

**O PROBLEMA DA ANTERIORIDADE
ONTOLÓGICA E A AMEAÇA DO
IDEALISMO EM *SER E TEMPO*: UMA
RESPOSTA A PARTIR DA FINITUDE***

***THE PROBLEM OF ONTOLOGICAL
PRIORITY AND THE THREAT OF IDEALISM
IN BEING AND TIME: A RESPONSE FROM
THE PERSPECTIVE OF FINITUDE***

Alex Antonio Rosa Costa

<https://orcid.org/0000-0001-5799-9036>

alexcosta95@gmail.com

*Universidade Federal do ABC, São Bernardo,
São Paulo, Brasil.*

RESUMO *O artigo investiga a tensão entre a anterioridade ontológica do ser em relação ao ente e a exigência fenomenológica de vinculação necessária entre ser e ente no pensamento de Martin Heidegger. Em Ser e tempo, o a priori designa a anterioridade do ser como condição de possibilidade do ente, sendo o tempo caracterizado como “a priori do a priori”. Contudo, na medida em que ser e tempo se vinculam às estruturas existenciais do ser-aí – respectivamente, compreensão de ser e temporalidade originária –, abre-se espaço para uma leitura idealista, segundo a qual ser dependeria exclusivamente do ser-aí. Argumento que Ser e tempo evidencia a necessidade – mas não a insuficiência*

* O presente trabalho foi realizado com apoio de bolsa de doutorado da UFABC.
Artigo recebido em: 05/12/2025. Aprovado em: 24/02/2026.

– da analítica existencial para a elaboração da pergunta pelo ser, deixando em aberto o problema da vinculação entre ser e ente para além das estruturas compreensivas. A partir da interpretação heideggeriana de Kant, especialmente em *Que é uma coisa?*, defendo que a radicalização da finitude, compreendida como receptividade, e não como decisão antecipadora, oferece a resposta ao problema. Ao caracterizar a intuição sensível como constitutiva de toda experiência, Heidegger garante que o a priori não se descole do encontro fenomênico, bloqueando assim a possibilidade de um idealismo ontológico.

Palavras-chave: Heidegger. A priori. Finitude. Temporalidade. Idealismo. Kant.

ABSTRACT *This paper investigates the tension between the ontological priority of being over beings and the phenomenological requirement of a necessary connection between both in Martin Heidegger's thought. In *Being and Time* (1927), the a priori designates the anteriority of being as the condition of possibility for beings, with time characterized as the "a priori of the a priori." However, insofar as being and time are bound to the existential structures of Dasein — namely, the understanding of being and originary temporality — an idealist reading becomes possible, according to which being would depend exclusively on Dasein. I argue that *Being and Time* demonstrates the necessity, but not the insufficiency, of the existential analytic for elaborating the question of being, leaving unresolved the problem of the connection between being and beings beyond Dasein's comprehension structures. Drawing on Heidegger's interpretation of Kant, especially in *What is a Thing?* (1935-36), I contend that the radicalization of finitude — understood as receptivity rather than anticipatory resoluteness — provides the answer: by characterizing sensible intuition as constitutive of all experience, Heidegger ensures that the a priori remains tied to the phenomenal encounter, thereby blocking the possibility of ontological idealism.*

Keywords: Heidegger. A priori. Finitude. Temporality. Idealism. Kant.

Introdução

Em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (Heidegger, 1979) [HCT]¹, curso de 1925, Heidegger apresenta o a priori como uma das três

1 As traduções dos textos referenciados em outras línguas são todas de minha autoria. Com exceção de *Ser e tempo*, foram respeitadas as traduções de Heidegger já existentes para o português.

maiores descobertas da fenomenologia husserliana. Em diversas outras obras do mesmo período, o tema é abordado de modo direto e extenso. Em *Ser e tempo – a magnum opus –*, contudo, não se encontra nenhuma reflexão direta a esse respeito. O fato chama a atenção especialmente pela relação necessária entre *a priori* e tempo: “o esclarecimento de seu sentido [do *a priori*] pressupõe justamente a compreensão daquilo que buscamos: o tempo” (Heidegger, 1979, p. 99)². Assim, o tempo apresenta-se como mais fundamental do que uma das bases da fenomenologia e de toda filosofia transcendental, o *a priori*. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (Heidegger, 2012) [PFF], de 1927, considerado a terceira parte de *Ser e tempo* (Heidegger, 1977) [SuZ], o filósofo esclarece esse ponto ao afirmar que “*Anterior em relação a todo e qualquer anterior possível* de qualquer tipo é o *tempo*” (PFF, p. 472). O tempo, assim, é o *a priori* do *a priori*.

Além disso, *a priori* também indica a anterioridade do ser em relação aos entes: “A designação terminológica para este caráter da anterioridade do ser em relação ao ente é a expressão *a priori*, aprioridade, o ser anterior” (PFF, p. 35). Em SuZ, assim como em obras cronologicamente adjacentes, a posição é clara: ser antecede o ente, e, como anterioridade é caráter temporal, ser e tempo se copertencem nessa anterioridade. A dificuldade surge na medida em que, como premissa fenomenológica, *ser* sempre é *ser do ente* (SuZ, p. 6). O problema que se coloca, então, pode ser formulado nos seguintes termos: como ser, e o tempo enquanto seu horizonte de sentido (SuZ, p. 1), pode ser anterior ao ente e *dependente* dele?

A questão torna-se mais complexa ao considerar que, em SuZ, os dois conceitos fundamentais, ser e tempo, se vinculam necessariamente ao ser-*aí* [*Dasein*]: 1) apenas há ser na medida em que há compreensão de ser; 2) a temporalidade originária é o sentido de ser do ser-*aí*. Assim, ser e tempo dependem exclusivamente de estruturas existenciais – a compreensão e a temporalidade, respectivamente. Desse modo, considerando que ser e tempo são anteriores ao ente e dependem do ser-*aí*, não estaríamos diante de uma tese idealista, o que contraria o método fenomenológico?

Essa dificuldade central da fenomenologia pode ter contribuído para o inacabamento de SuZ. A pergunta que me coloco neste trabalho é a seguinte: a compreensão de ser e a temporalidade originária [*Zeitlichkeit*] do ser-*aí* são condições necessárias e suficientes para a caracterização de ser em geral? Uma

2 Vemos uma formulação similar no curso de 1927: “É apenas a interpretação do ser a partir da temporalidade que pode deixar claro por que e como esse caráter de anterioridade, a aprioridade, acompanha o ser” (PFF, p. 35).

resposta afirmativa levaria ao idealismo ontológico (Blattner, 1999, p. 246), uma vez que o ser dos entes em geral dependeria exclusivamente de estruturas do ser-aí. O projeto do tratado, contudo, tal como mostrado no § 8, é claro ao indicar que, embora necessárias, tais condições são *insuficientes*, uma vez que a analítica da existência constitui apenas a primeira etapa.

Argumento que SuZ demonstra a necessidade, mas não a insuficiência, deixando esta apenas indicada, o que abre espaço para a leitura idealista. A noção de *a priori*, tal como desenvolvida em SuZ, caracteriza ser como anterior ao ente (logo, determinante do ente), mas também como dependente da compreensão de ser própria ao ser-aí. Essa dupla caracterização – anterioridade em relação ao ente e dependência em relação ao ser-aí – constitui a tensão fundamental que investigaremos. SuZ reconhece explicitamente tanto a necessidade³ quanto a insuficiência⁴, mas não demonstra em que consiste a insuficiência nem como garantir a vinculação entre ser e ente para além da estrutura compreensiva do ser-aí.

