

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Diego Carmo de Sousa

**O TEMPO ORIGINÁRIO EM MARTIN HEIDEGGER: a interpretação heideggeriana
da imaginação transcendental de Kant**

Belo Horizonte
2025

Diego Carmo De Sousa

**O TEMPO ORIGINÁRIO EM MARTIN HEIDEGGER: a interpretação heideggeriana
da imaginação transcendental de Kant**

Dissertação apresentada ao Programa Pós-graduação em
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito
para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientadora: Prof. Dr^a. Alice Mara Serra

Belo Horizonte

2025

100 Sousa, Diego Carmo de
S725t O tempo originário em Martin Heidegger [recurso
2025 eletrônico] : a interpretação heideggeriana da imaginação
transcendental de Kant / Diego Carmo de Sousa. - 2025.
 1 recurso online (137 f.): pdf.
 Orientador: Alice Mara Serra.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia.

 1 Filosofia – Teses. 2.Imaginação (Filosofia) – Teses
3.Ontologia – Teses.4. Heidegger, Martin, 188 9-1976.5.
Kant, Immanuel, 1724-1804. I. Serra, Alice Mara. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

O TEMPO ORIGINÁRIO EM MARTIN HEIDEGGER: A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA IMAGINAÇÃO TRANSCENDENTAL DE KANT

DIEGO CARMO DE SOUSA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 12 de dezembro de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora (UFMG)

Profa. Giorgia Cecchinato (UFMG)

Prof. Wagner Dalla Costa Felix (UEM)

Belo Horizonte, 12 de dezembro de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Wagner Dalla Costa Félix, Usuário Externo**, em 12/12/2025, às 12:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alice Mara Serra, Professora do Magistério Superior**, em 12/12/2025, às 12:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giorgia Cecchinato, Chefe de departamento**, em 17/12/2025, às 14:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4800355** e o código CRC **73D2BFD0**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente à minha orientadora, Alice Mara Serra, pela disponibilidade na orientação, sinceridade na avaliação, leitura atenciosa e aguda do presente trabalho, sempre com apontamentos pertinentes com vistas ao melhoramento da pesquisa.

Agradeço, ainda, aos meus pais, José e Araceles, e irmão, Thiago, que me incentivaram na superação das dificuldades inerentes à vida acadêmica e me auxiliaram na conclusão deste mestrado.

Aos professores e professoras do departamento de Filosofia da UFMG, que com generosidade compartilharam um pouco de seus conhecimentos, aos colegas e professores coordenadores e coordenadoras do grupo de pesquisa “Escrita, imagem, alteridade: Intertextualidades contemporâneas”, espaço de incentivo ao debate democrático e ao aprimoramento do estudo da Filosofia.

Aos professores da graduação da UESB, José Fábio da Silva Albuquerque, que me apresentou a filosofia de Heidegger, despertando meu interesse no estudo deste filósofo, e Jasson da Silva Martins pelo incentivo e auxílio na pesquisa filosófica.

Por fim, agradeço ao próprio Heidegger, o qual embora complexo e até abstruso, nos convida e estimula a questionar os pressupostos básicos sobre nós mesmos, o mundo e a verdade.

„Als ich vor einigen Jahren die „Kritik der reinen Vernunft“ erneut studierte und sie gleichsam vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls las, fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und Kant wurde mir zu einer wesentlichen Bestätigung der Richtigkeit des Weges, auf dem ich suchte. Freilich ist nie die Autorität als solche begründend, und etwas ist nicht deshalb wahr, weil Kant es gesagt hat. Wohl aber hat Kant *die* große Bedeutung in der Erziehung zur wissenschaftlichen philosophischen Arbeit: man kann ihm schlechthin vertrauen“.¹ (HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3^a ed., 1995, p. 431)

¹ Tradução livre: “Quando, há alguns anos, estudei novamente a ‘*Crítica da Razão Pura*’ e a li, por assim dizer, tendo como pano de fundo a fenomenologia de Husserl, tudo se tornou claro para mim, e Kant se tornou para mim uma confirmação essencial da correção do caminho em que buscava. É claro que a autoridade como tal nunca é o fundamento, e algo não é verdadeiro só porque Kant o disse. Contudo, Kant tem *a* grande importância na educação para o trabalho filosófico científico: pode-se simplesmente confiar nele.”

RESUMO

A presente dissertação propõe uma reconstrução da leitura de Heidegger da filosofia de Kant exposta na *Crítica da Razão Pura* (1781), conforme apresentado especialmente nas obras *Kant e o problema da metafísica* (1929) e *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* (1927-28). Segundo Heidegger, em sua busca pela fundamentação do conhecimento, Kant teria, de fato, antecipado a tese da temporalidade originária constitutiva do *Dasein*, mas teria recuado dessa descoberta na segunda edição da CRP, em 1787. A tese central é de que a imaginação transcendental (*Einbildungskraft*) vinculada ao tempo é a raiz comum das duas fontes do conhecimento (intuição e entendimento), tendo essa concepção sido fundamental para a formulação de *Ser e Tempo* (1927) e para o que Heidegger denomina de "destruição da ontologia tradicional". O trabalho é estruturado em três capítulos. O primeiro aborda a questão do tempo, diferenciando a concepção vulgar e científica em relação à temporalidade (*Zeitlichkeit*) concebida como unidade ekstática do tempo (futuro, passado e presente) com certa primazia do futuro. O segundo capítulo detalha a importância de Kant para Heidegger e os sentidos de sua interpretação da filosofia transcendental kantiana como fundamentação da ontologia, em detrimento do enquadramento (predominante no neokantismo) da CRP como teoria do conhecimento. O terceiro capítulo foca na interpretação heideggeriana da tríplice síntese da imaginação na primeira edição da CRP (A99-A103), destacando o modo pelo qual o tempo puro é revelado: a síntese da apreensão na intuição (relacionada ao presente); a síntese da reprodução na imaginação (relacionada ao passado) e a síntese da reconhecimento no conceito (relacionada ao horizonte do possível, ao futuro). Afirmando divergências interpretativas com o neokantismo e com Beatrice Longuenesse, que enfatiza o papel do poder de julgar (*Urteilkraft*) em contraste com a primazia da imaginação transcendental defendida por Heidegger, o trabalho sustenta a importância para a obra de Heidegger da ênfase no papel constitutivo da imaginação como espontaneidade receptiva.

Palavras-chave: Heidegger. Crítica da Razão Pura. Temporalidade. Síntese tripla. Imaginação Transcendental.

ABSTRACT

This dissertation proposes a reconstruction of Heidegger's reading of Kant's philosophy as presented in the *Critique of Pure Reason* (1781), specifically as set forth in his works *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929) and *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason* (1927-28). According to Heidegger, in his quest for the foundation of knowledge, Kant would have, in fact, anticipated the thesis of the primordial temporality constitutive of Dasein, but would have retreated from this discovery in the second edition of the CRP, in 1787. The central thesis is that the transcendental imagination (*Einbildungskraft*) linked to time is the common root of the two sources of knowledge (intuition and understanding), and this conception was fundamental for the formulation of *Being and Time* (1927) and for what Heidegger calls the "destruction of traditional ontology." The work is structured into three chapters. The first addresses the question of time, differentiating the vulgar and scientific conception in relation to temporality (*Zeitlichkeit*) conceived as the ekstastic unity of time (future, past, and present) with a certain primacy of the future. The second chapter details the importance of Kant for Heidegger and the meanings of his interpretation of Kantian transcendental philosophy as the foundation of ontology, in contrast to the framing (predominant in neo-Kantianism) of the CRP as a theory of knowledge. The third chapter focuses on the Heideggerian interpretation of the triple synthesis of imagination in the first edition of the CRP (A99-A103), highlighting the way in which pure time is revealed: the synthesis of apprehension in intuition (related to the present); the synthesis of reproduction in imagination (related to the past); and the synthesis of recognition in the concept (related to the horizon of the possible, to the future).

Keywords: Heidegger. Critique of Pure Reason. Temporality. Triple Synthesis. Transcendental Imagination.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CRP *Crítica da razão pura;*
GA *Gesamtausgabe* (obras completas de Heidegger);
KPM *Kant e o Problema da Metafísica;*
PIK *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of pure reason;*
ST *Ser e tempo.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: A QUESTÃO DO TEMPO NA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA	20
1.1. A possibilidade de uma fenomenologia do tempo.....	20
1.2. Tempo e temporalidade	28
1.3. Formas da intuição e intuições formais	38
1.4. Tempo como autoafecção pura.....	48
1.5. A espontaneidade e receptividade da imaginação	53
CAPÍTULO 2: A IMPORTÂNCIA DE KANT PARA O JOVEM HEIDEGGER	63
2.1 Lançando as bases da metafísica na ontologia: da filosofia transcendental para a ontologia fundamental	63
2.2. A <i>Crítica da Razão Pura</i> como fundamentação da ontologia.....	69
2.3. A leitura de Heidegger da imaginação na Dedução transcendental da CRP de 1781 e 1787	75
2.4 Interpretação heideggeriana da apercepção, objetividade e temporalidade na CRP	83
CAPÍTULO 3: A SÍNTESE TRIPLA DA IMAGINAÇÃO NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA CRP	91
3.1. A síntese da apreensão na intuição	98
3.2. A síntese da reprodução na imaginação	103
3.3. A síntese da reconhecimento no conceito	108
3.4. A <i>synthesis speciosa</i>	116
3.5. O poder de julgar como proposta interpretativa	119
CONCLUSÃO	125
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL	133
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	133

Introdução

A busca por conhecer faz parte do ser humano. Aristóteles inicia sua *Metafísica* afirmando que todos os homens, por natureza, tendem ao saber. A *Crítica da razão pura* (CRP) de Immanuel Kant visaria, segundo a interpretação majoritária, estabelecer os limites dessa busca e sua condição de possibilidade. De fato, ele nos informa que “todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” (CRP, B 833).

Compreendendo que todos os intentos da metafísica se frustram em razão da incoerência e ineficácia deles (CRP, A VIII), Kant argumenta que qualquer intenção de ampliação do conhecimento racional teria de ser relegado a segundo plano até que se esclareça a possibilidade interna desta ciência, impondo-se a tarefa de fundamentar a metafísica, determinando-se sua essência.

Segundo a interpretação heideggeriana da História da Filosofia, após Aristóteles e Platão a problemática original do conceito de metafísica foi abandonada no decorrer da tradição filosófica em decorrência da interpretação cristã do mundo que subdivide a totalidade dos entes em Deus, natureza e homem, os quais formam o que se denominou de metafísica especial (KPM, p. 26). Diz Heidegger:

A metafísica ocidental pós-aristotélica não deve a sua formação à assunção e ao prosseguimento de um sistema aristotélico supostamente existente, mas à não compreensão da questionabilidade e abertura nas quais Platão e Aristóteles deixaram os problemas centrais. [...] Um desses motivos diz respeito à estruturação de conteúdo da metafísica e provém da interpretação do mundo própria do cristianismo (HEIDEGGER, KPM, p. 26).

Para Heidegger, Kant foi o único na história da metafísica que colocou como problema a própria metafísica. No entanto, ao elaborar sua filosofia, Kant ainda teria se deixado influenciar pela tradição filosófica até então existente que subdivide a metafísica em geral e especial. Somente a ontologia fundamental, concebida como analítica do *Dasein*, poderia estabelecer uma fundação crítica da metafísica. Nas palavras de Heidegger, “a ontologia fundamental é a metafísica do *Dasein* humano necessariamente exigida para a possibilitação da metafísica” (KPM, p. 21).

Na *Crítica da razão pura* Kant aponta duas fontes para o conhecimento – a intuição e o entendimento – (CRP, B74), indicando uma possível unidade obscura (CRP, B29). Heidegger

esclarece que quem quiser entender a CRP tem que gravar na mente que conhecer é primariamente intuir (KPM, p. 39). Ou seja, todo pensar está simplesmente a serviço da intuição, devendo haver entre pensar e a intuição certa afinidade íntima, que permita a união de ambos.

Essa unidade seria, para Heidegger, a imaginação transcendental, enraizada esta na temporalidade, conforme ele aponta na KPM e aprofunda em ST. Assim, antes da divisão entre um sujeito definido por sua racionalidade, haveria um tempo mais originário, sendo que o sujeito seria essa temporalidade originária. Para Heidegger, avançando nesse sentido, Kant teria descoberto que o sujeito deveria enraizar sua subjetividade na própria temporalidade, mas acaba recuando desse ponto quando da segunda edição da CRP. Nesse sentido, Kant teria sido o único que antecipou o nexos entre o sujeito e o tempo, mas recuou neste aspecto.

A partir da obra KPM, ficou clara a importância que Kant teve para o pensamento de Heidegger. Na antepenúltima página de *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant (Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft - PIK)* Heidegger afirmará mesmo que:

Quando alguns anos atrás eu estudei a *Crítica da Razão Pura* de novo e a li, por assim dizer, no contexto da fenomenologia de Husserl, ela abriu meus olhos; e Kant se tornou para mim uma crucial confirmação do acerto dos passos os quais tomei em minha pesquisa (HEIDEGGER, PIK, p. 292, grifos do autor)².

Em carta endereçada a Karl Jaspers (1883-1969), datada de 10 de dezembro de 1925, Heidegger afirmará que “o mais belo é que eu começo realmente a amar Kant” (HEIDEGGER, 1990, p. 57). Em 10 de fevereiro de 1928, volta a escrever a Jaspers: “atualmente estou me ‘construindo’ diariamente com Kant, o qual pode ser interpretado com maior veemência do que Aristóteles. Creio que ele tenha de ser redescoberto de forma inteiramente nova” (1990, p. 86).

