. Filosofia analítica. Semiótica. Hermenêutica. Trad. Paulo Astor Soethe. Loyola: São Paulo, 2000.
- Blattner, W. Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy. In: *Transcendental Heidegger*. Crowell, S. & Malpas, J. (Org.). Stanford University Press: California, 2007, pp. 10-27.
- Cardoso, L. Linguagem e transfigurabilidade: regresso ao "lugar do transcendental". In: Roberto Wu. (Org.). *Heidegger e sua época – 1930-1950*. 1 ed. Porto Alegre: Clarinete, 2014, v. , p. 65-98.
- Dahlstrom, D. Heidegger's Transcendentalism, in: *Research in Phenomenology*, 35. Koninklijke Brill NV: Leiden, 2005.
- _____. Transcendental Truth and the Truth That Prevails. In: *Transcendental Heidegger*. Crowell, S. & Malpas, J. (Org.). Stanford University Press: California, 2007, pp. 63-73.
- Dilthey, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. VII. 8. unveränd. Auflage. Hrsgs. B. Groethuysen. Vandenhoeck & Ruprecht: 1992.
- _____. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. XIX. 2. durchgesehene Auflage. Hrsgs. von Helmut Johach & Frithjof Rodi. Vandenhoeck & Ruprecht: 1997.
- Foucault, M. A arqueologia do saber . Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 3ª ed. Forense Universitária: Rio de Janeiro: 1987.
- Gadamer, H.-G. Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. In: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Gesammelte Werke Band 2 – Hermeneutik I*. Mohr: Tübingen, 1993.
- _____. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke. Band 1 – Hermeneutik I*. Mohr: Tübingen, 1990.
- Habermas, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen. - 3. Aufl. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986.
- Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke in 20 Bänden mit Registerband; Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, M. [GA 2] Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 6(2)] Nietzsche 2. Gesamtausgabe Bd. 6, 2. Hrsg. Brigitte Schillbach. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- _____. [GA 7] Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe Bd. 7*. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.

- _____. [GA 8] Was heißt denken? Gesamtausgabe Bd. 8. Hrsg. Paola-Ludovica Coriando. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2002.
- _____. [GA 9] Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauung“. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 9] Brief über den Humanismus. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 9] Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 9] Platons Lehre von der Wahrheit. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 9] Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 9] Zur Seinsfrage. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 10] Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe Bd. 10. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- _____. [GA 14] Mein Weg in die Phänomenologie. In: Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe Bd. 14. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2007.
- _____. [GA 17] Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 17. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.
- _____. [GA 18] Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe Bd. 18. Hrsg. M. Michalski. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2002.
- _____. [GA 20] Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Bd. 20. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1979.
- _____. [GA 21] Logik: die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Bd. 21. Hrsg. W. Biemel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- _____. [GA 22] Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Gesamtausgabe Bd. 22. Hrsg. F.-K. Blust. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.
- _____. [GA 24] Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd. 24. 2. Auflage. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- _____. [GA 25] Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe Bd. 25. Hrsg. I. Görland. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.

- _____. [GA 26] Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe Bd. 26. 2., durchgesehene Auflage. Hrsg. K. Held. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1990.
- _____. [GA 27] Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe Bd. 27. Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.
- _____. [GA 38] Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe Bd. 38. Hrsg. Günter Seubold. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.
- _____. [GA 41] Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe Bd. 41. Hrsg. P. Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. Main, 1984.
- _____. [GA 45] Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe Bd. 45. 2. Auflage. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.
- _____. [GA 55] 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. In: Heraklit. Gesamtausgabe Bd. 55. Hrsg. Manfred S. Frings. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.
- _____. [GA 56/57] Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem; 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie ; mit e. Nachschr. d. Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums". Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. B. Heimbüchel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.
- _____. [GA 58] Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). Gesamtausgabe Bd. 58. Hrsg. H.-H. Gander. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.
- _____. [GA 59] Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe Bd. 59. Hrsg. C. Strube. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.
- _____. [GA 63] Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. K. Bröcker-Olmanns. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- _____. [GA 64] Der Begriff der Zeit. Gesamtausgabe Bd. 64. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2004.
- _____. [GA 65] Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. F. W. von Herrmann. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.
- _____. [GA 66] Besinnung. Gesamtausgabe Bd. 66. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.