A relevância desse problema fica mais evidente em obras posteriores à viragem, como em *Que é uma coisa?* (Heidegger, 2018) [QC], na qual o filósofo acusa o pensamento moderno precisamente de pensar ser como anterior ao ente e, portanto, como desvinculado da experiência. Nessa obra, Heidegger demonstra que, em contraposição à ciência antiga, a ciência moderna opera com base no que Cristina Crichton, de modo feliz, resume na expressão “representações contra a experiência cotidiana” [*Grundvorstellungen von den Dingen, die der gewöhnlichen widerspricht*], (2019, pp. 180-181; 2025, p. 18). Uma ontologia que pensasse ser e tempo como *a priori* abstratos, separados do encontro fenomênico, incorreria no mesmo problema: abriria espaço para uma concepção do ente como *ens creatum*, produto da mente humana, puro constructo da “razão pura”, traindo, assim, as premissas fenomenológicas de SuZ. A própria fenomenologia heideggeriana estaria, portanto, ameaçada por uma de suas noções fundamentais.

Neste trabalho, defendo que Heidegger procura superar esse impasse, sobretudo no diálogo com a *Crítica da razão pura* (Kant, 2015) [KrV], à

3 “Assim, a *ontologia fundamental*, da qual unicamente todas as outras ontologias devem surgir, deve ser buscada na *analítica existencial do ser-aí*” (SuZ, p. 13).

4 “A temporalidade será mostrada como sentido de ser daquele ente que chamamos ser-aí. Essa prova deve se confirmar na interpretação repetida das estruturas do ser-aí provisoriamente indicadas como modos da temporalidade. Contudo, com essa interpretação do ser-aí como temporalidade ainda não está dada a resposta à pergunta diretriz quanto ao sentido de ser em geral. Todavia, o está preparado o solo para a obtenção dessa resposta.” (SuZ, p. 17)
“apenas na exposição da problemática da temporalidade se dá a resposta concreta à pergunta pelo sentido de ser” (SuZ, p. 19).

medida que radicaliza a concepção de *finitude*. Seguindo a interpretação de Jean Grondin (1987, p. 81 e ss), defendendo que o tratamento dado por SuZ à finitude se restringe ao ser-aí, visto que ela se subordina à decisão antecipadora da morte, de modo que a *finitude do ser* não é tematizada. É apenas quando a finitude se torna uma determinação ontológica que se pode demonstrar que ser e tempo não se desvinculam do ente. É com ela que se garante que o *a priori* se realize no encontro fenomênico. Somente nesse momento, pode-se afirmar a insuficiência da compreensão de ser e da temporalidade originária para as concepções de ser e tempo.

Uma vez que o objetivo consiste em apontar a relevância do tratamento do *a priori* para a compreensão da “viragem” [*Kehre*] do pensamento heideggeriano, privilegiarei obras do final da década de 1920 e início da década de 1930.

1. O sentido de *a priori* na filosofia de Heidegger

1.1. A herança husserliana

Nos *Prolegômenos*, Heidegger apresenta o que considera as três maiores descobertas da fenomenologia husserliana: a intencionalidade – a principal –, a intuição categorial e o “sentido original do *a priori*” (Heidegger, 1979, p. 99). O argumento já aí presente sustenta que a compreensão do *a priori* depende de uma prévia compreensão de tempo. Se considerarmos a tese central de Heidegger em SuZ de que toda compreensão do ente pressupõe uma compreensão do ser desse ente e de que o horizonte de sentido de ser é o tempo, segue-se que o esclarecimento último de qualquer proposição filosófica pressupõe a compreensão do tempo. O trecho supracitado de HCT, então, mostra que há algo de peculiar no *a priori*, na medida em que ele, mais do que os demais indicativos formais, pressupõe o tempo.

O motivo é facilmente entendido pelo que vimos na primeira apresentação do *a priori*: ele significa o “anterior”. Ora, anterioridade e posterioridade (*a priori* e *a posteriori*) são evidentemente noções *temporais*. No curso de 1927, em seu último tópico, o professor chega a apontar a falta de sentido de se insistir na explicação da possibilidade de conhecimentos *a priori* – meta de Kant, por exemplo – sem se perguntar pelo caráter temporal desse conhecimento anterior (PFF, p. 471). O sentido temporal do *a priori*, contudo, não pode se referir ao anterior em termos cronológicos, de acordo com o conceito vulgar de tempo, uma vez que, em Kant por exemplo, o *a priori* indica as *condições de possibilidade* de algo em nível transcendental, o que de modo algum se confunde com o cronologicamente anterior.

A contribuição da fenomenologia consistiu em ampliar o sentido do *a priori*, que, desde Descartes, permaneceu restrito ao âmbito do conhecimento⁵, indicando um conhecimento que não se baseia no empírico, o que justifica relacioná-lo a um “conhecimento interno”. A fenomenologia liberta o *a priori* da esfera subjetiva ao apontar para a copertinência originária entre real e ideal: há ideias cuja estrutura deriva do sujeito, mas que sempre estão presentes na individuação de uma coisa particular (cor, materialidade, espacialidade). Isso indica que “na compreensão fenomenológica, o *a priori* não é um título do comportamento, mas um *título do ser*” (Heidegger, 1979, p. 101). Para além do comportamento cognitivo, o *a priori* passa efetivamente para o campo da ontologia.

Com “anterioridade ontológica”, indica-se um anterior que funda e constitui. Ser é anterior ao ente no sentido de que o ente só pode aparecer *enquanto* ente – isto é, como algo que é –, na medida em que seu ser já está de algum modo compreendido. Não se trata de uma precedência temporal no sentido cronológico (como se ser existisse “antes” do ente em uma sequência de eventos), nem de uma precedência lógica no sentido de uma premissa que antecede uma conclusão. Trata-se, antes, de uma anterioridade *transcendental* no sentido heideggeriano: ser é a condição de possibilidade para que o ente se manifeste como o ente que é. Nas palavras de Heidegger, “o ser é o *transcendens* pura e simplesmente” (SuZ, p. 38), aquilo que ultrapassa todo ente em direção à sua possibilitação. Essa anterioridade, contudo, não implica independência: ser não subsiste “em si”, apartado do ente, mas se dá sempre *como* ser do ente. É precisamente essa dupla determinação – anterioridade em relação ao ente e vinculação necessária a ele – que constitui a tensão fundamental investigada neste trabalho.

1.2. *A priori* como “título de ser”

Com a expressão “título de ser”, Heidegger acentua que o *a priori* se refere ao anterior no sentido de o mais originário⁶ (Critchley; Schürmann, 2016, p. 65). Como explica Christiane Fernandes, “enquanto *título de ser*, o *a priori* para Heidegger mapeia a constituição ontológica do ente, porque *ser* possui prioridade ontológica sobre os entes particulares” (Fernandes, 2025, p. 306). O *a priori* conhecido por Kant enquanto restrito à teoria do conhecimento deriva

5 Cf. Heidegger, 1979, p. 100. Descartes não utiliza o termo *a priori*. Leibniz sim para contrapor ao conhecimento derivado da experiência (Leibniz, 2004, p. 17). É com Kant que há uma utilização explícita do termo na teoria do conhecimento. A volta a Descartes é uma leitura heideggeriana que busca o essencial.

6 Podemos nos lembrar aqui da caracterização propriamente aristotélica da metafísica como “filosofia primeira” [πρώτη φιλοσοφία].

de um sentido mais originário: o das condições de possibilidade de algo *ser*. Em SuZ, isso significa sua possibilidade de individuação a partir da compreensão. Ou seja, a anterioridade lógica requer uma fundamentação temporal que a noção cronológica não pode oferecer, embora a própria concepção lógica do termo oculte sua temporalidade (Grondin, 1987, p. 43).