Esse interesse por Kant foi externado em diversas obras heideggerianas³: *Lógica. A pergunta pela verdade* (semestre de inverno de 1925/26), na qual se encontra uma análise da Estética e Analítica transcendental; *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant* (semestre de inverno de 1926/27); *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (semestre de verão de 1927), no qual há um capítulo em que se discute a tese kantiana de que o ser não é um predicado

² Todas as traduções diretas são de responsabilidade do autor.

³ No volume 31 da GA, intitulada *Sobre a natureza da liberdade humana. Introdução à filosofia*, ministrada no semestre de verão de 1930, Heidegger dedica parte do curso para tratar da causalidade e da liberdade na filosofia kantiana. Também no volume 84 da GA foram publicadas várias notas sobre Kant referentes a seminários ministrados na Universidade de Freiburg nos semestres de verão e inverno de 1931/32, semestre de verão de 1934 e semestre de inverno de 1935/36.

real; *Interpretações fenomenológicas da Crítica da razão pura* (semestre de inverno de 1927/28); *A pergunta pela coisa* (semestre de inverno de 1935/36); e *A tese de Kant sobre o ser* (1961), publicada na obra *Marcas do caminho*, volume 9 das obras completas (*Gesamtausgabe*⁴).

Diante disso, é possível falar-se em uma “década kantiana” nas obras de Heidegger, que começaria com a obra *Lógica*, publicada em 1925, e vai até *A pergunta pela coisa*, publicada em 1935. Durante essa “década”, a obra CRP obteve especial atenção e análise de Heidegger. Mas, como se sabe, os filósofos que primeiro despertaram interesse em Heidegger foram Husserl e Aristóteles. Veja-se que o próprio Heidegger em *Meu caminho para a fenomenologia* (1963), publicada no volume 14 da GA, afirmava textualmente que a obra de Edmund Husserl (1859-1938) o fascinara quando ainda estudava Teologia na Universidade de Freiburg.

Assim, qual o motivo da mudança desse interesse para Kant? Um dado relevante a ser considerado é que na década de vinte do século passado, Heidegger estava elaborando sua obra magna *Ser e tempo* (ST). Nesta obra ele pensará o ser em relação com o tempo a partir do modo de ser do *Dasein* e, nesse sentido, o pensamento kantiano se revelará um momento constitutivo fundamental da argumentação desenvolvida em ST.

Isso porque, conforme ele mesmo afirma, Kant foi “o primeiro e único que, em sua investigação, perfez um trecho do caminho investigativo na direção da dimensão da temporalidade ou que se deixou levar para ela” (2012, p. 89). No prefácio da quarta edição do *Kantbuch*, Heidegger afirma que a grande realização de Kant foi demonstrar que as categorias estavam fundamentalmente relacionadas com o conceito de tempo (KPM, p. 10), sendo essa a tese central da interpretação heideggeriana da CRP. Ao insistir na afirmação kantiana de que o pensamento se dirige à intuição (B33), Heidegger sustenta que as categorias têm uma dupla origem: quanto à sua forma, elas surgem da essência da reflexão, e quanto ao seu conteúdo, têm sua origem no tempo (WEATHERSTON, 2002, p. 82).

No contexto da interpretação heideggeriana da década de 1920, Heidegger busca o papel do conhecimento *a priori* em nossa experiência dos entes e isso pode ser visto no contexto de sua tentativa de elucidar a crise na lógica e nas ciências (WEATHERSTON, 2002, p. 9). E aqui, conforme é explicitado no § 7º, B, de ST, o termo *logos* assume o significado tradicional

⁴ A *Gesamtausgabe*, abreviada por GA, é o título das obras completas, publicadas em vida ou não, do filósofo alemão Martin Heidegger e publicadas pela editora Vittorio Klostermann, sediada em Frankfurt am Main. Inicialmente pretendia-se a edição de 102 obras. Entretanto, foram lançadas posteriormente mais três, sendo a última a de n.º 105 intitulada *Vermächtnis der Seinsfrage* (*O legado da questão do ser*, em tradução livre) e publicada em 2025. A GA 103 intitulada *Raum und Zeit – Stimmung und Grundstimmung – Über Marx* traz, entre outros, escritos de Heidegger datados de 1930-1940 sobre o espaço e tempo.

de “tornar manifesto” no discurso. Nesse sentido, a tarefa de fundamentar a ciência pode ser entendida como um exame da lógica:

Uma tal fundamentação das ciências difere por princípio da “lógica” de rabeira que investiga o estado ocasional de uma ciência em seu “método”. Ela é lógica produtiva, no sentido de que ela como que salta na frente para dentro de um determinado domínio-de-ser, abre-o pela primeira vez em sua constituição-de-ser e põe à disposição das ciências positivas as estruturas conquistadas como indicativos transparentes para a interrogação. (HEIDEGGER, 2012, p. 55).

Ao fazer essa correlação entre o tempo e a questão do ser, Heidegger entende que Kant não conseguiu se desvencilhar da tradição, não estando plenamente cômico da pujança de sua descoberta. Kant seria, assim, um destruidor e afirmador da tradição (HEIDEGGER, 2012, p. 91), ficando claro que “a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas expostas por Aristóteles, o que significa que a orientação ontológica fundamental de Kant – com todas as diferenças de uma nova interrogação – permanece grega” (2012, p. 97).

Para Heidegger, tanto Husserl quanto Kant estavam de acordo com a tese de que a constituição da subjetividade está conectada com a síntese temporal. Entretanto, o idealismo transcendental dos primeiros escritos de Husserl não responderia adequadamente à questão da constituição ontológica da subjetividade. Ao se referir às *Investigações Lógicas*, Heidegger diz que no segundo volume da obra, publicado em 1901, “Husserl retrocedia, com a sua descrição fenomenológica dos fenômenos da consciência, à posição psicologista antes refutada” (2004, p. 283).

No final da década de 1910, especificamente em 1919, quando do curso de pós-guerra intitulado *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (em tradução livre *A Ideia da Filosofia e o Problema da Visão de Mundo*), publicada na GA 56/57 sob o título *Zur Bestimmung der Philosophie*, Heidegger endossa as críticas lançadas pelo filósofo Paul Natorp a Husserl segundo a qual a fenomenologia husserliana seria excessivamente reflexiva e objetivante. Observe-se que, de fato, no § 77 de *Ideias I*, Husserl afirma que “o método fenomenológico se move inteiramente em atos da reflexão”. Essa metodologia, para Heidegger, consiste em atitude teórica que produz uma objetivação, de modo que na reflexão temos a vivência [*Erlebnis*] “diante de nós, estamos voltados para ela, fazemos dela um objeto, um objeto em geral. Isto é, na reflexão estamos teoricamente orientados. Todo comportamento teórico é uma privação de vida [*entlebendes*]” (HEIDEGGER, 1999, p. 100).

Nesse sentido, Heidegger sustenta que essa metodologia husserliana não seria apta para apreender adequada e originalmente o fenômeno da vida, a qual deve se dar por meio do que ele denomina de intuição hermenêutica [*hermeneutische Intuition*], da qual fica excluída toda posição teórica-objetivante e transcendente (1999, p. 117). Apesar dessa crítica heideggeriana, não é

incontestemente que a proposta hermenêutica trazida por Heidegger seja realmente não-reflexiva, mas sim um modo não-objetivante de reflexão, de forma que sua fenomenologia hermenêutica, em verdade, é mais uma reapropriação da fenomenologia husserliana do que sua completa negação.

No período de Marburgo (1923-27), Heidegger voltará sua atenção para a compreensão da unidade entre a sensibilidade e o entendimento a partir da temporalidade originária do *Dasein*. E aqui se insere a grande importância e contribuição do pensamento de Kant porque este teria sido o único que antecipou o nexos entre o sujeito e o tempo.

Heidegger entende que Kant foi o primeiro a articular a estrutura do sujeito com o tempo em todos os níveis: no nível da sensibilidade – ao entender que o tempo é intuição pura; no nível do entendimento – porque o *eu* organiza as representações em um esquema temporal; e no nível da imaginação transcendental – enquanto raiz comum dos outros dois níveis (ESCUDERO, 2011, p. 32).

Ao questionar “o que é isto?”, quem elabora a pergunta possui uma compreensão, mesmo que pré-ontológica, do ser. No entanto, no ato da pergunta, quem questiona não concebe, pelo menos por enquanto, as implicações ontológicas desse questionamento. Nesse sentido, aquele que possui tal compreensão é *Dasein*, compreendido como o ente que compreende o ser, é o ente metafísico por excelência. Este ente, por sua vez, é constituído ontologicamente de temporalidade originária.

Para Heidegger, Kant teria intuído a unidade da sensibilidade e entendimento, apesar de não a ter tematizado de maneira explícita. Essa ideia defendida por Heidegger motivará o famoso debate com Ernst Cassirer (1874-1945) em Davos em 1929. A tese principal de Heidegger será: libertando-se da concepção naturalista de tempo, é possível espreitar o abismo da subjetividade. No entanto, Kant teria recuado de ver na temporalidade essa unidade em razão da influência da metafísica tradicional e da concepção naturalista de tempo encampada por ele:

Esta impossibilidade descansa na assunção kantiana dos pressupostos metafísicos implícitos na noção moderna de subjetividade e em uma concepção naturalista do tempo que se marca na tradição filosófica de Leibniz e Newton. Em outras palavras, o tempo se entende como esquema de ordenação da natureza. (ESCUDERO, 2011, pp. 37-38).

Diferentemente do neokantismo que interpreta a CRP absorvendo a Estética transcendental na Analítica transcendental, Heidegger enfatiza a primeira. Aquela escola do pensamento kantiano entende a Estética transcendental como um resquício pré-crítico e a

dissolve na “Lógica transcendental” (HEIDEGGER, 1997, p. 53)⁵. Como veremos adiante, o neokantismo pecaria por reduzir a filosofia kantiana a uma teoria das ciências. Heidegger, por sua vez, tentará resolver o problema da unidade entre a sensibilidade e o entendimento ressaltando sua implicação ontológica.

Ressalte-se, aliás, que a própria interpretação de Heidegger sobre Kant pode ser também objeto de várias interpretações por vezes contrárias entre si. O filósofo colombiano Danilo Vélez (1920-2008), por exemplo, toma as ideias de ambos como inconciliáveis entre si sob a justificativa de que, em Kant, o sujeito desempenharia um importante papel na busca pela condição de possibilidade da experiência, enquanto que em Heidegger a descrição do ser-no-mundo seria prévia a toda distinção sujeito-objeto.

O homem não é sujeito, não é o ente privilegiado que põe o ser ("Ser é posição", disse Kant), mas simplesmente o ente que não somente é, como os demais entes, mas que está em relação com o ser e que tem como característica essencial a compreensão do ser. E o ser não é o produto das funções transcendentais da subjetividade, mas a dimensão em que está o homem e em cuja luz aparecem o homem como homem e os demais entes como entes. Dentro desta relação transcendental potenciada a pergunta transcendental também se transforma. *Ser e tempo* já não pergunta como a *Crítica da razão pura* pelas condições de possibilidade da experiência dos objetos, mas pelas condições de possibilidade da compreensão do ser. (VELEZ, 1970, p. 199, grifos do autor)

Nesse sentido, se se entender que Kant acentuaria em sua filosofia um sujeito transcendental sem mundo, haveria uma ruptura entre ambos. Para outros, como Andrés Crelier (2020) e Cristina Lafont (2003), conforme veremos a seguir, seria defensável uma interpretação continuísta, sendo que a própria hermenêutica da facticidade reeditaria alguns dilemas próprios do transcendentalismo a partir de leituras de obras editadas postumamente. Assim, tanto Heidegger quanto Kant proporiariam um programa filosófico crítico no sentido de uma pretensão de ruptura com a tradição metafísica.

Para Lafont, haveria uma continuidade interpretativa porque tanto Kant quanto Heidegger centrariam seus interesses nos juízos sintéticos *a priori*⁶, de modo que em Kant esse

⁵ Nesse sentido, Paul Natorp (1854-1924), para quem o tempo e o espaço têm sua origem unicamente no pensamento e que, em um sistema rigorosamente construído, o local deles deve ser encontrado na categoria da modalidade (NATORP, 1910, p. 277), ou seja, na lógica. Hermann Cohen (1842-1918), por sua vez, diz que sem esclarecer como um todo e detalhadamente a relação entre tempo e espaço e a aprecepção transcendental, não se poderia poder provar a teoria do espaço kantiana. Isso, diz ele, nos leva a “uma maior dependência da Estética transcendental da Lógica transcendental” (1885, p. 193).

⁶ Apesar dessa interpretação da Cristina Lafont, deve ser ressaltado que o próprio Heidegger disse que “se radicalizando o problema kantiano do conhecimento ontológico no sentido em que não se o limita na fundação

apriorismo assumiria a forma da oposição básica entre *a priori* e *a posteriori* e em Heidegger entre ontológico e ôntico. Para ela, “a afirmação de Heidegger de que não pode haver acesso algum ao ente sem uma compreensão prévia de seu ser constitui o núcleo de sua transformação hermenêutica do idealismo transcendental de Kant” (2003, p. 58).

Já para Crelier, a tese continuísta não se centraria nos juízos sintéticos como núcleo conceitual comum, mas no programa filosófico crítico no sentido de ruptura com a tradição metafísica (2020, p. 17). Tanto para Heidegger quanto para Kant, a tarefa de por limites para a filosofia assumiria uma atitude reflexiva, com a diferença de que “enquanto para Kant a reflexão está enquadrada em uma atitude teórica contemplativa realizada por um sujeito transcendental [...] aqui se exige uma autorreflexão radical que supera a própria distinção entre sujeito e objeto” (2020, p. 19).