- _____. [GA 67] 1. Die Überwindung der Metaphysik ; 2. Das Wesen des Nihilismus. In: *Metaphysik und Nihilismus*. Gesamtausgabe Bd. 67. Hrsg. Hans-Joachim Friedrich. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1999.
- _____. [GA 70] Über den Anfang. Gesamtausgabe Bd. 70. Hrsg. Paola-Ludovika Coriando. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2005.
- _____. [GA 79] Grundsätze des Denkens. In: Bremer und Freiburger . Gesamtausgabe Bd. 79. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.
- _____. [GA 88] 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens 2. Einübung in das philosophische Denken. In: *Seminare*. Gesamtausgabe Bd. 88. Hrsg. Alfred Denker. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2008.
- _____. *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Niemeyer: Tübingen, 2001.
- _____. *Zollikoner Seminare*. Hrsg. M. Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie*. 5 Vorlesungen Bd. II Husserliana. Hrsg. u. eingel. von Walter Biemel. - 1. Aufl. Nijhoff: Dordrecht; Boston; London, 1950.
- Imdahl, G. *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1997.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Immanuel Kants Werke Bd. III, Hrsg. von Albert Görland. - 3. - 5. Tsd. Cassirer: Berlin, 1922.
- Lehmann, K. *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Band 1. Digitale Version. Hrsg. von Albert Raffelt. Freiburg im Br, 2000.
- Levinas, E. *Totalidade e Infinito*. Trad. José P. Ribeiro. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- Loparic, Z. *Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger*. *Revista Natureza Humana*. vol.4, n.1, pp. 217-220, 2002.
- Moran, D. *Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy*. In: *Transcendental Heidegger*. Crowell, S. & Malpas, J. (Org.). Stanford University Press: California, 2007, pp. 135-150.
- Oliveira, M. *Reviravolta Linguístico-Pragmática Filosofia Contemporânea*. Loyola: São Paulo, 1996.
- Papenfuss, D. und Pöggeler, O. [Hrsg.]. *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.
- Pereira, V. M. *O que fazemos para fundamentar nossas teorias filosóficas: do a priori kantiano ao "a priori histórico"*. *Revista Intuitio (PUCRS)*, v. 5, No. 1, pp. 119-131, 2012.

- Pippin, R. B. Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't: Heidegger on Failed Meaning. In: *Transcendental Heidegger*. Crowell, S. & Malpas, J. (Org.). Stanford University Press: California, 2007, pp. 199-214.
- Reis, R. R. Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2014.
- _____. O eu posso deve poder acompanhar todas as minhas determinações: a noção de existência e a doutrina transcendental das modalidades. *Revista Ekstasis*, v. 2, p. 28-42, 2013.
- Restrepo, D. H. Heidegger: prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl in: *Ideas y Valores*, v. 32, n. 61, 1983.
- Sartre, J.-P. O ser e o nada. Trad. Paulo Perdigão. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Schleiermacher, F. D. E. Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação. Trad. Celso R. Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Sena, S. M. M. Jogue a escada fora. *Fenomenologia como terapêutica*. *Revista Natureza Humana*, v. 14, n. 2, 2012, pp. 37-73.
- _____. O passado possível. Historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial. In: Roberto Wu (Org.). *Heidegger e sua época (1930-1950)*. 1 ed. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2014, v. 2, pp. 219-266.
- Sheehan, T. Das Gewesen. In: *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*. Ed. Babette Babich, Dordrecht: Kluwer, 1995, pp. 157-177.
- Stein, E. Possibilidades de uma Nova Ontologia. In: *Organon*, n.º 12. *Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1968.
- Torres, J. V. Subjetividade transcendental e transcendentalidade do *Dasein*: aproximações entre Husserl e Heidegger. *Perspectiva Filosófica*, Recife – PE, v. 7, n.1, pp. 71-92, 2000.
- Vattimo, G. Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Paidós: Barcelona, 1992.