O problema está posto: o *a priori* aponta para um título de ser a partir de uma pré-compreensão temporal, ou seja, o tempo é o *a priori* do *a priori*. Em outras palavras, uma noção prévia do tempo é condição de possibilidade para falar inclusive do *a priori* em nível ontológico, do que decorre que proposições temporais, corretamente compreendidas, são sempre proposições ontológicas⁷. “É apenas a interpretação do ser a partir da temporalidade que pode deixar claro por que e como esse caráter de anterioridade, a aprioridade, acompanha o ser” (PFF, p. 35). Por isso, a elucidação do *a priori* depende justamente daquilo que buscamos. A fenomenologia constitui o método capaz de descrever os componentes fundamentais do conhecimento *a priori* porque ela busca descrever o modo de doação originário do ente em seu ser, e “*a priori* significa ao mesmo tempo aquilo que torna possível o ente enquanto ente naquilo *que* e no modo *como* ele é” (PFF, p. 470). Fica evidente, com isso, que a noção de temporalidade que justifica a concepção de *a priori* não pode se restringir à clássica noção de tempo em sentido vulgar como sequência de agoras. “Somente a partir da temporalidade [Temporalität] da compreensão do ser é possível esclarecer por que as determinações ontológicas do ser possuem o caráter do *a priori*” (PFF, p. 471). O tempo que Heidegger busca, como condição de possibilidade de compreensão de ser, deve apresentar uma estrutura peculiar que garanta a aprioridade no sentido da possibilitação do ente em seu *quê* e em seu *como*, função que o tempo cronológico não consegue desempenhar, *tampouco a temporalidade* [Zeitlichkeit] *originária apresentada em SuZ*.

1.3. Tempo como *a priori* do *a priori*

Heidegger apresenta a tese do tempo como *a priori* do *a priori*:

Anterior em relação a todo e qualquer anterior possível de qualquer tipo é o tempo, porque ele é a condição de possibilidade para um anterior em geral. E como o tempo, enquanto fonte de todas as possibilitações (possibilidades), é o que há de mais anterior, todas as possibilidades são enquanto tais, em sua função de possibilitação, marcadas pelo caráter do anterior, do *a priori* (PFF, p. 472).

⁷ “É somente porque as proposições ontológicas são proposições temporais que elas podem e precisam ser *proposições a priori*” (PFF, p. 470).

As possibilidades, *como tais*, têm o caráter do *a priori* e, conseqüentemente, um caráter temporal. O tempo, nos PFF, apresenta-se como “fonte de todas as possibilitações”, o que é perfeitamente compatível com SuZ. As possibilidades apresentam uma anterioridade *ontológica* – não apenas epistemológica ou lógica – em relação a qualquer comportamento ou efetividade e, derivadas do tempo, carregam consigo o caráter essencialmente temporal. Mais: o tempo, enquanto *a priori* do *a priori*, é anterior a qualquer ente (Heidegger, 1978, p. 184), do que resulta seu caráter ontológico, bem como a impossibilidade de pensar o tempo a partir de qualquer noção ôntica. Em suma, ser e tempo são *anteriores* ao ente. O que isso significa? Seria então possível pensar ser e tempo desvinculados do ente?

Essa questão não é meramente especulativa ou retórica. Ela determina se SuZ cumpre a demanda fenomenológica ou se cai em idealismo. A próxima seção agrava o problema ao demonstrar que a concepção de filosofia em SuZ exige que se pense ser como anterior ao ente.

2. A priori e a ontologia fundamental

2.1. Filosofia como ciência do a priori

As reflexões de Heidegger sobre a filosofia perpassam toda a sua obra, o que levou Kisiel a caracterizá-lo como um “metafilósofo” (citado por Crowell, 2001, p. 77). Como sói ocorrer em todo bom pensamento, o que Heidegger entende por filosofia e por sua tarefa oscila ao longo de sua obra. Neste trabalho, atendo-me às obras do chamado primeiro Heidegger (até 1929), a fim de evidenciar o papel do *a priori* na reflexão filosófica heideggeriana.

Desde a epígrafe do tratado e das primeiras palavras do autor, o campo de investigação filosófica direciona-se ao que tradicionalmente se denomina *ontologia*. No §3, encontra-se já um tratamento expresso da filosofia como campo de conhecimento e investigação autônomo, o que se dá por meio de uma confrontação com as ciências positivas⁸ que busca delimitar o campo de problemas próprio a cada uma.

O fundamental para Heidegger, aqui, consiste em diferenciar a filosofia das ciências positivas a partir, primeiramente, daquilo que constitui seu campo de

8 “De acordo com essa compreensão, todas as ciências não filosóficas têm por tema o ente, e, em verdade, de tal modo que ele lhes é a cada vez previamente dado como ente. Ele é posicionado por elas de antemão, ele é para elas um *positum*. Todas as proposições das ciências não filosóficas, mesmo aquelas da matemática, são proposições positivas. Por isso, dizemos que todas as ciências não filosóficas, diferentemente da filosofia, são ciências positivas” (PFF, p. 24).

investigação. Enquanto as ciências positivas delimitam um recorte na totalidade dos entes – uma região determinada (literalmente, “domínio de coisas” [“*Sachgebiete*”]) (SuZ, p. 9) –, a filosofia caracteriza-se por um perguntar mais originário, na medida em que não considera nenhum campo ôntico específico, mas se volta ao que significa “ser” (SuZ, p. 11). Assim, a tarefa da filosofia é a de pensar as condições de possibilidade de toda ontologia regional, de todo campo de análise científico. Em uma palavra, a filosofia busca elaborar a ontologia fundamental⁹, aquela que fundamenta as ontologias regionais (SuZ, p. 11). É justamente essa a tarefa assumida por SuZ, tratado que visa, assim, investigar e explicitar as condições de possibilidade da própria filosofia.

Além de as ciências operarem sobre uma delimitação ôntica específica, elas partem tanto de uma compreensão prévia do sentido de ser daqueles entes investigados quanto de conceitos fundamentais que possibilitam sua investigação. Por mais que, vez ou outra, um cientista possa se colocar questões a respeito do que significa aquilo que estuda ou qual o sentido do ser daqueles entes que estão sob sua análise, o funcionamento regular da ciência não admite tais questionamentos, para que haja mesmo ciência. Em certo sentido, podemos compreender o esforço heideggeriano em SuZ também como uma tentativa de prover às ciências particulares reflexões fundamentais a respeito de seu campo próprio de estudo, o que caracterizaria a filosofia como uma propedêutica científica. Nos PFF, Heidegger assume tal função da filosofia, mas acrescenta que não se trata de uma propedêutica às ciências já constituídas, como um *organon*, mas um questionamento que as reconduziria a seus fundamentos, de modo a abalar as estruturas calcificadas sobre as quais operam as ciências normais (PFF, p. 10)¹⁰.

SuZ, assim, compreende como tarefa da filosofia um questionamento não de um ente ou conjunto de entes específicos, como fazem as ciências positivas, mas de ser em geral. Filosofia e ontologia se confundem, de modo que esta deixa de ser vista como uma “disciplina filosófica” entre outras para caracterizar a própria tarefa da filosofia como tal.