A interpretação heideggeriana trazida no *Kantbuch* não foi bem recepcionada pela crítica não só pelo elasticamento interpretativo⁷, mas também pela obscuridade na apresentação dos argumentos. De fato, Heidegger prioriza, na referida obra, o resultado final de sua tese em detrimento de um minucioso desenvolvimento dos argumentos. No mesmo sentido, Charles Sherover afirma que a obra não recebeu muita atenção crítica devido também à ausência de discussão detalhada de importantes etapas de conexão argumentativa (1971, p. 6).

Outro ponto polêmico, objeto de intensas objeções, é a reivindicação por parte de Heidegger de querer apresentar Kant como mero precursor de suas ideias. Ernst Cassirer, por exemplo, acusa duramente Heidegger: “aqui já não fala Heidegger como comentarista, mas como usurpador que com força armada penetra no sistema kantiano para submetê-lo e para servir-se de sua problemática” (1977, p. 121). Karl Löwith (1897-1973), que fora aluno de Heidegger, chega a dizer que este faz, em verdade, uma “autointerpretação mediante o texto de outro”, fazendo com que toda a compreensão anterior de Kant pareça como não original ajudando, em verdade, “a fortalecer historicamente a pergunta do ser e tempo servindo-se do que Kant provavelmente quisera dizer” (2006, p. 245).

A crítica não é de todo desarrazoada. Heidegger, apesar de considerar Kant um precursor de sua ontologia fundamental, apontava como uma falha do pensamento deste a noção insuficiente do próprio fenômeno do “mundo”. De fato, Heidegger tenta mostrar que ambos

ontológica da ciência positiva e, além disso, não o compreendemos como problema do juízo, mas como a pergunta radical e fundamental pela possibilidade de compreensão do ser, então chega-se na problemática filosófica fundamental de *Ser e tempo*” (GA 25, p. 426, grifo nosso).

⁷ O próprio Heidegger, no prefácio da segunda edição do *Kantbuch* de 1950, reconhece a existência de “violência” (*Gewaltsamkeit*) nas interpretações realizadas por ele argumentando que empreendera um “diálogo pensante” com a obra kantiana e não uma pesquisa filosófico-historiográfica.

trabalhariam no mesmo projeto temático, mas apresenta críticas sobre a obra kantiana tendo em vista questões, conceitos e problemáticas desenvolvidas por ele próprio, que não eram sequer considerados pela filosofia de então⁸. Sendo assim, Kant não poderia, evidentemente, ser acusado de não as ter antevisto ou percebido.

Heidegger, no prólogo da primeira edição do *Kantbuch*, diz-nos que a interpretação da CRP se originou em conexão com a primeira redação da segunda parte de *Ser e tempo* e que a referida obra pode ser vista como uma introdução ‘histórica’ para a problemática tratada em *Ser e tempo* (KPM, p. 13). Em razão da abstrusidade do *Kant e o problema da metafísica*, remontaremos também, para melhor compreender os sentidos da interpretação de Heidegger, à obra *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant* (PIK), texto de uma conferência ministrada por Heidegger no inverno de 1927-28 na Universidade de Marburgo e publicada em alemão em 1977 no volume 25 da GA que trata dos mesmos temas principais, porém de forma mais clara e detalhada que o *Kantbuch*.

Na referida obra, Heidegger não elabora simplesmente um comentário historiográfico da CRP, mas ela deveria ter sido incluída na projetada segunda parte de *Ser e tempo*, “pretendendo-se executar a ‘destruição’ da ontologia tradicional” (WEATHERSTON, 2002, p. 13). Considerando a não finalização do projeto inicial de *Ser e tempo*, o filósofo português Alexandre Franco de Sá questiona se é possível estabelecer uma relação entre a interpretação heideggeriana da filosofia crítica de Kant com referido estado de incompletude da elaboração da ontologia fundamental daquela obra.

Ele entende que Heidegger interrompeu o plano inicial de sua ontologia fundamental porque a linguagem da metafísica se provou insuficiente para expressar a "inflexão" (*Kehre*) necessária para a conclusão de ST (2009, p. 6). Nesse sentido, ao estudar Kant, Heidegger teria encontrado um "destino comum", percebendo que tanto o seu projeto quanto o de Kant padeciam da mesma desarticulação entre o pensar originário e a fala suficiente (*Idem*, p. 8).

De fato, o próprio Heidegger, conforme apontamos na nota 45, assentou décadas após a publicação de ST que a relação entre a linguagem e o ser ainda não lhe estava plenamente madura, uma vez que “como deve alguém nomear o que apenas começa a procurar? Pois o encontrar repousa no apelo da palavra que nomeia” (HEIDEGGER, 1985, p. 105), o que direciona para um paradoxo da linguagem e do pensamento.

⁸ Heidegger, por exemplo, afirma que as mais básicas dificuldades da problemática kantiana estariam fundamentas na falha de Kant em reconhecer o fenômeno do mundo e em esclarecer o conceito de mundo (1997, p. 15). Entretanto, o conceito de ser-no-mundo, equipamentos, *Vorhandenheit*, enfim, a estrutura do *Dasein*, são conceitos desenvolvidos pelo próprio Heidegger, não podendo, evidentemente, ser considerado uma falta no pensamento kantiano.

Heidegger argumenta nas obras KPM e PIK que Kant ainda permaneceu preso à tradição ao não reconhecer plenamente a importância de sua própria descoberta: a de que o sujeito e o tempo estão intrinsecamente ligados. Para Heidegger, Kant antecipou a conexão entre a subjetividade e a temporalidade, mas recuou dessa tese na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Heidegger, então, propõe que a imaginação transcendental é a raiz comum do entendimento e da sensibilidade, uma faculdade fundamental que possibilita o conhecimento ao unificar a intuição pura e o pensar puro. Trataremos, mais à frente, do modo como o mencionado filósofo estabelece a relação entre sua ontologia fundamental e a filosofia transcendental de Kant.

Esta dissertação está dividida para fins didáticos em três capítulos assim intitulados, nesta ordem: (i) “A questão do tempo na interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*”; (ii) “A importância de Kant para o jovem Heidegger”; e (iii) “A síntese tripla da imaginação na primeira edição da CRP”.

O primeiro capítulo está subdividido em cinco subitens, assim nomeados e sucintamente descritos: (i) “A possibilidade de uma fenomenologia do tempo”, no qual procuramos traçar um breve percurso sobre a problemática do tempo, enfocando as investigações fenomenológicas de Edmund Husserl e Martin Heidegger; (ii) “Tempo e temporalidade”, no qual buscamos analisar a concepção heideggeriana de tempo, contrastando a noção vulgar e científica com sua proposta de temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido originário do ser da existência (*Dasein*); (iii) “Formas da intuição e intuições formais”, no qual analisamos a controvertida interpretação de Heidegger sobre a distinção kantiana entre “formas da intuição” e “intuições formais” no § 26, nota B160 da *Crítica da Razão Pura*; (iv) “Tempo como autoafecção pura”, no qual analisamos a interpretação radical de Heidegger sobre a doutrina kantiana da autoafecção e da apercepção transcendental na CRP; e (v) “A espontaneidade e receptividade da imaginação”, no qual apresentamos a tese fundamental de Heidegger em KPM de que a imaginação transcendental seria a raiz comum e unificadora das duas fontes do conhecimento humano, a sensibilidade e o entendimento.

O capítulo segundo está subdividido em quatro subitens, assim dispostos: (i) “Lançando as bases da metafísica na ontologia: da filosofia transcendental para a ontologia fundamental”, no qual relocalamos, na esteira de Heidegger, a questão do sentido do Ser através de uma “destruição” da história da ontologia; (ii) “A *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da ontologia”, no qual buscamos expor a interpretação radical de Heidegger sobre a CRP, segundo a qual a verdadeira intenção de Kant não era estabelecer uma teoria do

conhecimento científico, mas realizar a fundamentação da metafísica através de uma analítica ontológica da essência finita do *Dasein*; (iii) “A leitura de Heidegger da imaginação na Dedução transcendental da CRP de 1781 e 1787”, que objetiva analisar e comparar as interpretações do papel da imaginação transcendental (*Einbildungskraft*) de Kant, enfatizando a visão de Heidegger e contrastando-a com a de Beatrice Longuenesse; e (iv) “Interpretação heideggeriana da apercepção, objetividade e temporalidade na CRP”, que busca analisar a interpretação de Heidegger sobre a apercepção transcendental de Kant, segundo a qual esta deve ser compreendida como a origem e unidade da temporalidade.

Por fim, também o terceiro capítulo consta de cinco subitens: (i) “A síntese da apreensão na intuição”, que busca analisar a interpretação de Heidegger sobre o primeiro modo da tripla síntese de Kant, a síntese da apreensão na intuição (A99), relacionando-a com o presente; (ii) “A síntese da reprodução na imaginação”, no qual analisamos a interpretação de Heidegger sobre a síntese da reprodução na imaginação (A100) em Kant, relacionando-a com o passado; (iii) “A síntese da reconhecimento no conceito”, no qual pretendemos analisar a interpretação de Heidegger sobre a síntese da reconhecimento no conceito (A103) de Kant, defendendo que ela é, na verdade, a síntese primordial que estabelece a dimensão do futuro; (iv) “A *synthesis speciosa*”, no qual analisamos referida síntese (síntese figurativa) de Kant, introduzida na Dedução de 1787, e reforçamos as divergências interpretativas entre Beatrice Longuenesse e Heidegger sobre o seu papel; e (v) “O poder de julgar como proposta interpretativa”, no qual contrapomos a interpretação de Beatrice Longuenesse sobre o papel do entendimento em Kant à tese central de Martin Heidegger sobre a imaginação transcendental.

Por meio do referido percurso pretendemos realizar uma interpretação da *Crítica da Razão Pura* (CRP) de Immanuel Kant a partir da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger, demonstrando que Kant, apesar de não o ter percebido consciente e plenamente, antecipou o nexos essencial entre a subjetividade e a temporalidade. Heidegger, como buscaremos evidenciar nos capítulos a seguir, argumenta que Kant, ao tentar fundamentar a metafísica, revelou, em verdade, a imaginação transcendental como a raiz comum e temporal da intuição e do entendimento. Para traçarmos a importância de Kant no desenvolvimento de *Ser e Tempo* de Heidegger, exsurge-se a necessidade de uma “destruição” da ontologia tradicional, tendo Kant antecipado, de forma germinal, mas tendo se obscurecido em sua tradição filosófica posterior, a tese segundo a qual o *Dasein* é temporalidade originária.

Capítulo 1: A QUESTÃO DO TEMPO NA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

1.1 A possibilidade de uma fenomenologia do tempo

O conceito de tempo sempre gerou certa perplexidade no ser humano, tendo sido objeto de interesse dos filósofos desde a Antiguidade. O poeta português Fernando Pessoa (1888-1935), sob o heterônimo de Álvaro de Campos, se questionava: “Aproveitar o tempo! Mas o que é o tempo, que eu o aproveite?” (1944, p. 261). Quando nos referimos ao tempo, tendemos a apreendê-lo como medição, indicando o “quanto tempo” ou o “quando” de algum evento. Veja-se que, na língua portuguesa, utilizamos a palavra “hora” para designar tanto um dado momento, quanto a duração de algo. Para Aristóteles, o tempo seria ou um movimento ou algo pertencente ao movimento, sendo ele contínuo (*Física*, 219a10-15).

No *Timeu*, Platão formula um conceito de tempo que, apesar de difícil compreensão, será muito conhecido na História da Filosofia: imagem móbil da eternidade. Diz ele:

Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo. (37d)

Apesar da fórmula atualmente conhecida, ela foi reelaborada por comentadores posteriores, considerando as palavras e expressões inusuais e pouco claras empregadas por Platão originalmente no referido diálogo⁹. Plutarco, citado por Rémi Brague (2006, p. 24), esclarece que, para Platão, o tempo nasce com o nascimento do céu, sendo ele mais que simplesmente ser a medida do movimento, mas causa da ordem do universo. Interpretando a passagem citada, Brague diz que “o tempo é o movimento ordenado do céu, que manifesta a estrutura numérica da alma do mundo. Assim concebida, a alma produz o tempo em vez de tomar consciência dele” (2006, p. 79).

A dificuldade de se compreender e apreender o fenômeno do tempo pode ser expressa pela pergunta agostiniana *quid est ergo tempus?*, tendo Santo Agostinho, em passagem consagrada na História da Filosofia, resumido assim a perplexidade da questão sobre o tempo: “se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quiser explicá-lo a quem mo perguntar, não sei”

⁹ Rémi Brague faz um apanhado geral sobre as formas e construções semânticas utilizadas por Platão no *Timeu* que foram “consertadas” posteriormente pelos comentadores (Cf. *O Tempo em Platão e Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 2006, p. 33 e ss).

(2004, p. 567). A perplexidade reside na naturalidade com que falamos sobre o tempo, tal como na frase “não vai dar tempo”, “ainda temos tempo”, “isso é perda de tempo”, o que revela uma autoevidência ou obviedade no uso comum do termo. Entretanto, quando temos que defini-lo, exsurge, então, a dificuldade e embaraço na empreitada.

Para a física moderna, especialmente através das contribuições de Einstein, o conceito de tempo foi reconfigurado ao se afirmar que o tempo em si é relativo, variando de acordo com o observador. As contribuições trazidas pela física moderna, especialmente depois de Albert Einstein (1879-1955), as quais demonstraram a inexistência de um tempo absoluto ou uma simultaneidade absoluta, proporcionaram a rediscussão do conceito de tempo pela Filosofia.