Desse modo, a filosofia é a ciência do *a priori*, compreendido como a condição de possibilidade de todo ente, como prioridade ontológica. Em outras

9 Cf. PFF, p. 22 e 34, respectivamente: “o ser é o único tema próprio da filosofia”; “A ontologia tem por disciplina fundamental a analítica do ser-aí.”

10 Heidegger chega a explicitamente negar a função propedêutica da filosofia, em contraposição clara a Husserl. Contudo, lemos essa negação como direcionada apenas às ciências *constituídas*, o que não exclui o projeto de ciências particulares com bases fenomenológicas. Como escreve Jean Greisch, “a estratégia husserliana e heideggeriana não se situa a jusante, mas a montante das ciências positivas. Trata-se, nesse caso, de uma ‘lógica produtiva’ que entende fornecer a cada ciência uma compreensão coerente e transparente do domínio de que ela se ocupa” (Greisch, 2003, p. 82).

palavras, a filosofia é o estudo do *a priori* ontológico (“título de ser”), não do *a priori* epistemológico (condição de experiência). Disso decorre que filosofia é ciência do ser em seu horizonte temporal, uma vez que o tempo constitui o *a priori* do *a priori*. Ocorre que esse argumento pressupõe uma diferença entre ser e ente.

2.2. Diferença ontológica: exigência da anterioridade

O termo “diferença ontológica” aparece pela primeira vez nos escritos de Heidegger nos PFF, logo após a publicação de SuZ. Posteriormente, em seu exemplar da cabana, o filósofo o adiciona três vezes a SuZ, como vemos nas notas da GA 2 (SuZ, pp. 94, 208, 230). Com esse termo, evidencia-se o problema do ser em geral, a distância radical entre ser e ente. A causa maior da insuficiência da ontologia tradicional reside, para Heidegger, na incapacidade de refletir de modo seguro a diferença entre ser e ente¹¹. Contudo, trata-se da diferença que fundamenta o próprio questionamento filosófico em face dos questionamentos das ciências particulares, uma vez que à filosofia cabe perguntar pelo sentido de ser, não por um ente, qualquer que seja. Por esse motivo, a diferença ontológica constitui o pressuposto fundamental de toda ontologia e, portanto, de toda filosofia.

Ao definir a tarefa da filosofia a partir da diferença ontológica nos PFF, o filósofo acrescenta que devemos entender a distinção entre ser e ente como um “comportamento crítico”, no sentido grego do termo (*krinein*), pois *delimita* cada um dos dois âmbitos, ôntico e ontológico.

Além disso, a filosofia é uma ciência transcendental porque ultrapassa o ente em direção ao seu ser (PFF, p. 31). Diferentemente de Kant, para quem o transcendental se refere ao estudo das condições de possibilidade do *conhecimento* e, portanto, do objeto *a priori* (Kant, 1988, A71, 2015, 60 (B25)), e de Husserl, para quem o transcendental concerne à intencionalidade da consciência, para Heidegger a transcendência refere-se, antes de tudo, ao acesso originário ao ser. Desse modo, a filosofia transcendental alarga seu campo de análise da teoria do conhecimento para a análise da existência (Heidegger, 1978, p. 170). Para este último pensador, ser ultrapassa, isto é, transcende todo ente, de sorte que ser enquanto tal se refere ao “puro *transcendens*”, configurando-se a ontologia, desse modo, como conhecimento transcendental (SuZ, p. 38). A relação da ontologia com o tempo é vista desde já, uma vez

11 Por mais que a expressão não esteja em SuZ, parece válido afirmar que aquilo a que ela se refere perpassa sim todo o tratado. “O que significa: o ser ‘é’, quando se deve diferenciá-lo de todo ente, apenas pode ser perguntado de modo concreto se o sentido de ser e o alcance da compreensão de ser em geral forem esclarecidos” (SuZ, p. 230, grifos meus).

que é este que possibilita a diferença ontológica. Assim, *filosofia é ontologia crítica transcendental*.

O raciocínio básico que sintetiza a relação entre *a priori* e filosofia pode ser assim expresso: a filosofia é o estudo do ser do ente (ontologia); como *a priori* do ente, ser é o “puro *transcendens*”; assim, a filosofia, enquanto ontologia, é o estudo transcendental, o estudo do *a priori*.

Daqui surge uma dificuldade incontornável. Enquanto *a priori*, ser é condição de possibilidade do ente, é anterior a este. Ao mesmo tempo, “ser é sempre ser do ente” (SuZ, p. 6), o que indica uma dependência do ser em relação ao ente. O problema que surge é: como o ser pode ser anterior e dependente do ente? Como a condição de possibilidade depende daquilo que ela mesma possibilita?

3. O ser-aí como via de acesso: a necessidade da analítica existencial

3.1. O argumento hermenêutico

O acesso direto ao ser, não obstante, é impossível. Como ser é ser do ente, isto é, como não há ser para além dos entes – assim como não há ente que não *seja* –, a ontologia requer a escolha de um ente que funcione como via de acesso ao ser. A escolha desse ente determinará completamente toda a filosofia posterior. Heidegger, como é sabido, advoga pelo estudo do ente humano – o ser-aí [*Dasein*] – como caminho necessário para a tematização do ser em geral.

A escolha do ser-aí se justifica por alguns motivos. Em primeiro lugar, a ontologia é uma *atitude do ser-aí*. Assim, só há ontologia porque há ser-aí, de modo que podemos buscar as condições de possibilidade *existenciais* de toda ontologia, isto é, as determinações da existência [*Dasein*] que possibilitam algo como a ontologia. Em segundo lugar, a pergunta se mostra como modo de ser do ser-aí e, dessa maneira, elaborar a pergunta pelo sentido de ser acarreta tornar o ente que pergunta também ele mais transparente e acessível em seu ser (SuZ, p. 7). Por fim, o ser-aí compreende previamente o sentido de ser do ente. Como já expusemos brevemente, um ente apenas pode aparecer para o ser-aí porque este compreende o sentido de ser desse ente. Se ente se refere a tudo aquilo que é, então, como condição mínima de possibilidade para que haja um ente, impõe-se a necessidade de que ser seja compreendido. Como ser não tem um significado fixo, mas plural, algum sentido de ser deve ser compreendido para que o ente apareça. O ser-aí é o ente que compreende ser

de modo prévio e indeterminado, isto é, independentemente de toda ontologia¹². Ora, se almejamos desenvolver uma pergunta ontológica e o ser-aí é o ente capaz de compreender o sentido de ser, então a analítica desse ente é uma via privilegiada para elaboração de nosso objetivo.

SuZ apresenta o ser-aí como *via de acesso* ao verdadeiro objetivo do tratado, a elaboração da pergunta pelo ser em geral. Por que essa via de acesso não foi suficiente para se chegar ao objetivo, visto sua inegável qualidade como descrição fenomenológica do ente existente? Retomamos a pergunta diretriz: a compreensão de ser é condição necessária e suficiente para a elaboração da pergunta pelo ser? Se sim, podemos acusar SuZ de ser uma obra idealista. Se não, o próprio ser exige uma vinculação ao ente independente da compreensão de ser e da temporalidade originária, o que precisa ser demonstrado.

3.2. O argumento temporal

O objetivo do tratado é a elaboração da pergunta pelo ser, cujo horizonte de *compreensão* é o tempo. Já nessa consideração evidencia-se como ser é restrito à compreensão de ser. O tempo aparece em SuZ apenas como horizonte de sentido do cuidado. O ser-aí, além de ser um ente que compreende ser, se constitui como temporal. De modo próprio, apenas *do ser-aí* se pode falar de temporalidade, tendo os demais entes uma temporalidade derivada. Desse modo, o ser-aí apresenta-se novamente como via de acesso – agora ao tempo, visto ser o tempo justamente o sentido de seu ser.