O tempo físico, medido por relógio, é constantemente uniforme, homogêneo e arbitrário, considerando que qualquer antes e depois é determinado a partir de um agora, aleatoriamente definido. Assim, sobressalta-se a pergunta de como o tempo se nos apresenta na forma de depararmos-nos com ele. Ele se mostra como ele mesmo, no que ele é? Dispomos do ser do tempo quando nos referimos ao “agora”? Qual é o modo originário de comportar-se com o tempo? As imbrincadas e intrincadas questões acima levantadas demonstram que a investigação sobre o tempo é uma questão filosófica por excelência e somente após as importantes contribuições trazidas pela filosofia contemporânea, mormente por meio da fenomenologia, é que se pode tratar com mais adequação a problemática.

No § 9º da obra *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), publicada em 1979 no volume 20 da GA, Martin Heidegger (1889-1976) nos apresenta o seu conceito acerca do termo fenomenologia a partir da análise das palavras gregas *φαινόμενον* (fenômeno) e *λόγος* (-logia). Segundo o filósofo, os *phainόμενα* “configuram a totalidade do que se mostra a si mesmo, o que os gregos simplesmente identificaram também com τὰ ὄντα, o ente” (2006, p. 109). Ainda, *λόγος*, proveniente da palavra *λέγειν*, significa “fazer manifesto, fazer manifesto precisamente aquilo acerca do que se discorre no discurso e como deve discorrer-se acerca dele” (HEIDEGGER, 2006, p. 113). Nesse sentido, conclui Heidegger, “a fenomenologia é *λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* – fazer ver por [a partir de] si mesmo o que em si mesmo se manifesta” (2006, p. 115).

Fazer ver o que se mostra a partir de si mesmo, ou na expressão alemã *Zu den Sachen selbst* (em direção às coisas elas mesmas), fora precisamente o que Edmund Husserl pretendia quando da publicação de suas *Investigações Lógicas* (1900). Este, influenciado por seu preceptor Franz Brentano, desenvolveu o conceito de intencionalidade, tendo notado que a consciência possui uma temporalidade que lhe é própria, de modo que “a consciência pode estar

direcionada a um objeto da percepção mesmo que esse objeto seja invenção de uma consciência maior, pois ainda assim a consciência vai estar direcionada para o objeto de maneira perceptiva” (MACEDO, 2024, p. 13).

Registre-se que em Husserl há diversas formas da consciência intencional, não apenas a perceptiva. Entre elas as apresentações pictóricas e as fantasmáticas, como as apresentações da memória, da fantasia e a expectativa. Para Husserl,

Considerado puramente do ponto de vista da consciência, um objeto da fantasia, da memória ou da expectativa se caracterizaria, em contraste com um objeto da percepção, pela sua forma de doação: não aparece como estando “presente em pessoa”, “corporeamente” (*leibhaft*) ou, por assim dizer, “em carne e osso”, mas antes apenas paira diante de mim, está apenas como se estivesse lá, aparece para mim “como em uma imagem” (uma imagem mental, uma imagem-memória) (BERNET, 1993, p. 143).

Como pontua Bernet, Husserl distingue diferentes formas pelas quais um objeto pode se dar à consciência. Essas formas incluem a percepção – a mais plena forma de doação, em que o objeto aparece “em carne e osso”; a imagem (fantasia ou imaginação) – o objeto aparece como “não real”, sem pretensão de presença objetiva; a recordação – o objeto aparece como algo que “já foi” presente; e a expectativa – o objeto é visado como futuro, ainda não dado. Apesar de a intencionalidade se desdobrar em múltiplas formas, cada uma com estrutura própria, todas elas são voltadas para o mesmo objetivo, qual seja, o modo como os objetos se manifestam à consciência. Diz Rudolf Bernet:

Entre as apresentações intuitivas, ele incluía ‘as apresentações perceptivas, as apresentações físico-pictóricas, as apresentações de fantasia (apresentações de memória e de expectativa).’ [...] é geralmente característico das apresentações intuitivas que, nelas, ‘um objeto aparece, e este é ou o próprio objeto apresentado ou uma imagem [*Bild*] deste último. (1993, p. 140).

Apesar de uma aproximação inicial¹⁰ entre Heidegger e Husserl, aquele se distancia do antigo mestre ao direcionar a fenomenologia para o estudo da existência e decidindo-se por uma fenomenologia hermenêutica, de modo que “em Husserl, é justamente a retencionalidade da consciência que abre o horizonte temporal no presente e, inclusive, possibilita a reflexão; em Heidegger é a projeção (futura) de ser que abre o horizonte temporal no presente”

¹⁰ O próprio Heidegger reconhece a importante contribuição das investigações de Husserl ao apontar que “caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a E. Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às investigações ainda não publicadas” (2005a, p. 70, nota 13).

(MACEDO, 2024, pp. 15-16). Assim, para Husserl é o fluxo formal da consciência que possibilita a intencionalidade e para Heidegger é a temporalidade o fundamento do *Dasein*. Ambos entendiam existência de forma distinta, enquanto Heidegger concebia-a como modo-de-ser do *Dasein*, Husserl não via relevância nela para o estudo da fenomenologia.

Ao abordar o *Dasein* como um tipo de ser que não é um mero objeto nem um sujeito isolado, mas “ser-no-mundo”, Heidegger desafia a suposição de que ser é igual a estar objetivamente presente. Sua interpretação da temporalidade do *Dasein* então situa o modo de “tornar presente” dentro de uma “abertura extática” que ele vê como a origem do tempo (MASSEY, 2015, p. 91).

Apesar do afastamento, até mesmo físico, entre o antigo mestre e o aluno, não é correto afirmar que a hermenêutica heideggeriana tenha minado a fenomenologia husserliana, de modo que Heidegger “fundamenta sua hermenêutica em uma abordagem do tempo que não apenas se assemelha em muitos aspectos à de Husserl, mas parece ter sido alcançada através do mesmo método fenomenológico usado por este” (DOSTAL, 2024, p. 164). Pode-se dizer que *Ser e tempo* segue os passos do projeto husserliano, embora o modifique.

Robert Dostal afirma que Husserl oferece uma concepção unitária densa do tempo, ou seja, uma concepção tridimensional ao compreender que “qualquer instante é o que é em virtude do que retém do passado (retenção) e do que antecipa do futuro (protensão)” (2024, p. 170). Ressalte-se que fenomenologia do tempo de Husserl não se limita a essa concepção triádica, mas busca descrever o fluxo da consciência. Heidegger, em alguns aspectos, recupera e desenvolve no contexto do seu próprio trabalho essa percepção husserliana.

Dizemos em alguns aspectos porque Husserl entendia que a sua grande obra sobre a temporalidade era a que ele estava escrevendo em 1917/1918, que ficaram conhecidos como os Manuscritos de Bernau, escritos a que Heidegger não teve acesso. Conforme apontado por Rudolf Bernet, Husserl contactou Heidegger em 1926 para preparar seus manuscritos para publicação no *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, esperando que Heidegger não apenas considerasse os textos anteriores, mas também os referidos Manuscritos. Entretanto, como Heidegger não tinha interesse em se envolver na edição desses manuscritos, Husserl apenas entregou a versão editada por Edith Stein dos textos anteriores (BERNET, 2010, p. 3). Essa informação é relevante para entendermos que a interpretação heideggeriana sobre o tempo em Husserl é incompleta por não considerar a evolução e inteireza do pensamento deste.

A dificuldade da investigação sobre o tempo não passou despercebida para Husserl (Cf.: § 81 da obra *Ideias I*), considerando-o, entretanto, como talvez o problema mais importante de toda a fenomenologia. A análise de Husserl sobre a percepção da duração temporal buscava

elucidar se e como um ato presente é capaz de perceber uma duração temporal que ultrapassa o presente real. Quando vejo, por um exemplo, um cavalo a galope ou o voo de um pássaro, o que vejo agora me é dado num fluxo de passado que termina no agora, de modo que “todo tempo percebido é percebido como passado que termina no presente. E o presente é um ponto-limite” (HUSSERL, 1994, p. 95). Para essa apreensão presente de um passado que está intimamente conectado com a apreensão presente de algo presente, Husserl cunhou o termo retenção [*Retention*].

Na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*¹¹ [*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*] Husserl inicia esclarecendo sobre a necessidade da suspensão/exclusão do tempo objetivo [*Ausschaltung der objektiven Zeit*] para uma adequada análise da consciência de tempo. Ele descreve o tempo objetivo como aquele próprio do “tempo do mundo, o tempo real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e também da psicologia” (1994, p. 38). Husserl entende que a constituição temporal se dá por meio de desdobramentos do que ele denomina por ato contínuo [*Aktkontinuum*] que é constituído de recordação [*Erinnerung*], percepção [*Wahrnehmung*] e expectativa [*Erwartung*].

Para esclarecer o ponto Husserl usa o exemplo da melodia. Veremos mais à frente que Heidegger, para explicar a aplicação de sua interpretação da síntese tripla, utiliza o exemplo da percepção de objetos em um auditório. No exemplo husserliano, ao tocar-se uma melodia, o som que percebemos agora encontra-se presente na consciência, mas quando ouvimos o som seguinte, o anterior não simplesmente desaparece no ar. Este ainda está na consciência como som passado mediante o que Husserl denomina como recordação primária.

Assim, é mediante a recordação primária, enquanto doação originária do passado, que o passado se torna acessível. Como conexão entre essa percepção atual e a recordação primária encontra-se a expectativa antecedente [*vorblickenden Erwartung*]. No exemplo dado, é a expectativa do próximo som na melodia percebida: se o som A está em determinado tom e o som B subsequente está em um tom acima, há a expectativa que virá outro som e não que a melodia se interrompa abruptamente. No decorrer do aprofundamento de sua análise filosófica,

¹¹ Essa obra faz parte do volume X da Husserliana e foi preparada e editada em 1966 por Rudolf Boehm e é composta por duas partes A e B. A parte A, que possui 134 páginas no original e cujos textos foram organizados pela então assistente de Husserl Edith Stein, é intitulada *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* e é subdividida em outras duas partes. A segunda parte, que perfaz 248 páginas, diz respeito a publicações manuscritas por Husserl compreendidas entre 1893 e 1917. Pedro M. S. Alves, tradutor da obra em Portugal, chama a atenção que os manuscritos da parte B, ao contrário da parte A, “apresentam-se como um acervo de textos fragmentários onde não é possível detectar um plano de conjunto e uma unidade material ou temática” (HUSSERL, 1994, p. 8).

mormente na parte B das *Lições*, Husserl procede a uma mudança conceitual e passa a utilizar os termos impressão originária, retenção e protensão.

No § 34 das *Lições*, Husserl descreve três graus de constituição na estrutura essencial da constituição do tempo: o da constituição da coisa empírica no tempo objetivo; as unidades imanentes do tempo pré-empírico; e o grau mais profundo, que ele denomina de fluxo absoluto da consciência constituinte do tempo [*den absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß*]. Esse último conceito é desenvolvido na parte B da referida obra, do período posterior a 1907. No Apêndice VI, Husserl nos informa que esse fluxo absoluto não é uma unidade no tempo, uma vez que isso demandaria a existência de outra consciência que o constituísse, o que conduziria, em última instância, a um regresso *in infinitum*. Nesse sentido, “no fluxo originário, não há nenhuma duração” (HUSSERL, 1994, p. 138). O fluxo é absoluto por ser constitutivo do tempo, ou seja, dado seu caráter de estrutura fundante.

No Apêndice XII das *Lições*, Husserl assenta que o objeto percebido é dado num modo atencional [*in einem attentionalen Modus*] do qual tenho consciência numa cadeia de modos de apresentação [*Reihe von Darstellungsweisen*] (1994, p. 156). Assim, mesmo que haja mudança da atenção, permanece a unidade da mesma coisa que se apresenta, de modo que há a conservação na consciência dos momentos particularizados pela apreensão por meio da retenção (SERRA, 2009, p. 203). No exemplo dado da melodia, no contexto do fluxo absoluto desenvolvido na obra em referência, quando voltamos a atenção para o som A na melodia, começamos a estar conscientes dele, de modo que este “agora” torna-se o ponto de origem ou ponto-zero [*Nullpunkt*] que é a engrenagem que movimenta esse fluxo contínuo dos modos de consciência (HUSSERL, 1994, p. 124).

Husserl estabelece uma distinção entre a lembrança secundária ou rememoração e a retenção, estabelecendo que esta é um processo de constituição passiva que pode prescindir de atenção ativa (SERRA, 2009, p. 209). Assim se dá, por exemplo, quando escutamos uma melodia e as notas anteriores permanecem na consciência. Esse processo passivo, entretanto, pode se tornar ativo e intencional. Por exemplo, se uma nota particularmente marcante de uma música atrair a nossa atenção, podemos passar a nos concentrar nela e, a partir disso, dirigirmos nossa atenção a sua totalidade. Ainda, como nos chama a atenção a professora Alice Serra (2009, p. 205), em Husserl a lembrança não é um ato único, mas sim um fenômeno que se apresenta em três modalidades principais: propriamente intencional, com a atenção buscando a lembrança; em princípio, não intencional, quando a lembrança emerge como que por si mesma e a atenção a segue; e não desejada, quando a atenção se desvia da lembrança.

No desenvolvimento de sua filosofia, Husserl entende que a camada mais profunda da constituição da temporalidade se constitui de modos de consciência. Para Heidegger, por sua vez, não se pode conceber uma consciência anterior ao próprio objeto pensado. Husserl, no § 36 das *Lições*, denomina o fluxo constitutivo do tempo como subjetividade absoluta [*absolute Subjektivität*], aduzindo que este fluxo não é temporalmente “objetivo”. Heidegger não critica explicitamente essa concepção husserliana, uma vez que a base teórica utilizada em KPM e PIK é a CRP de Kant, mas entendemos que a crítica direcionada por Heidegger ao conceito de apercepção transcendental vai na mesma direção, uma vez que obsta compreender a profunda relação entre o tempo e o *eu*, conforme veremos oportunamente.