A temporalidade em sentido vulgar, enquanto sequência de agoras, deriva da temporalidade originária. Esta, enquanto unitária, articula os momentos estruturais do cuidado (disposição, compreensão e discurso), cuja unidade não havia sido estabelecida na primeira parte de SuZ. A compreensão, enquanto projeção em um poder-ser (SuZ, p. 336), descerra as possibilidades nas quais o ser-aí se mantém a cada vez, nas quais o ser-aí se “sabe” (Wissen).

O ponto principal consiste no argumento de que a compreensão apenas é possível devido ao porvir [*Zukunft*], no sentido do “vir a ser si mesmo” a partir da possibilidade na qual o ser-aí existe a cada vez: “O porvir possibilita ontologicamente um ente tal que, na medida em que compreende, existe em seu poder-ser” (SuZ, p. 336). Ora, com isso, a compreensão de ser, à qual está vinculado necessariamente o próprio ser, agora se submete à temporalidade enquanto condição de possibilidade do ser-aí (SuZ, p. 351).

12 “Quando se pergunta pelo sentido de ser, o ser, aquilo a ser determinado, já é de algum modo compreendido, isto é, aqui no sentido de uma *pré-compreensão completamente indeterminada*, uma indeterminação, cujo caráter de indeterminado, contudo, se deixa apreender fenomenologicamente” (Heidegger, 1979, p. 193).

A partir da caracterização do *a priori* apresentada, surge uma difícil questão. Vimos que ser é o que possibilita o ente e que ser é temporal. Ocorre que Heidegger sustenta um posicionamento incontornável: ser é sempre *ser do ente* (SuZ, p. 6). Essa tese se justifica pela própria caracterização de fenomenologia que expusemos anteriormente, como estudo das essências que *precisa* do fenômeno para que se realize. Em outras palavras, não é possível investigar ser sem a fenomenalidade. Contudo, ao pensar ser como *a priori* e como possibilitador do ente, não estaria Heidegger abrindo a possibilidade de pensar ser independentemente do fenômeno, em contradição com o próprio projeto fenomenológico?

Está claro que o ser-aí é via de acesso necessária para pensar ser e tempo. Seria suficiente? Em outras palavras, haveria algo no ser e no tempo que exija o ente em geral, ou essa relação necessária entre ser e ente decorre apenas da estrutura compreensiva do ser-aí?

O caminho pretendido no projeto está claro: análise do ente que compreende ser, análise da compreensão de ser e elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral¹³. O segundo estágio – análise da compreensão de ser – revela-se igualmente vinculado ao tempo, de modo que ser e tempo se mostram inseparáveis (Greisch, 2003, p. 65). Por essa razão, no curso de inverno de 1930-1931, Heidegger afirma que, “com relação ao título ‘Ser e tempo’, pode-se agora falar em uma *ontocronia* [*Ontochronie*]” (Heidegger, 1997, p. 144), termo que ressalta a copertinência entre ser e tempo [*chronos*].

Para diferenciar os dois momentos de análise, Heidegger propõe dois termos para designar o tempo: quando se refere ao sentido de ser do ser-aí, opta pelo termo germânico *Zeitlichkeit*, que traduzimos por temporalidade; quando se refere ao horizonte de sentido da compreensão de ser em geral, escolhe o termo latino *Temporalität*. Com este último termo, denomina-se a “determinidade *temporal* [*temporale*]” do ser, isto é, indica-se que o sentido de ser é sempre determinado a partir do tempo. Heidegger reconhece que “apenas na exposição da problemática da temporalidade se dá a resposta concreta à pergunta pelo sentido de ser” (SuZ, p. 19). É evidente que algo impediu a passagem da temporalidade à temporalidade pretendida. Nossa tese é que, entre outros fatores, a leitura transcendental do *a priori* contribuiu para essa inexecução de percurso.

13 “A *temporalitas* [*Temporalität*] permanece indissociável do problema da *compreensão* de ser. A *temporalitas* parte da temporalidade do *Dasein*, não a nega. Mas Heidegger quer descobrir em que medida a temporalidade do *Dasein* nos permite ter acesso ao ser. É esta a problemática da *temporalitas* e nenhuma outra” (Grondin, 1987, p. 74).

Com a analítica da temporalidade, demonstrou-se a *necessidade* das estruturas existenciais para a compreensão de ser em geral. Permaneceu em aberto, contudo, como essa compreensão se articula para além das estruturas do ser-aí, o que permite leituras que defendem um idealismo ontológico, de modo que ser e tempo restam exclusivamente a cargo da compreensão de ser e da temporalidade originária.

Ocorre que uma leitura idealista de SuZ contraria o próprio projeto fenomenológico, como já exposto. O problema de tal leitura é ainda maior na medida em que a consideração do *a priori*, independentemente da experiência concreta com o ente, caracteriza justamente o tipo de pensamento matemático moderno que Heidegger acusa como *derivado e problemático*. Desse modo, também a ontologia fundamental ver-se-ia prejudicada.

4. O perigo do *a priori* e o retorno ao encontro fenomênico

Como Heidegger notou, um perigo de posicionar ser como *a priori*, nas palavras de Crichton, “consiste em que ser assim pensado pode [...] romper sua relação com aquilo que nos é dado na experiência cotidiana e ser determinado apenas pela razão pura” (2025, p. 19), conforme a convincente tese que a autora vem apresentando em diversos artigos nos últimos anos. Ora, pensar algo desvinculado da experiência cotidiana é justamente o que Heidegger acusa no pensamento moderno como um todo, especialmente na física moderna, a partir de Newton, a qual retira seu objeto de análise de toda a sua rede conformativa, isto é, o desmundaniza¹⁴.

A crítica à ciência percorre diversas obras heideggerianas. Vimos anteriormente que a filosofia se caracteriza pela contraposição às ciências regionais como um todo. Dois elementos distintivos foram apontados: 1) as ciências regionais delimitam uma região ôntica de análise, enquanto a filosofia ocupa-se do ser do ente; 2) as ciências regionais partem de uma compreensão de ser inquestionada, ao passo que a filosofia busca explicitar a compreensão de ser que a funda. O argumento agora levantado de que as ciências particulares operam por meio de uma desmundanização aponta para o fato de que os entes são projetados enquanto subsistentes em si [*Vorhandenen*] pelas ciências, o que oculta seu caráter originariamente intramundano, visto que os entes aparecem, de imediato, imersos em uma rede conformativa. Esse último argumento, exposto de maneira sintética, é depreendido de SuZ. Em QC, a crítica se

14 Uma crítica já do jovem Heidegger pode ser encontrada no curso de 1919, famoso *Kriegsnotsemester* (KNS) (Heidegger, 1987, § 16).

aprofunda. Após a viragem, Heidegger radicaliza muitos de seus pontos, como se vê nessa questão específica. A questão passa a ser qual é o projeto histórico de ser que possibilita algo como a ciência moderna. A história do ser, seu caráter epocal, torna-se o eixo principal da análise.

A ciência moderna decorre de um projeto *matemático*¹⁵ de mundo. Trata-se de um “projeto do saber fundamental sobre o ser” (QC, p. 90) que diferencia a ciência moderna de toda ciência anterior. A argumentação de Heidegger demora-se na análise da lei da inércia, a Primeira Lei de Newton, como exemplar da revolução operada pela ciência moderna, precedida pelo experimento de Galileu (QC, p. 115 e ss). Segundo a narrativa tradicional, para provar sua tese de que dois corpos sempre caem na mesma velocidade, se desconsiderada a resistência do ar, Galileu soltou, do alto da torre torta de Pisa, dois corpos de pesos diferentes. Eles caíram no solo com um pequeno intervalo entre eles. Para Galileu e para toda a física moderna, o experimento serviu como prova da inércia, mesmo contra o fato inquestionável de que os objetos *não caíram juntos*. O ponto fundamental é que, apesar da experiência inquestionável, Galileu manteve sua posição, de modo que o que apareceu a Galileu e a seus críticos “foi uma coisa completamente diferente” (QC, pp. 119-20).

Estava provado, para Galileu, que não há uma natureza dos corpos que os direciona para cima ou para baixo, como sustentava a física aristotélica. O princípio que explica o movimento não está na natureza interna dos corpos, mas nas forças externas que sobre eles atuam. Além disso, se deixados em si, sem resistência externa, permanecerão em movimento retilíneo uniforme ou em repouso, como depois exporá Newton. O projeto matemático que sustenta a física moderna é uma forma de *representação* da coisa – Galileu fala literalmente em “imagino, na mente, um móbil...” – que explicitamente *contraria* a experiência. Todos experimentaram o mesmo fato (os corpos não caíram ao mesmo tempo), mas o representaram de modos diferentes. A conceituação dos fatos e sua aplicação alterou radicalmente o modo de *aparição* dos fenômenos.

Em suma, o projeto matemático configura-se como uma forma de determinação do movimento dos corpos *anterior* e até mesmo *contrária* à experiência cotidiana. Mais: o corpo projetado pela ciência *não pode* ser experienciado ordinariamente, o que revela que essa lei nunca pode ser derivada da experiência ordinária. É essa desvinculação que permitiu as ciências que

15 Os trabalhos de Crichton exploram com clareza a importância e os diversos significados dessa expressão em Heidegger. Cf. Crichton, 2019, 2020, 2022, 2025. O centro da análise de Heidegger dessa questão se dá em QC, § 18.

conhecemos. De modo esclarecedor, Cristina Crichton aponta para duas formas de representação em jogo: as “representações intuitivas” de que parte Aristóteles, e as “representações contra a experiência cotidiana, características da ciência moderna (Crichton, 2019, pp. 180-181, 2025, p. 18).

O perigo a que me referia consiste na possibilidade de uma ontologia pensar o *a priori* desvinculado do encontro fenomênico, operando, assim, com representações contra a experiência cotidiana. Uma tal ontologia seria vítima do mesmo projeto matemático de mundo que sustenta a física moderna. Uma ontologia fenomenológica, por sua vez, deve partir da experiência vivida, por ser ela anterior à abstração matemática e, como tal, insuperável.

Como seria possível manter o *a priori* (tese de que ser é anterior ao ente) sem afirmar uma independência do ser em relação ao ente? Uma saída pode ser vislumbrada pela leitura que Heidegger faz da finitude em Kant.

5. Finitude: da estrutura existencial à determinação ontológica

5.1. A lacuna da finitude em Ser e Tempo

A partir de suas leituras de Kant – já evidentes em *Kant e o Problema da Metafísica* (1929) [KPM] –, Heidegger recentraliza a *finitude* em seu próprio pensamento. Isso leva Jean Grondin a defender que a viragem consiste, entre outros aspectos, na “radicalização da finitude” (1987, p. 81 e ss), o que significa uma preocupação maior com o ente.

Seria injusto, contudo, acusar SuZ de negligenciar o ôntico, muito embora o acento seja indubitavelmente no ontológico. Não me parece possível supor que o *a priori* em SuZ seja pensado apenas “a partir da razão pura”, desvinculado da experiência cotidiana, nos termos de Crichton, por ser a descrição fenomenológica da experiência cotidiana o ponto de partida do tratado.

Não obstante, é verdade que a ausência de um tratamento da *finitude do ser* em SuZ faz com que o tratado não ofereça uma resposta suficientemente satisfatória para o grande problema da filosofia e da física modernas, que pensam o *a priori* desvinculado do ôntico. Em outras palavras, por mais que a noção de *ens creatum* seja já rechaçada em SuZ, é apenas com um tratamento filosófico da finitude do ser que se poderá, como fez Kant, comprovar que o ente não é uma *criação* da “mente humana”.

Em SuZ, vemos a famosa tese de que o finito precede o infinito: “Somente porque o tempo originário é *finito* que o tempo ‘derivado’ pode se temporalizar como *in-finito*” (SuZ, p. 331). Podemos reformular essa tese como a defesa de que a finitude é, *a priori*, condição de possibilidade do infinito. Ocorre, contudo, que SuZ não consegue passar da finitude do ser-aí para a finitude do

ser, pois a finitude sequer é tematizada enquanto tal no tratado (Grondin, 1987, p. 84), sendo antes subordinada à noção de propriedade do ser-aí. Em outras palavras, a finitude depende, em SuZ, da decisão própria.

O termo finitude, em SuZ, vincula-se exclusivamente ao ser-aí. Porque o ser-aí é finito, a temporalidade originária se temporaliza de modo finito. A transparência do ser-aí, entendida como a apreensão pré-reflexiva das estruturas ontológicas da existência (SuZ, p. 146), revela esse ente como aquele que se confunde com suas possibilidades, as quais, por sua vez, são sempre finitas. A finitude das possibilidades configura-se em duplo nível. De um lado, toda possibilidade aberta pelo projeto pode colapsar, deixar de ser. Nenhuma possibilidade, nem mesmo a escolhida, pode algum dia efetivar-se e elevar-se a uma condição de estado ou característica de um ente que é, essencialmente, apenas projeto em possibilidades. De outro lado, nenhuma possibilidade existencial adquire relevo suficiente que preencha, ao menos de modo prioritário, o poder-ser (Reis, 2023, p. 39). A transparência que revela a finitude das possibilidades do ser-aí decorre da decisão antecipadora [*vorlaufenden Entschlossenheit*] da morte. Assim, o ser-aí próprio/autêntico [*eigentlich*] reconhece que suas possibilidades o constituem na finitude de seu acontecer e, somente assim, adquire transparência ontológica (Reis, 2023, p. 51). O problema nesse argumento consiste em que, estando a finitude restrita ao ser-aí próprio, ele não funciona contra o idealismo ontológico.

Desse modo, não é possível cumprir a tarefa de pensar o tempo finito como *a priori*, restando vivo o perigo de um *a priori* desvinculado da experiência cotidiana e, assim, da intuição sensível. Em SuZ e em obras anteriores, como no citado *Kriegnotsemester* (Heidegger, 1987), Heidegger critica a física moderna por desmundanizar o ente, apagando, assim, seu caráter intramundano, sem, contudo, colocar em questão o caráter necessariamente *intuitivo* do ente¹⁶. É precisamente essa tematização que a volta a Kant possibilitará.

16 Heidegger escreve em 1935-1936 a respeito da centralidade da intuição sensível para superar a “pretensão do conhecimento desarraigado” típico da Modernidade, conquista kantiana que apenas aponta para a limitação da filosofia ocidental, dentro da qual talvez devamos incluir SuZ: “Por meio da determinação crítica de Kant do juízo e do pensamento em geral, *intellectus*, pela primeira vez a pretensão [*Anmaßung*] de um entendimento desenraizado foi superada de um modo metafisicamente fundamentado. Que nós ainda hoje não tenhamos nos apropriado dessa superação nada diz contra um suposto racionalismo kantiano, mas apenas contra nós. Kant superou o intelectualismo não apenas por uma mera recusa, mas por meio de uma determinação mais originária do pensar” (Heidegger, 1984, p. 249). Esse trecho consta em um suplemento do livro não traduzido na versão portuguesa.