Heidegger sustenta que o *Dasein* se encontra no tempo, em estado de lançado ou dejectado, de modo que é possível ler-se nele o que é o tempo. E para isso é preciso que se levem em consideração suas próprias determinações ontológicas fundamentais (HEIDEGGER, 1999, p. 35), uma vez que nosso acesso às coisas é sempre marcado pela finitude, mundanidade e historicidade. O *Dasein* sempre se compreende a partir de sua existência e essa compreensão de si Heidegger denomina como compreensão existenciária¹² (HEIDEGGER, 2005a, p. 39), por dizer respeito a questões ‘no interior’ da existência, e denomina compreensão existencial às estruturas fundamentais da existência. Entre essas estruturas fundamentais do *Dasein* estão: (i) a caracterização como ser-no-mundo, (ii) seu modo de ser-com-o-outro, (iii) o falar como seu modo fundamental de *Dasein*¹³ do mundo, (iv) o cuidado e (v) o ser-para-a-morte.

¹² Não há uma unanimidade na tradução dos termos utilizados por Heidegger para o português brasileiro. No original constam as palavras *existenzielle* e *existenzialen*. A tradução de Márcia Sá, a qual optamos por seguir e é a primeira para o português brasileiro, traduz o primeiro termo por existenciário e o segundo por existencial. Já a tradução de Fausto Castilho inverte as palavras, sem maiores explicações. Dizemos “sem maiores explicações” porque, apesar de Fausto Castilho afirmar que estava trabalhando na tradução de *Ser e tempo* desde o final da década de 1940, só publicou sua tradução em 2012, quase 30 anos depois da tradução de Márcia Sá a qual, por ser a primeira para o português brasileiro, acabou por estabelecer o uso dos termos. Apesar dessa falta de esclarecimentos, esta tradução parece ter sido influenciada pela tradução mexicana de José Gaos, cuja primeira edição data de 1951, que também traduz por existencial (*existenzielle*) e existenciário (*existenzialen*). Ressalte-se que Fausto Castilho não indicou explicitamente, na nota prévia de sua tradução, que usara a referida tradução mexicana como cotejo para a sua, mas cita genericamente uma tradução em espanhol surgida em 1951, a qual supomos ser a de José Gaos. Por sua vez, a tradução chilena de Jorge Eduardo Rivera prefere traduzir *existenzielle* por *existente*.

¹³ A edição mexicana de José Gaos de *Ser e tempo* traduz o termo *Dasein* por *ser-aí* e a tradução brasileira da Márcia Sá prefere *pre-sença*. Traduções mais antigas de textos heideggerianos, como as de Ernildo Stein (Cf.: coletânea *Os pensadores*), usam o termo ser-aí. Para os fins deste trabalho utilizaremos o termo no original, como tem sido preferido nas traduções mais recentes da obra, a exemplo da tradução brasileira de Fausto Castilho, a tradução chilena de Jorge Eduardo Riveira e a inglesa de John Macquarrie e Edward Robinson. Isso evita, em nossa ótica, a incorreta identificação do *Dasein* como algo já dado, uma coisa no mundo ou mesmo com o conceito do próprio homem, o que não é o caso. Apesar dessa preferência, usaremos como tradução principal a de Márcia Sá, por entendermos que mais se aproxima do sentido da obra original, ao evitar uma tradução mais literal do alemão.

Para Heidegger, o *Dasein* sabe de sua morte, antecipando-se¹⁴ para seu ter sido como sua possibilidade mais extrema. Assim, o *Dasein* é primariamente ser possível (HEIDEGGER, 1999, p. 44). E nessa antecipação, ele não apenas se situa no tempo, mas ele é o tempo mesmo. O modo originário de comportar-se com o tempo não seria, portanto, um medir, mas o antecipar-se. O fenômeno fundamental do tempo é o futuro¹⁵. A pergunta pelo tempo enquanto duração seria, nesse sentido, inadequada para a compreensão do conceito porque o *Dasein* nunca se encontra no tempo em sentido próprio (HEIDEGGER, 1999, p. 49).

Assim, o tempo, para Heidegger, é pensado como um constitutivo radical da existência humana. A pergunta sobre o tempo nos remete ao próprio *Dasein*, cujo caráter principal é ser uma abertura de compreensão. Considerando-se que o *Dasein* se encontra no tempo, ele deverá ser caracterizado em suas determinações ontológicas fundamentais a partir do que deve ser alcançado lançando-se olhar sobre os fenômenos da facticidade, uma vez que, sendo o *Dasein* ser-*no*-mundo, o mundo já lhe é facticamente familiarizado (HEIDEGGER, 2005a, p. 92). E nessa mirada, tem-se que toda interpretação sobre o ser é feita a partir de uma perspectiva temporal pois, como veremos, o tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação do ser (Cf. § 5º de ST).

Como veremos, a importância de Kant para os estudos do jovem Heidegger se dá em razão da concepção daquele filósofo segundo o qual todo objeto do conhecimento deve ser articulado nos modos da sucessão, simultaneidade etc. Para Heidegger, as representações do espaço e do tempo, enquanto formas da intuição, possibilitam a experiência: “Por ora, tenhamos em mente que o termo *forma* designa *aquilo que determina (determinante)*” (HEIDEGGER, 1997, p. 87, grifos no original). Um dos pontos de discordância entre Heidegger e os

¹⁴ A palavra utilizada por Heidegger no original é *Vorlaufen*, um verbo substantivado que significa literalmente “correr na frente”. Jesús Adrian Escudero e Raúl Gabás Pallás, de cuja tradução se utiliza neste texto, preferem traduzir como antecipação (Cf.: *El concepto de tiempo*, Madrid: Editorial Trotta, 1999). José Gaos, importante tradutor de *Ser e Tempo* para o espanhol, prefere traduzir como precursar, verbo inexistente no português (Cf.: *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1993). Uma opção de tradução é a utilizada por Fausto Castilho que emprega o verbo adiantar-se (Cf.: *Ser e Tempo*, São Paulo: Editora da Unicamp, § 62, 2012). Optamos, neste texto, pela tradução antecipar-se por dar uma ideia mais adequada de algo que se põe de antemão, previamente.

¹⁵ Essa abordagem ou primazia da ekstase do futuro é tomada por Heidegger até final dos anos 1920, incluído o período de publicação de *Ser e tempo*. Robert Dostal afirma que, para Heidegger, “enquanto o presente é prioritariamente inautêntico, o futuro tem a primazia para a vida autêntica. Note-se que isso prioriza a compreensão sobre a disposição, uma vez que Heidegger vincula a compreensão com o futuro e a disposição com o passado” (2024, p. 183). A partir da década de 1930, Heidegger abordará com maior destaque a questão da espacialidade, ao tratar do conceito de acontecimento-apropriador (*Ereignis*) e na década de 1950 por meio do conceito de quadratura (*Geviert*). Como se vê, há um amadurecimento e desenvolvimento da questão da temporalidade nos anos posteriores a ST, chegando Heidegger a concluir, em 1962, que “a tentativa do § 70 de *Ser e Tempo* de reduzir a espacialidade do ser-aí à temporalidade não pode ser mais sustentada” (*Tempo e ser*. Trad. Ernildo Stein, In.: *Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 268). Para fins desta dissertação, abordaremos a questão da temporalidade tão somente até ST.

neokantianos, que abordaremos no ponto 1.3, reside na conclusão destes últimos de que o tempo e o espaço em Kant são intuições formais, o que leva a considerar que “as principais ferramentas para analisar ou explicar o tempo seriam a lógica e a física” (BLATTNER, 2024, p. 211), o que é rechaçado por Heidegger.

Outro ponto de embate é a proposta de Heidegger em KPM, e de forma mais detalhada na obra PIK, que Kant adota implicitamente uma concepção pré-conceitual de unidade da imaginação, ou seja, que Kant concebe uma síntese pré-conceitual pertencente à imaginação produtiva pura, sendo, portanto, uma unidade mais original que a síntese pertencente ao entendimento. Para Heidegger, há uma diferença fundamental entre ter algo como o espaço e ter um espaço determinado, o que revelaria uma diferença entre o que é originariamente dado e o que foi derivado (1997, p. 95). Entretanto, também como veremos mais à frente, em resposta às críticas recebidas, Heidegger defende, de forma um tanto pretensiosa¹⁶, que Kant não compreendeu com a clareza necessária as implicações de sua própria filosofia.

1.2. Tempo e temporalidade

A preocupação com a temática do tempo foi externada por Heidegger inicialmente¹⁷ na obra *O conceito de tempo na ciência histórica* (1915), publicada no volume 1 da GA em 1972. Na referida obra Heidegger aponta que mesmo “na teoria da relatividade o conceito de tempo permanece intocado [...] como o caráter determinável de homogêneo e quantitativo” (1978, p. 366-367). A ciência histórica, aduz Heidegger, não trabalha nem opera com quantidades e, portanto, opõe-se ao conceito do tempo da física (1978, p. 373). Veja-se que quando a ciência histórica lida com datação, ela não enfatiza tão somente a data em si, mas atribui a ela algum significado ou valor, o que difere do modelo de tempo tratado nas ciências naturais. Assim, “qualquer outro número histórico, só possui sentido e valor no âmbito da ciência histórica, na medida em que se leva em consideração o significado do conteúdo histórico (*inhaltlich historisch Bedeutsame*)” (*Idem, Ibidem*).

¹⁶ Heidegger, sob o argumento de mover-se em uma interpretação filosoficamente mais penetrante, pretere a uma leitura mais exegética de Kant. Na obra PIK ele argumenta que “é difícil, senão impossível, atingir diretamente o que Kant queria dizer, a menos que simplesmente repitamos suas frases” (1997, p. 64). William Blattner, especialista na primeira fase do pensamento de Heidegger, redargua, de forma bastante ácida, afirmando que “o desprezo de Heidegger por uma exegese mais direta, do tipo praticado por Henrich [*rectius*, Dieter Henrich], como meramente a ‘repetição das sentenças de Kant’, é ridículo, obviamente” (2024, p. 221).

¹⁷ O próprio Heidegger, em nota de rodapé ao § 80 de *Ser e tempo* aduz que referida aula de habilitação, dada no semestre de verão de 1915 na Universidade de Friburgo, fora sua primeira tentativa de se interpretar o tempo cronológico e os números na história (2005b, p. 230, nota 111).

Como se viu sobre as características do *Dasein*, Heidegger entende que ele ostenta um primado ôntico-ontológico, uma vez que deve assumir o papel principal na questão do ser. Apesar desse primado, o *Dasein* tende a compreender a partir do ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, ou seja, a partir “do mundo” (HEIDEGGER, 2005a, p. 43). E ao olhar o “mundo”, os processos da natureza e os acontecimentos históricos, por exemplo, tem-se a compreensão de que o ser parece caracterizar-se por possuir alguma expressão temporal. Diante disso, o tempo é o ponto de partida do qual o *Dasein* sempre compreende e interpreta implicitamente o ser (HEIDEGGER, 2005a, p. 45).

Ainda, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é entendida por Heidegger como o sentido do ser da existência. Há, então, uma relação entre o tempo, enquanto horizonte da compreensão do ser, e a temporalidade, entendida como fonte de possibilidade dos entes. Nas palavras de Heidegger, “deve-se esclarecer que e como esse conceito [*rectius*, de tempo] e sua respectiva compreensão do tempo brotam e derivam da temporalidade” (2005a, p. 45), a partir do conceito vulgar de tempo que foi consolidada na Filosofia desde Aristóteles. Os filósofos que primeiro estabeleceram essa precedência do tempo tomaram-na como autoevidente, de modo que é necessário se questionar de onde vem esse privilégio ontológico do tempo. Diz Heidegger:

De há muito que o ‘tempo’ funciona como critério ontológico, ou melhor, ôntico para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes. [...] Persiste o fato de que, na acepção de ser e estar no tempo, o tempo serve como critério para distinguir as regiões e modos de ser. E, não obstante, até hoje não se questionou ou investigou como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental e com que direito funciona como um critério dessa espécie e, por fim e sobretudo, como se exprime uma possível importância ontológica verdadeira do tempo nessa utilização ontologicamente ingênua. Dentro do horizonte da compreensão ‘vulgar’, o ‘tempo’ caiu, por assim dizer, ‘por si mesmo’ nessa função ontológica ‘evidente’ e nela se manteve até hoje” (2005a, p. 46).

Nesse sentido, considerando que o ser deve ser apreendido a partir do tempo, Heidegger defende que é preciso perquirir e explicar devidamente como e de que modo a problemática de toda ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo. Como Heidegger busca um sentido original para o conceito de tempo e do caráter “temporal” (*temporale Bestimmtheit*) do *Dasein*, não convergindo para o sentido tradicional dado pelos filósofos, ele prefere utilizar o termo *temporariedade* (*Temporalität*) do ser (2005a, p. 47). Ao estabelecer a distinção entre tempo e temporalidade, Heidegger sustenta que “a temporalidade é o fenômeno de origem a partir do qual uma interpretação temporal e o entendimento de algo como tempo é possível” (MACEDO, 2024, p. 145).

Nas palavras de Heidegger em ST, o tempo é o horizonte da compreensão do ser (2005a, p. 45), de modo que “o tempo é temporalização da temporalidade [*Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit*]” (ST, § 65). Para Heidegger, nós já nos encontramos dispostos de determinada maneira em relação às coisas do mundo, sendo que tanto o entendimento de ser quanto a disposição [*Befindlichkeit*] são aspectos da preocupação ou cuidado [*Sorge*]. Ao falar sobre o ser do *Dasein* como preocupação, Heidegger afirma que o *Dasein* é, cada vez para si mesmo, *adiantado* em relação a si mesmo esclarecendo que o “ser-adiantado-em-relação-a-si significa *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo* [*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*]” (2012, p. 537, grifo no original).