5.2. Kant: finitude como receptividade e vinculação necessária ao ente

O projeto inicial de SuZ previa um retorno a, respectivamente, Kant, Descartes e Aristóteles na segunda parte do tratado, a qual nunca foi escrita (SuZ, pp. 39-40). Parece, contudo, que esse retorno teve de ser antecipado, por ser Kant aquele que melhor conseguiu pensar o tempo (SuZ, p. 23), o que o torna um interlocutor necessário na terceira seção da primeira parte, também nunca publicada. Não obstante, o curso de 1927, PFF, de acordo com o próprio autor, deve ser interpretado como “reelaboração da 3ª seção da primeira parte de *Ser e tempo*” (PFF, p. 7). Nele, há uma extensa interpretação da tese de Kant de que ser não é nenhum predicado real anterior à elaboração parcial do problema da *Temporalität*, o que corrobora nosso argumento de que Heidegger percebeu a necessidade de retorno a Kant antes do previsto.

O recurso à apropriação heideggeriana de Kant faz-se necessário aqui não como um fim exegético em si mesmo, mas porque é na analítica da finitude kantiana que Heidegger encontra o instrumental conceitual para bloquear a recaída idealista de sua própria ontologia. Ao caracterizar a intuição como receptividade incontornável, Heidegger assegura que a anterioridade do ser (o *a priori*) exija o encontro fenomênico.

A volta a Kant se justifica, entre outros motivos, por ele ter vinculado de forma necessária sujeito e objeto, bem como ter concebido o tempo como *a priori* da intuição. A finitude, em Kant, decorre da limitação necessária da experiência aos objetos da intuição sensível. É porque a intuição dispõe de um acesso finito aos objetos que não apenas o conhecimento, mas também *ser* é finito, uma vez que ser se dá apenas a partir do encontro fenomênico, superando completamente, assim, o fantasma do criador, seja ele Deus, seja ele humano.

A faculdade da intuição marca o caráter receptivo da experiência, em Kant. Crichton, em sua interpretação de QC, sustenta – corretamente, a meu ver – que a *recepção* indica a finitude da qual Heidegger precisava. Acrescento apenas que tal interpretação já é realizada em KPM. Como receptivo de um ente previamente dado, não é possível falar que o humano cria o ente (Crichton, 2025, p. 27), mas que o recebe. Nas palavras de Gadamer sobre a apropriação heideggeriana de Kant: “o entendimento humano dependente do acolhimento do dado é que define o objeto do conhecimento” (Gadamer, 2012, p. 295). A questão mais radical está em afirmar que o acolhimento do dado não define apenas o objeto do conhecimento, mas de todo fenômeno. Essa tese heideggeriana é radicalmente fenomenológica, pois sustenta que o ser do ente, o fenômeno enquanto tal, apenas se dá no encontro fenomênico, o qual pressupõe o ente existente que compreende ser, mas também o ente que se dá.

Com essa leitura, refuta-se o idealismo ontológico. Kant afirma, contra o idealismo: “Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objectos

dos nossos sentidos e a nós exteriores” (Kant, 1988, A 62). O ente é *dado*, não produzido; é recebido por meio da intuição. O ente deve já estar aí para ser recebido. Dado que ser é sempre ser *do* ente *para* a compreensão, esta não pode simplesmente produzi-lo. A finitude enquanto receptividade vincula necessariamente o *a priori* ao *encontro fenomênico*. As condições de possibilidade de um fenômeno apenas se concretizam *no e pelo* encontro fenomênico.

A volta a Kant em QC busca, assim, dar conta da dificuldade de pensar o *a priori* sem que a experiência cotidiana, isto é, o modo de acesso imediato aos entes, seja descartado. Em outras palavras, busca-se uma descrição fenomênica tal como se dá na experiência, na representação intuitiva, em um movimento *radicalmente fenomenológico*. Com isso, a interpretação destrutiva de Heidegger buscará, a partir da *Crítica da razão pura*, desvincular o *a priori* das noções de necessidade e universalidade, o que, como explica Crichton, implica separar o *a priori* da certeza epistêmica (Crichton, 2025, p. 24).

Para isso, acentua-se o papel da intuição sensível em KPM e em QC. Com isso, evita-se o perigo de que o *a priori* se desprenda da experiência ordinária: “a intuição sensível é entendida por Heidegger como uma delimitação da tendência matemática moderna a determinar tudo a partir unicamente da razão pura” (Crichton, 2025, p. 27). A intuição sensível funciona, assim, como *obstáculo* à pretensão da razão de criar o ente, garantindo que o *a priori* permaneça vinculado ao encontro fenomênico (Heidegger, 2019, pp. 42-3).

Heidegger aponta, com isso, o grande mérito de Kant ao formular a noção de juízos sintéticos *a priori*, da qual resulta a tese de que “as condições de possibilidade *da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade *dos objetos da experiência* e, por isso, têm validade objetiva em um juízo sintético *a priori*” (Kant, 2015, B 197). É a essa conclusão que Kant chega após a dedução transcendental e a doutrina do esquematismo. O objeto não se encontra desvinculado da experiência, mas tampouco esta se encontra desvinculada dele. O que possibilita a experiência, segundo Kant, é exatamente o mesmo que possibilita o objeto da experiência, o que permite que as categorias puras do entendimento sejam aplicáveis ao diverso da intuição sensível. Kant, com isso, tem o grande mérito de apontar para um *a priori* que não reside fora do encontro, mas que se perfaz apenas no encontro fenomênico – o encontro a partir do qual surge o fenômeno.

Em outras palavras, Kant pensa o *a priori* de modo transcendental, indicando a necessária participação da intuição sensível na constituição de qualquer experiência. Com isso, consegue fundamentar transcendentalmente a possibilidade da ciência newtoniana (fundamentação ontológica de uma ciência

ôntica), *ao mesmo tempo* que demonstra a necessidade do ôntico para a análise do ontológico: não há experiência sem intuição sensível. A finitude, assim pensada, oferece um caminho para responder ao problema deixado em aberto por SuZ.

Pouco nos importa aqui a acurácia da leitura heideggeriana quanto ao que “Kant realmente disse ou quis dizer”. A hermenêutica volta-se muito mais ao não dito e ao que foi aberto como possível pelo dito do que ao efetivamente construído. A leitura que Heidegger fez de Kant permitiu-lhe desenvolver o argumento fenomenológico requisitado pelo projeto de SuZ, mas não concluído na parte publicada do tratado.

Ao descrever tanto a receptividade quanto a atividade necessárias do sujeito do conhecimento, Kant apontou para uma finitude que ultrapassa a do mero conhecimento. Para o sujeito, tudo o que se dá se limita às categorias do entendimento e às formas puras da intuição sensível (tempo e espaço), de modo que a intuição *recebe*, e não cria, o diverso do sensível que serve de fundamento para toda experiência possível. A radicalização que a fenomenologia propõe para superar o grande problema da coisa em si kantiana consiste em não separar fenômeno e coisa em si. A fenomenologia reafirma o fenômeno, mas une-o ao seu ser, ao defender que aquilo que se fenomenaliza é o ser do ente, não sua mera aparência, mantendo de Kant a *receptividade* necessária. Com isso, Heidegger opera uma modificação crucial na argumentação kantiana¹⁷: a receptividade não é de um sujeito transcendental cognoscente, mas do ser-aí. Assim, como ser se dá no encontro fenomênico e o ser-aí tem um caráter ativo e passivo nesse encontro, a finitude é *ontológica*.