Para Robert Dostal, essa definição tripartida encerra três estruturas do *Dasein* a que Heidegger frequentemente se refere como existencialidade (ser adiantado em relação a si mesmo), facticidade (já em) e decadência ou queda (junto a). Assim, “os três aspectos do cuidado correspondem às três dimensões do tempo: o futuro (antecipado em relação a si mesmo), o passado (facticidade) e o presente (queda)” (DOSTAL, 2024, p. 182). Essa tridimensionalidade ou estrutura triádica da experiência do tempo Heidegger identifica como a unidade ekstática do tempo, afirmando que “o *Dasein* se temporaliza como atualidade na unidade do porvir e do vigor de ter sido [*Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart*]” (ST, § 76).

A questão da temporalidade é tratada com especial atenção por Heidegger na sua obra *Ser e tempo* (1927), principalmente ao longo de sua segunda seção. Nessa obra, a temporalidade é compreendida a partir da característica do *Dasein* enquanto dejeção (*Geworfenheit*) ou de lançado no mundo. Como é o *Dasein* que pensa o tempo e encontra-se nele, é preciso também realizar uma investigação sobre esse *Dasein*. Isso porque o *Dasein* é primariamente ser possível, possuindo a certeza de seu ser-para-a-morte¹⁸ (*Sein zum Tode*). E esse saber de sua morte pode encobrir essa possibilidade ao decair na cotidianidade da pergunta pelo tempo enquanto simples “quanto” (HEIDEGGER, 1999, p. 49). Ater-se a esse tipo de questionamento equivaleria a tomar o tempo como o agora do presente, ser absorvido pela cotidianidade, dispersando-se. O tempo, nesse sentido, cai no vazio porque o mundo do cotidiano pende do relógio (HEIDEGGER, 1999, p. 51).

Nesse modo de lidar com os entes, há uma atitude pragmática do ser que põe a questão sobre o tempo (o *Dasein*) e os entes intramundanos. Assim, o tempo é tomado como o presente,

¹⁸ Sobre esse modo de ser-para-a-morte, Heidegger, estabelecendo uma relação ao aforismo cartesiano do *cogito sum*, afirma que o *Dasein* seria um *sum moribundus*, não “por estar gravemente enfermo ou ferido, mas apenas por ser, já sou *moribundus* – o *moribundus* é o que antes de mais nada dá seu sentido ao *sum*” (2006, p. 395).

o que está aí à-mão, o que se sucede. Essa forma não originária de entender o tempo resulta em chamarmos de passado o “agora já não, mas antes” e o futuro de “agora-ainda-não, mas depois” (HEIDEGGER, 2012, p. 891). Do mesmo modo, como uma das estruturas do *Dasein* é ser-com-o-outro, ao cair nesta cotidianidade ele não se tem autêntico, tornando-se impessoal (*Das Man*).

O tempo tomado nesse contexto não se revela como ele realmente é. Apreendido como pura medição, o tempo nunca se referirá propriamente ao futuro, mas simplesmente a um momento entre um agora e um depois. Nesse sentido, como já deduzido por Aristóteles, o tempo sempre se referirá ao agora, ao presente, em uma direção única e irreversível (HEIDEGGER, 1999, p. 53). Esse modo de ver o tempo desvia a vista do futuro e concentra-se no presente, bem como o relaciona à espacialidade, matematizando-o. Para Heidegger, essa compreensão quantitativa do tempo afasta a possibilidade de alcance do seu sentido originário (1999, p. 55). Entretanto, essa forma não originária de perceber o tempo faz parte da própria estrutura do *Dasein*, o qual, por estar lançado na cotidianidade, entende-o como temporalidade determinada. É a partir da cotidianidade que o *Dasein* fala sobre o tempo.

Se quisermos, então, recolocar a pergunta pelo que é o tempo, precisamos, de partida, compreender devidamente a pergunta para evitar ficar, de forma prematura, presos já a uma resposta. Desse modo, a questão que deve ser posta não é “o que é tempo?”, mas sim “quem é o tempo?”, considerando que o *Dasein* sempre se encontra em um modo de seu possível ser temporal (HEIDEGGER, 1999, p. 58). Na segunda seção de *Ser e tempo* Heidegger trata da questão do sentido da preocupação ou do cuidado. Para ele, o *modus* autêntico da preocupação é a decisão de ser-para-a-morte, conceito que ele denomina por ser-resoluto (*Entschlossenheit*), que significa adiantar-se para a morte, ou seja, decidir-se como existência.

No ser-resoluto o *Dasein* decide-se como pura possibilidade, de modo que sua existência se dá como advento ou porvir, o que ocorre por meio do fenômeno originário do futuro (HEIDEGGER, 2005b, p. 119). Por futuro Heidegger não quer dizer aquilo que, não-endo ainda, algum dia o será, mas como “o próprio poder-ser do *Dasein* que advém na existência, isto é, o ser do *Dasein* é futuro. Em resumo, ser possível é ser futuro, trata-se de um advento da própria existência” (MACEDO, 2024, p. 168).

Em *Ser e tempo*, Heidegger nos apresenta três modos de tempo: a temporalidade originária, o tempo-do-mundo (*Weltzeit*) e o tempo vulgar (*vulgärer Zeitbegriff*). Aquela não é um tempo linear ou uma sequência serial, mas “‘é’ ‘anterior’ a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse ‘anterior’” (HEIDEGGER, 2005b, p. 231), não

podendo ser compreendida como algo dado no tempo. Na obra *O conceito de tempo* (1924), Heidegger expõe as ekstases temporais, identificadas pelos termos comuns de passado (*Gewesenheit*), presente (*Gegenwart*) e futuro (*Zukunft*), os quais devem ser compreendidos de forma diferente dos seus empregos usuais, ou seja, não devem ser entendidos enquanto sequencialidade.

Heidegger defende também que a temporalidade se temporaliza a partir da ekstase do futuro, possuindo esta primazia dentre as demais. Diante disso, como pretendemos mostrar mais à frente, Heidegger sustenta que a síntese pura kantiana da reconhecimento, ou da pré-cognição como ele prefere chamar, precede as outras duas. Nas palavras de Heidegger, “[N]a enumeração das ekstases, colocamos sempre em primeiro lugar o porvir. É para indicar que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o porvir possui uma primazia” (HEIDEGGER, 2005b, p. 124).

Considerando que a temporalidade não pode ser compreendida enquanto tempo natural ou sequência temporal, o futuro originário não deve ser entendido como algo que vem depois do agora, mas “como o ‘chegar-se-a-si-mesmo’ que viabiliza a individualização e a compreensão de si como indivíduo” e “ao temporalizar-se, forma uma unidade, produzindo as ekstases do passado e da atualidade” (ONATE, 2018, pp. 30-31). Dizer que o tempo se temporaliza significa dizer que o tempo produz a si mesmo segundo diferentes modos, uma vez que “o tempo não possui o modo de ser de algo distinto, mas ao contrário o tempo se temporaliza¹⁹ (*zeitigt*). O temporalizar (*Zeitigen*) constitui sua temporalidade (*Zeitlichkeit*)” (HEIDEGGER, 2004, p. 321).

A temporalidade, que também pode ser chamada de tempo originário (*ursprünglichen Zeit*), é a estrutura temporal da existência e a possibilidade da concepção do fenômeno de tempo-do-mundo e de tempo vulgar ou tempo-agora (*Jetzt-Zeit*²⁰). Este deve sua origem à temporalidade, uma vez que o *Dasein* tem por característica a decadência, ou seja, o modo como ele se relaciona com o tempo é o modo de contar com o tempo. Nesse sentido, a temporalidade atribui tempo ao *Dasein* que, na cotidianidade de sua ocupação, entende tempo como uma sequencialidade ou usabilidade. Em sendo tratado como algo útil, o tempo também pode ser tratado como algo publicizado, ou seja, como algo com o qual todos (*das Man*) contam. Diz Heidegger que o *Dasein* “de fato lançado só pode ‘tomar’ tempo e perder tempo porque, como

¹⁹ Na tradução para o espanhol de Joaquín Alberto Ciria, utilizada acima, é acrescentada a locução verbal “*hacer madurar*”. Preferimos traduzir apenas por temporalizar, tradução do verbo alemão *zeitigen* utilizada tanto por Fausto Castilho quanto por Márcia Sá Cavalcante.

²⁰ Fausto Castilho traduz o referido conceito heideggeriano como *tempo-do-agora*, enquanto Márcia Sá Cavalcante prefere *tempo-agora*. Por uniformidade usaremos esta última tradução.

a abertura do ‘Da’, fundada na temporalidade, o *Dasein*²¹, entendido como temporalidade ekstaticamente es-tendido, recebe a concessão de um ‘tempo’” (2005b, p. 221).

E como pretendemos mostrar adiante, Heidegger entende que Kant desempenhou papel fundamental no caminho investigativo na direção da dimensão da temporalidade, de modo que a imaginação transcendental trabalhada na CRP é o tempo original ou a temporalidade que Heidegger desenvolve com maior afinco em ST (WEATHERSTON, 2002, p. 115). Nas palavras de Heidegger, “esse poder em si [*rectius*, o poder da imaginação] é o tempo entendido como tempo original que nós chamamos de temporalidade” (1997, p. 232). O estudo da síntese tripla e da apercepção transcendental, desenvolvido por Heidegger principalmente em KPM, será de grande importância nesse mister uma vez que Heidegger defende que aquela síntese brota do tempo original e que a apercepção deve ser entendida enquanto a sucessão pura dos agoras (WEATHERSTON, 2002, p. 149).

Ainda, em contraposição à ideia kantiana segundo a qual a imaginação transcendental seria tão somente a faculdade intermediária entre as duas fontes fundamentais do conhecimento (a sensibilidade e o entendimento), Heidegger sustenta que o eu, enquanto temporalidade, é quem as unifica. São os três modos da síntese pura – a apreensão pura, a reprodução pura e a reconhecimento pura –, como veremos, que “constituem como formadores do tempo a temporalização do próprio tempo” (HEIDEGGER, KPM, p. 199). Enquanto originariamente unificadora, a imaginação transcendental, tomada como tempo originário, é “em si essencialmente receptividade espontânea e espontaneidade receptiva” (*Idem, Ibidem*).

Heidegger ao estabelecer que a imaginação é o tempo original (HEIDEGGER, KPM, p. 180) não está privilegiando a sensibilidade, uma vez que Kant aponta o tempo como forma da intuição, tampouco equiparando imaginação e sensibilidade. Aqui Heidegger não se refere mais ao conceito kantiano de tempo, mas introduz o seu conceito de temporalidade, desenvolvida com maior acuidade em *Ser e tempo*. O professor Sacha Golob sustenta, por sua vez, que como o poder da imaginação não aparece em ST e Heidegger não o enfatiza em obras posteriores, Heidegger não teria endossado essa interpretação da imaginação exposta no *Kantbook* (GOLOB, 2014, p. 122), de modo que a questão ficaria circunscrita a obras específicas.

Para Morgana Lambeth, ao contrário, é possível sustentar uma conexão entre a interpretação heideggeriana da imaginação, tal como desenhada em KPM, e a temporalidade

²¹ Na citação original, a tradutora Márcia Sá Cavalcante Schuback prefere traduzir o termo heideggeriano *Dasein* por *pre-sença*, o que faz em toda a obra de *Ser e tempo*. Optamos, conforme dito alhures, manter o conceito heideggeriano no original alemão com as devidas alterações de concordância nominal.

do *Dasein* tratada em ST (LAMBETH, 2023, p. 67). Lambeth defende que há estreita conexão entre a caracterização do *Dasein* e a explicação de Heidegger sobre a imaginação apresentada em KPM. Na ótica dela, a discussão heideggeriana da imaginação desenvolve ainda mais a afirmação defendida no final de ST, segundo a qual a temporalidade é a fonte do nosso entendimento do tempo como sequência de agoras (2023, p. 67). Lambeth sustenta que a distinção feita por Heidegger em KPM, principalmente nos parágrafos 34 e 35, entre a essência não-original do tempo, que seria a forma da intuição kantiana, e o tempo original, a autoafecção pura, relembra a distinção realizada em ST entre entendimento ordinário do tempo e temporalidade.

De fato, quando Heidegger, em KPM, fala sobre a essência não-original do tempo, ele usa o termo “sequência de agoras”, mesma expressão empregada em ST quando ele define o entendimento ordinário do tempo como “pura sequência de agoras” (HEIDEGGER, 2005b, p. 123). Há outro paralelo digno de nota. Heidegger em KPM sugere que a sequência de agoras, ou o tempo não-original, surge da autoafecção pura ao aduzir que o tempo, enquanto autoafecção pura, “faz brotar primeiro que tudo a pura sucessão da sequência de agoras, aquilo que dele brota e é visto por si unicamente na habitual ‘contagem temporal’” (KPM, p. 196).

Em ST Heidegger argumenta que o entendimento ordinário do tempo surge da temporalidade, identificada como tempo original (HEIDEGGER, 2005b, p. 123). Além disso, a temporalidade é caracterizada em ST como a unificação dos três modos temporais (HEIDEGGER, 2005b, p. 120), enquanto que a imaginação transcendental, enquanto tempo original, é definida em KPM como o “formar originário triadicamente unificador de futuro, ter-sido e presente em geral” (KPM, p. 198).

Entendemos, junto com Lambeth, que essa sobreposição terminológica utilizada por Heidegger nas duas obras em referência, reforça a tese de que o tempo original tratado por ele em KPM se refere à temporalidade desenvolvida em ST. Nesse sentido, “a afirmação de Heidegger que a imaginação é o tempo não identifica a imaginação com a faculdade receptiva da sensibilidade ao se referir ao modelo de Kant do tempo” (LAMBETH, 2023, p. 69).