As motivações que levaram Heidegger ao abandono do projeto de SuZ e da ontologia fundamental não se esgotam no problema da finitude e do *a priori*. Há uma imensa fortuna crítica que se dedicou às motivações e às consequências da *Kehre*, a começar pelo próprio Heidegger em sua carta a Richardson (Richardson, 2003). O trabalho de Grondin supracitado permanece incontornável. O objetivo deste artigo não é oferecer a motivação exclusiva da viragem, mas relacionar algumas das razões que levaram ao inacabamento de SuZ e à mudança do pensamento com a própria concepção heideggeriana de filosofia.

O já clássico estudo de Blattner, anteriormente mencionado, acusa SuZ de idealismo temporal, compreendendo que o conceito de tempo no tratado não pode ser desvinculado do ser-aí. Alguns críticos tentam desmontar o argumento

17 Considero aqui a argumentação kantiana como restrita à teoria do conhecimento, de acordo com a interpretação mais clássica da primeira *Crítica*. Heidegger discorda dessa interpretação.

de Blattner de que Heidegger não conseguiu derivar o tempo do mundo da temporalidade originária (Cf. Fisher, 2009; Zuckerman, 2016). O artigo de Rouse (2022) chama a atenção por defender de modo mais radical um *realismo* temporal em SuZ. Para ele, Blattner não conseguiu compreender a derivação do tempo do mundo a partir da temporalidade originária porque não considerou o tempo do mundo como uma coprodução da temporalidade originária e da “sequencialidade endógena dos eventos na natureza” (Rouse, 2022, p. 206). O problema dessa discussão, embora frutífera, é que atribui à fenomenologia hermenêutica um par conceitual da tradição filosófica (idealismo/realismo) que a fenomenologia busca superar.

Neste artigo, ofereci uma outra via de análise ao considerar explicitamente a concepção heideggeriana de filosofia e fenomenologia. Ao fazê-lo – o que nenhum dos autores supracitados realiza –, procurei mostrar que o idealismo constitui, de fato, um perigo na parte publicada de SuZ, mas que esse risco é superado a partir da radicalização das próprias premissas do método adotado por Heidegger. Assim, os resquícios idealistas de SuZ são superados pela própria fenomenologia ao defender que só há ser no encontro fenomênico, o que permite afirmar a tese da finitude do ser e, assim, superar o idealismo sem recair em um realismo (contra Rouse).

Conclusão

Ao analisar principalmente SuZ e QC, obras centrais do chamado primeiro e segundo Heidegger, busquei explicitar uma das motivações do inacabamento de SuZ. Ao fazê-lo, creio ter ficado evidente que, ao menos nesse aspecto, a filosofia heideggeriana da década de 1930 *radicaliza* o projeto fenomenológico, na medida em que o *a priori* aparece, ao mesmo tempo, como fundamento da fenomenologia e possível obstáculo. Fundamento, porque, como lemos em HCT, indica ser, o objeto de estudo da ontologia, cujo método é a fenomenologia; e obstáculo, porque abre a possibilidade de pensar ser para além do ente, o que contraria a própria premissa fenomenológica.

O tratado apresenta uma argumentação ontológica que parte do ôntico. Não é possível falar em uma ontologia da razão pura em SuZ. Não obstante, o tratamento do ser-aí abre espaço para a consideração do ser-aí como o *criador* de ser, na medida em que ser e tempo se submetem respectivamente à compreensão e à temporalidade do ser-aí.

A saída encontrada pelo filósofo consiste na radicalização da finitude. Enquanto essa estava submetida à decisão antecipadora da morte em SuZ, portanto à resolução do ser-aí, o argumento contrário ao idealismo ainda não

se sustentava completamente. Era preciso que a finitude ultrapassasse essa limitação para se colocar como limitação do próprio *ser*, ou, em linguagem fenomenológica, como limitação do modo como todo ente se fenomenaliza.

Neste trabalho, consegui explorar apenas como a leitura da *Crítica da razão pura* oferece elementos para que a finitude ocupe lugar central na filosofia heideggeriana. Em trabalhos futuros, será preciso considerar os diversos modos pelos quais a finitude passa a constituir um eixo estruturante da fenomenologia heideggeriana.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editor responsável:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- BLATTNER, W. D. “Heidegger’s Temporal Idealism”. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CRICHTON, C. “Heidegger on Representation: The Danger Lurking in the a Priori”. *Tópicos. Revista de Filosofia*, 56, 2019, pp. 167-195.
- _____. “Thought in the Service of Intuition: Heidegger’s Appropriation of Kant’s Synthetic a Priori in Die Frage nach dem Ding”. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 61, 2020, pp. 339-361.
- _____. “Metontology and Heidegger’s Concern for the Ontic after Being and Time: Challenging the a Priori”. *Trans/Form/Ação*, 45(3), 2022, pp. 33-58.
- _____. “De la Imaginación a la Intuición en la Interpretación de Heidegger acerca de Kant: La Finitud Humana como un Obstáculo al Peligro que Acecha en el a Priori”. *Tópicos. Revista de Filosofia*, 73, 2025, pp. 11-47.
- CRITCHLEY, S., SCHÜRMAN, R. “Sobre o Ser e Tempo de Heidegger”. Trad. M. S. C. Schuback. Rio de Janeiro: Maud X, 2016.
- FERNANDES, C. C. M. “A Relação entre o a Priori da Fenomenologia, a Pergunta pelo Sentido de Ser e a Ontologia Fundamental no Pensamento de Heidegger”. *Tópicos. Revista de Filosofia*, 71, 2025, pp. 289-311.
- FISHER, T. “Heidegger’s Generative Thesis”. *European Journal of Philosophy*, 18(3), 2009, pp. 363-384.

- GADAMER, H.-G. “Hegel - Husserl - Heidegger”. Trad. M. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GREISCH, J. “Ontologie et Temporalité: Esquisse d’une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit”. 3ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- GRONDIN, J. “Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger”. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- HEIDEGGER, M. (1927). “Sein und Zeit”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. [SuZ]
- _____. (1928) “Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. (1925). “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. [HCT]
- _____. (1919). “Zur Bestimmung der Philosophie”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- _____. (1930). “Hegels Phänomenologie des Geistes”. 3ª ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- _____. (1927). “Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia”. Trad. Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. [PFF]
- _____. (1935). “Que é uma Coisa?”. Trad. C. A. Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018. [QC]
- _____. (1929). “Kant e o problema da metafísica”. Trad. A. F. de Sá; M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019. [KPM]
- KANT, I. (1783). “Prolegómenos a Toda Metafísica Futura”. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. (1781). “Crítica da Razão Pura”. Trad. F. C. Mattos. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015. [KrV]
- LEIBNIZ, G. W. “Discurso de Metafísica e Outros Textos”. Trad. M. S. Chauí e A. C. Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- REIS, R. R. “Necessidade Existencial: Estudos sobre a Modalidade na Fenomenologia Hermenêutica”. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.
- RICHARDSON, W. “Heidegger: Through Phenomenology to Thought”. 4ª ed. New York: Fordham University Press, 2003.
- ROUSSE, B. S. “Retrieving Heidegger’s Temporal Realism”. *European Journal of Philosophy*, 30(1), 2022, pp. 205-226.
- ZUCKERMAN, N. “Originary Temporality and Existential Commitment: A Defense of Heidegger’s A Potiori Claim”. *European Journal of Philosophy*, 24(4), 2016, pp. 811-830.