Essa autora argumenta ainda que a temporalidade em ST unifica as várias características fundamentais do *Dasein*, não podendo ser reduzida a uma ou outra. Do mesmo modo, em KPM a imaginação transcendental não poderia ser reduzida à receptividade, mas compreendida como união de uma pluralidade de características que, na linguagem kantiana, seriam a sensibilidade e o entendimento (LAMBETH, 2023, p. 69). De fato, em KPM Heidegger ressalta a característica dúplice da imaginação transcendental ao afirmar que “o

tempo originário possibilita a imaginação transcendental, a qual é em si essencialmente receptividade espontânea e espontaneidade receptiva” (KPM, p. 199).

A interpretação defendida pela filósofa Morgana Lambeth nos parece correta, de modo que a obra KPM precisa ser lida em conjunto com ST, uma vez que esta complementa aquela ao aprofundar a questão da temporalidade. De fato, a interpretação heideggeriana de Kant não seria adequadamente compreendida sem a conjunção de ambas as obras. Quando Heidegger, no KPM, afirma que “conhecer é ‘primariamente’ intuir [*Erkennen ist primär Anschauen*]”, ou seja, “em primeira linha, no fundo da sua essência [*im Grunde seines Wesens*]” (KPM, p. 39), ele enfatiza um tipo de experiência aparado em um modelo específico de tempo: o tempo do agora, no qual intuímos e encontramos os entes que já estão à mão ou “já previamente subsistentes” (HEIDEGGER, KPM, p. 43). Na obra ST Heidegger nos apresenta três modelos de tempo: o tempo-agora, o tempo do mundo e a temporalidade.

Conforme apontado por Heidegger em ST, o tempo do agora é derivado do tempo do mundo (2005b, p. 234), sendo este datável, ou seja, no qual os agoras possuem significância: não é apenas um “agora”, mas um “agora isto”, ou seja, agora a porta se abre, agora está frio. Heidegger compreende que Kant falhou em perceber, na CRP, esse específico modelo de tempo. Por isso, Heidegger, ao afirmar que “o modelo de ser do *Dasein*, existência, é essencialmente determinado pelo ser-no-mundo” (1997, p. 14), censura a “falha de Kant em reconhecer o fenômeno do mundo e esclarecer o conceito de mundo” (*Idem, Ibidem*). Assim, como o tempo do mundo está ausente na CRP, é necessária a complementação interpretativa trazida em ST.

Em que pese Heidegger apontar essa alegada falha de Kant, na interpretação da Dedução transcendental Heidegger sublinha como o *Dasein* vive em um modelo de tempo no qual ele encontra entes previamente à mão, uma vez que na mera observação o *Dasein* retém a apreensão passada e antecipa o ente percebido. Essa análise apresentada por Heidegger é uma versão simplificada do tempo do mundo, o qual será desenvolvido com mais detalhes em ST. Por sua vez, esse tempo do mundo surge de um modelo ainda mais originário de tempo, a saber, da temporalidade que Heidegger designa como *Zeitlichkeit* (HEIDEGGER, 2005b, p. 214). Na esteira da interpretação da filósofa Morgana Lambeth, à qual aderimos, a afirmação heideggeriana de que conhecer é primariamente intuir aponta, diferentemente de Kant, para a primazia de um nível derivado de tempo, a saber, o tempo-do-mundo, no qual o *Dasein* apenas observa objetos (2023, p. 175).

A interpretação apresentada pela professora Lambeth visa ir além das leituras idealistas temporais ao revisar os três modelos de tempo de Heidegger, lançando luz sobre a discussão heideggeriana acerca da intuição. Lambeth defende uma forma de idealismo temporal²² na interpretação de Heidegger (LAMBETH, 2023, p. 190). Como veremos mais à frente, o modelo tradicional de tempo, que é objeto da crítica de Heidegger, é o do tempo-agora. Este é entendido como uma sucessão de momentos que podem ser quantificados e públicos (horas, dias, anos), fluindo irreversivelmente para frente. O tempo-do-mundo, embora derive do tempo-agora, também incorpora o passado e o futuro, mas seu domínio ainda é o momento presente ou "agora". Contudo, a análise existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo* revela que ele vive um modelo de tempo dominado pela "presença-à-mão". Em contraste com esses modelos derivados, a temporalidade é o fenômeno primordial que fundamenta a ontologia na filosofia de Heidegger.

A temporalidade, sendo a estrutura ekstática do *Dasein*, unifica as três ekstases (futuro, passado e presente). O futuro, nessa estrutura, possui prioridade primária na temporalidade ekstática, uma vez que a dimensão do futuro, ao projetar-se, retrocede ao passado e faz o presente vir à tona, unificando a estrutura temporal. Ao analisar a Dedução transcendental de Kant, Heidegger conecta as três sínteses (apreensão, reprodução e reconhecimento) com a articulação das ekstases temporais. Essa leitura demonstra que a intuição, sendo primordial, é ligada a uma experiência que é estruturada pelo tempo, mas do tempo-agora. Nesse sentido, o procedimento de Heidegger na obra KPM desenvolve sua própria concepção de idealismo temporal, mostrando que a temporalidade do *Dasein* é a fonte do tempo-agora (e não derivado) e que as características do tempo-agora são explicadas pela estrutura temporal mais profunda que subjaz ao *Dasein*.

O percurso interpretativo de Heidegger no livro KPM não apenas confirma a ontologia fundamental, mas também traça uma linha de continuidade com a história do Ser que ele investigaria nos anos 1930. Nesse sentido, a leitura do KPM por Heidegger não é um desvio, mas um desenvolvimento e definição da tese de sua ontologia fundamental delineada na

²² Em contraste com a interpretação idealista, a interpretação realista argumenta que a temporalidade é a condição capacitadora ou a estrutura existencial que meramente permite que os objetos apareçam com características espaçotemporais, como eles são. A leitura realista, como a sugerida por James Kinkaid, concorda que a temporalidade é a fonte do tempo-agora, mas apenas como a estrutura que concede acesso a esse tempo, e não como a fonte de origem. Ele sugere que "Heidegger pretende rejeitar a compreensão de forma que leva ao idealismo, ressaltando que a forma intencional permite que objetos espaciais e temporais sejam dados sem, com isso, contribuir ou fundamentar suas naturezas espaciais e temporais" (Cf.: KINKAID, James. *Phenomenology, Idealism, and the Legacy of Kant*. In.: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, n. 3, 2018, p. 16).

segunda divisão de ST, de modo que a interpretação de Heidegger em KPM só pode ser entendida adequada e completamente em conjunto com ST, pois nesta obra se aprofunda a questão da temporalidade.

Lambeth, com base na declaração de Heidegger de que conhecer é primariamente intuir, estabelece uma hierarquia de primazia entre os modelos de tempo. Primeiramente, há a primazia da intuição e do tempo derivado. Quando Heidegger afirma em KPM que “conhecer é primariamente [*primär*] intuir”, ele está, na verdade, atribuindo primazia ao momento presente para a cognição (o ato de encontrar um objeto e compreendê-lo, uma forma específica de lidar com os entes). A intuição (o ato de apreender um múltiplo no momento presente) é primária porque determina os outros elementos da cognição (passado e futuro).

O que é apreendido no presente determina o que é trazido do passado (reprodução) e o que é antecipado no futuro (reconhecimento). Essa primazia da intuição/presente aplica-se a um nível derivado de tempo, ou seja, ao tempo-agora, sendo uma versão simplificada do tempo do mundo, ligado à "mera observação" dos entes já “à mão”. Nesse nível, os entes aparecem como "à mão" ou "previamente subsistentes". Ressalte-se que o ente está "à mão" não porque exista de forma independente, mas porque o *Dasein* projeta o horizonte do tempo-agora, permitindo a experiência de um ser aparentemente independente.

O texto em KPM sobre a primazia da intuição (presente) é, nessa esteira interpretativa, o ponto de partida para o *Dasein* desvendar o nível de tempo mais profundo e original: a temporalidade (*Zeitlichkeit*), que tem a primazia do futuro. A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é a estrutura ontológica fundamental do *Dasein* e é composta por três ekstases interligadas: vir-ao-encontro (futuro, i. e., *Zukunft*), ter-sido (passado, i. e., *Gewesenheit*) e fazer-presente (presente, i.e., *Gegenwart*). Em ST, Heidegger afirma que o futuro (o vir-ao-encontro) tem prioridade [*Vorrang*] na unidade da temporalidade, pois unifica as três ekstases e determina o caráter do passado e do presente. A primazia do futuro na temporalidade é o fundamento que torna a experiência da cognição (com a primazia do presente/intuição) possível. A intuição/presente é o que é fundamentado; a temporalidade/futuro é o solo.

Na análise da Dedução transcendental em KPM, no qual Heidegger sublinha a primazia da intuição/presente na mera observação, é vista como uma versão simplificada do tempo do mundo, a qual será aprofundada em ST. O tempo do mundo com seus projetos e significância está ausente, o que requer uma análise em conjunto com ST para uma compreensão completa desse modelo temporal em Heidegger.

Em suma, Heidegger começa em KPM com a primazia da intuição/presente porque está analisando o ato de cognição (nível derivado de tempo). No entanto, ele avança para revelar que este nível derivado é, em última instância, fundado pela temporalidade/futuro, que é a estrutura temporal mais original do *Dasein*. Assim, a primazia da intuição (presente) é apenas um ponto de partida que cede à primazia do projetar-se/futuro. A obra KPM revela, nesse sentido, o processo de derivação, enquanto ST estabelece a fundação (o que é original).

Como veremos mais adiante, tanto Heidegger quanto os neokantianos buscaram encontrar uma fonte que pudesse unificar satisfatoriamente as intuições e conceitos, tendo estes privilegiado a espontaneidade e aquele ressaltado o papel da receptividade da sensibilidade. Para construir sua argumentação, Heidegger sustenta que a fonte das formas da intuição e das categorias deve ser tanto espontânea quanto receptiva e um dos caminhos percorridos por ele para apresentar sua linha argumentativa é diferenciar as formas da intuição e intuições formais, conforme a seguir exposto.

1.3. Formas da intuição e intuições formais

Kant, no § 26 da CRP, apresenta o espaço e o tempo de maneira diferente da forma tratada na Estética de modo que “aqueles que acham a nota a B160 impenetrável assim o fazem não por ela estar deficientemente escrita ou por dificuldades em suas cognições, mas simplesmente porque não podem acreditar em seus olhos” (WAXMAN, 1991, p. 80). No referido parágrafo, Kant informa que o espaço e o tempo não são apenas formas da intuição, mas também intuições formais “que contêm um diverso” e “a determinação da unidade desse diverso” (CRP, B160, grifo no original).

No § 9º da obra PIK, Heidegger interpretará uma nota de rodapé da *Crítica da razão pura* na qual Kant explica a diferença entre formas da intuição e intuições formais (B 160). Essa interpretação heideggeriana tem por finalidade demonstrar que a sensibilidade tem sua própria espontaneidade, havendo determinado tipo de combinação entre as formas da intuição que é independente do entendimento. Com base nisso, Heidegger equipara o primeiro modo da síntese da apreensão enquanto sinopse ou sínodose, conforme veremos melhor no capítulo 3.

No texto principal da CRP, ao qual a nota de rodapé se refere, Kant pretende mostrar como as categorias se aplicam às nossas intuições. Diz ele em B 159:

Deverá agora explicar-se a possibilidade de conhecer *a priori*, mediante *categorias*, os objetos que *só podem oferecer-se aos nossos sentidos*, não segundo a forma da sua intuição, mas segundo as leis da sua ligação e, por

consequente, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade a esta. (grifos no original)

Na nota de rodapé, Kant diz que “*a forma da intuição concede apenas o diverso, enquanto a intuição formal dá a unidade da representação*” (B 160n, CRP). Para Kant, o espaço e tempo não seriam tão somente formas da intuição sensível, mas eles mesmos podem ser intuídos, sendo também, portanto, intuições formais. Assim, somente em razão dessa natureza dupla do espaço e do tempo é que as categorias podem se relacionar com a experiência sensível. Ao estabelecer essa distinção no § 26 da Dedução transcendental, Kant aparentemente introduz uma diferença entre o espaço e o tempo como previamente expostos na Estética.

Apesar de Kant parecer utilizar as expressões “forma dos fenômenos”, “forma da sensibilidade”, “forma da intuição” e “intuição pura” como intercambiáveis (PATON, 1936, p. 101), a maioria dos comentadores²³ da obra kantiana entende que ele, de fato, traça uma diferenciação entre formas da intuição e intuições formais, sustentando que estas seriam as representações do espaço e do tempo enquanto determinadas por conceitos e aquelas seriam as representações indeterminadas de ambos – espaço e tempo –, na forma como tratadas na Estética transcendental. Podemos divisar duas linhas interpretativas a respeito da questão, uma que se pode chamar intelectualista, na qual Béatrice Longuenesse e Martin Weatherston se inserem, e uma não intelectualista, vertente na qual Heidegger pode ser incluído.

A diferença está, na divisão aqui proposta, na interpretação sobre o papel do entendimento para a diferenciação entre as formas da intuição e as intuições formais. Os dois primeiros autores enfatizam a atuação da síntese especiosa, efeito do entendimento sobre a sensibilidade, ou a atuação das categorias, respectivamente. Por sua vez, Heidegger enfatiza a atuação da imaginação transcendental, pugnando por uma independência da Estética perante a Lógica.

Em A 34 Kant afirma que é na forma pura das intuições sensíveis em geral que “todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições”, de modo que tudo o que é percebido pelos sentidos deve poder ser ordenado em relações espaço-temporais. Portanto, o espaço e o tempo são as referidas condições de possibilidade dos fenômenos. Para Paton, a expressão “forma da intuição” pode ser tomada como equivalente à “forma do fenômeno”, se “intuição” for entendida enquanto “fenômeno” (1936, p. 103).

²³ Para exemplificar, veja-se Henry Allison (Cf.: *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 94) e Herbert James Paton (Cf.: *Kant's metaphysic of experience*. London: Unwin Brothers Ltd, v. 1, 1936, p. 101).

Longuenesse entende que as intuições formais, como apresentadas por Kant na nota de rodapé acima exposta, levam a uma necessária releitura da Estética²⁴ e devem ser compreendidas como produtos da síntese figurada descrita no § 24 da Dedução. Veja-se que o próprio Kant faz referência ao mencionado § 24 ao final da nota. Ainda, estas intuições formais seriam aquelas descritas por Kant como formas da intuição na Estética, as quais também decorreriam do processo no qual o entendimento determina a forma da sensibilidade humana. Nesse sentido, “o espaço e o tempo, conforme expostos na *Estética transcendental*, são ambos, como intuições unas, o produto da *síntese especiosa*, ‘efeito do entendimento na sensibilidade’ (2019, p. 338, grifos no original).

A professora francesa prossegue afirmando que nossa capacidade de julgar, uma faculdade (*facultas*) distinta do poder de julgar (*Urteilkraft*), determina nossa sensibilidade e produz na imaginação a representação de um espaço e de um tempo indivisos, dentro dos quais podemos delinear as extensões espaçotemporais (LONGUENESSE, 2005, p. 69). Assim, essa capacidade de julgar, antes de qualquer conceituação, consegue produzir as representações do espaço e do tempo. Longuenesse sustenta que a palavra forma utilizada por Kant é uma noção metafísica e só tem sentido em correlação com a ideia de matéria. Em B34 Kant conceitua forma como o que “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado”, ou seja, as intuições unas e ilimitadas do espaço e do tempo.

Se, de fato, essas intuições, conforme expostas na Estética, são as condições de todas as configurações espaçotemporais dos fenômenos, “então a *intuição pura* do espaço e do tempo, que o parágrafo 26 vai denominar *intuição formal*, não se distingue da *forma da intuição*, isto é, da forma dos fenômenos” (LONGUENESSE, 2019, p. 330, grifos no original). Em relação às formas da intuição, Longuenesse entende que elas parecem não derivar de um processo sintético, uma vez que Kant afirma que ela “apenas dá o diverso” ainda não unificado (CRP, B160).

Em razão disso, a autora compreende que essas formas da intuição do § 26 são diversas das expostas na Estética, sendo que na Dedução elas devem ser tomadas como apenas uma capacidade de tomar um diverso, de modo que somente por meio da atuação da síntese figurativa elas seriam atualizadas gerando as intuições formais. Conforme Longuenesse aponta, “nessa aptidão à receptividade não há senão uma espécie de potencialidade da forma, que só é atualizada com a síntese figurativa” (2019, p. 333).

²⁴ Aqui há uma diferenciação entre Longuenesse e Natorp, considerando que este defende a ocorrência de uma retificação por parte de Kant em B 160n, enquanto que aquela entende que não houve correção, mas tão somente uma clarificação realizada por Kant na segunda edição.

Em resumo, Longuenesse interpreta a nota apostada em B160 da seguinte maneira: a) as formas da intuição descritas por Kant no § 26 da Dedução são tão somente formas meramente potenciais, sendo distintas do espaço e tempo expostos na Estética; b) por sua vez, as intuições formais, também descritas no mesmo parágrafo, convergem para as formas da intuição da Estética, sendo produzidas pelo efeito do entendimento na sensibilidade. Essa interpretação encampada por Longuenesse acaba por esvaziar a sensibilidade, ao sustentar que o espaço e o tempo, enquanto formas da intuição sensível, são determinadas pelo processo em que o entendimento atua sobre aquela.

Por sua vez, Heidegger²⁵ entende que a forma da intuição não seria totalmente indeterminada, mas possuiria uma unidade própria que, entretanto, seria diferente da unidade da intuição formal determinada por conceitos. Esta última não seria uma representação original, mas derivada e pressuporia aquela (HEIDEGGER, PIK, p. 91). Apesar disso, Heidegger estabelece uma diferença entre intuição pura e intuição formal, levando a cabo uma separação entre o espaço e o tempo da Estética transcendental e a intuição formal do § 26 da Dedução transcendental. A nota de rodapé interpretada por Heidegger é esta (CRP, B 160n, grifos no original):

O espaço representado como *objeto* (tal como é realmente necessário na geometria) contém mais que a simples forma da intuição, a saber, *a síntese* do diverso, dado numa representação intuitiva, de acordo com a forma da sensibilidade, de tal modo que *a forma da* intuição concede apenas o diverso, enquanto a intuição *formal* dá a unidade da representação. Na estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo o conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo. Visto que *só* por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são *dados* como intuição, a unidade desta intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento (§ 24).

Com base nessa nota, Heidegger entende que o espaço e o tempo são intuições puras e como tais eles contêm um diverso que é determinado com respeito a sua unidade, sendo esse diverso “em si um todo e não é primeiramente reunido empiricamente”, de modo que “essa unicidade é uma maneira peculiar e original da unidade desse diverso – essa unidade não é fundamentalmente um produto adicional de uma unificação subsequente” (PIK, p. 92). Ou seja, essa unidade da intuição pura é pré-conceitual, a parte da espontaneidade do entendimento, uma

²⁵ Conforme citado por Heidegger, Paul Natorp entende que Kant realiza no § 26 da Dedução transcendental uma correção das afirmações da Estética, considerando que o tempo e o espaço “só podem buscar sua origem no pensamento; não há outra” (1910, p. 276).

vez que, conforme dito na nota acima, a unidade da intuição pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento.

Kant afirma em B160n que (i) a forma da intuição concede/fornece²⁶ apenas o diverso, (ii) a intuição formal dá a unidade da representação, (iii) que essa unidade foi tratada na Estética como pertencente meramente à sensibilidade e que (iv) essa unidade pressupõe uma síntese que não pertence aos sentidos. Heidegger interpreta que esse diverso concedido pela forma da intuição é, em si mesmo, uma totalidade, uma maneira peculiar e original de unidade. A “síntese” referida seria, em verdade, uma *síndose*, palavra oriunda do grego que significa conexão. Assim, a unidade do diverso não pertence à síntese do entendimento nos conceitos, mas esta síntese pressupõe aquela unidade *sindótica* original (HEIDEGGER, PIK, p. 93).

Nessa concepção, o diverso é concedido como um todo, como uma inteireza, de maneira pré-conceitual, ou seja, não envolvendo as categorias. Heidegger defende que ao dizer que a forma da intuição “concede apenas o diverso”, Kant não tem em mente que não exista qualquer tipo de unidade, mas apenas que ainda não se operou qualquer determinação conceitual. Esse todo deve ser entendido não como uma junção ou amálgama de partes, mas como algo que as precede. Por isso, não seria uma síntese, mas uma sinopse, no sentido de uma união original dada fora de uma unidade.

Para argumentar, Heidegger considera dois trechos da primeira edição em raros momentos nos quais Kant usa o termo sinopse. O primeiro encontra-se em A 94, quando Kant diz que há três fontes primitivas que encerram as condições de possibilidade de toda a experiência, sobre as quais se fundam a sinopse do diverso *a priori* pelos sentidos. E o segundo está em A 97, em que Kant afirma que “atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição”. Entretanto, deve-se notar que nesta última passagem o próprio Kant acrescenta que a essa sinopse corresponde sempre uma síntese que só unindo-se à espontaneidade pode tornar possíveis conhecimentos.

Entretanto, Heidegger sustenta que também o termo “sinopse”, assim como “síntese, é ambíguo porque pode sugerir que o diverso recebe primeiramente sua unidade a partir do ato de intuir junto de maneira sequencial” (HEIDEGGER, PIK, p. 93), ou seja, de juntar, no ato de olhar, várias partes em uma imagem. Por exemplo, quando alguém vê cadeiras, um quadro-negro e gizos como um auditório, o que reduziria, ao final, a sinopse a uma síntese.

²⁶ O verbo utilizado no alemão é *geben*, tendo sido traduzido como conceder na tradução portuguesa do Alexandre Morujão, da editora Calouste, e como fornecer na tradução brasileira do Fernando Costa Mattos, editora Vozes. Por padronização, utilizamos a tradução portuguesa.

Assim, para se apreender mais proximamente o sentido que Heidegger pretende dar a essa “síntese”, ele cria o termo *síndose*, o qual não é utilizado por Kant na CRP. Ele esclarece que o verbo *syndidomi*, aqui transliterado do grego, “significa dar em conjunto, dar simultaneamente, oferecer algo juntamente com outra coisa” de modo que o diverso é dado, como uma união original, “a partir da unidade enquanto totalidade” (HEIDEGGER, PIK, p. 93). Ainda, o espaço e tempo são antes de tudo dados como intuições por meio dessa *síndose* de modo que se pode dizer que “Heidegger afirma que a unidade sintética dos conceitos, das categorias, pressupõe ela mesma a unidade *sindótica* original” (WEATHERSTON, 2002, p. 53).

Não se deve perder de vista que Heidegger pretende provar a unidade última de nossas faculdades na imaginação, de modo que ele sugere que esta é a fonte da referida “síntese que não pertence aos sentidos”, citada por Kant em B160n. Conforme dito acima, Heidegger defende a ambiguidade dessa declaração kantiana ao lembrar que Kant, na primeira edição, inclui o poder da imaginação como uma das três fontes fundamentais do conhecimento (HEIDEGGER, PIK, p. 92). Além disso, Heidegger acrescenta que a palavra “síntese” utilizada no texto em referência também é ambígua porque por vezes Kant quer dizer com este termo um “juntar” (*Zusammen-setzen*) e outras vezes um “deixar-ser-encontrado” (*Begegnenlassen*) (PIK, p. 93).

Nessa senda, Heidegger pretende mostrar que há na *síndose* algum tipo de combinação independente do entendimento, de maneira que a sensibilidade também tem sua própria espontaneidade. Heidegger apresenta, assim, um argumento contrário aos neokantianos, que defendem a demonstração de Kant na referida nota segundo a qual o espaço e o tempo se originam do entendimento (WEATHERSTON, 2002, p. 53). Para Heidegger, Kant usa o termo “síntese” com este último significado, ou seja, como sinopse²⁷.

Mais detalhadamente Heidegger sustenta que Kant, sob o título de “síntese”, quer significar três coisas diferentes: a) a unificação *sindótica* [*syndotische Einigung*] ou *sinótica*, enquanto unicidade original [*Einigkeit*] da totalidade; b) a combinação *sintética* [*synthetische Zusammenfassung*], enquanto conceito categorial da possível conexão no juízo; e c) a unificação da *síndose* e *síntese* no conhecimento enquanto intuição pensante [*denkendere Anschauung*] (HEIDEGGER, PIK, p. 95).

²⁷ Curiosamente, como lembra Béatrice Longuenesse, Kant censura Johann Augustus Eberhard (1739-1809) a tentativa de ler a CRP com o auxílio de um dicionário [*mit Hilfe eines Wörterbuchs*] (Cf.: Akademie Ausgabe Kants, v. VIII, 1923, p. 223).

Em que pese a tentativa heideggeriana de distinguir a intuição pura e a intuição formal, deve ser ressaltado que o próprio Kant, quando fala da unidade da intuição formal em B 160, remete-nos para a Estética transcendental. Diz Kant em B 160 que “mesmo como *intuições*” – *rectius*, o espaço e o tempo – “(que contêm um diverso) e, portanto, com a determinação da *unidade* desse diverso que eles contêm (ver Estética Transcendental)”. Ora, se de fato Kant quisera diferenciar ambas, a referência para a Estética ficaria sem sentido. Como dito acima, a explicação de Heidegger consiste em diferenciar os diversos significados atribuíveis para o termo síntese.

A pretensão de Heidegger nesse mister consiste em atribuir à síntese transcendental da imaginação a unidade da intuição pura, enquanto a intuição formal seria uma produção conceitual. Conforme dito, Heidegger compreende que as formas da intuição já possuem algum tipo de unidade particular, original, que se difere da unidade posterior oriunda de um processo sintético. Sobre essa unidade original sindótica são formadas as intuições formais.

Essa concepção heideggeriana tem o condão de garantir um caráter autônomo da Estética frente à Lógica, diferentemente da tese defendida por Longuenesse que reduz aquela a esta última. Ainda, a interpretação defendida pela autora leva ao inconveniente de se entender pela existência de objetos incognoscíveis, uma vez que, sendo as formas da intuição apenas meramente potenciais, podem não chegar a ser atualizadas pela síntese figurativa. No entanto, essa ideia parece conflitar com a tese kantiana de que as categorias se aplicam a “tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos” (CRP, B160).

Apesar de alvissareira a pretensão de sustentar a autonomia da sensibilidade, a interpretação de Heidegger se baseia em uma leitura truncada da nota kantiana. Isso porque Heidegger defende que quando Kant afirma que “na estética atribuí esta unidade à sensibilidade”, ele se refere à forma da intuição, enquanto que se conclui da leitura do texto que a referência é claramente sobre as intuições formais. Lê-se da frase imediatamente anterior: “a forma da intuição concede apenas o diverso, enquanto a intuição formal dá a unidade da representação”. Ora, se a frase que se segue é que “esta unidade” fora tratada na Estética, a referência parece ser claramente à intuição formal e não à forma da intuição.

Além disso, é difícil sustentar a diferenciação terminológica realizada por Heidegger entre “síntese” e “sindose”, sendo esta pré-conceitual, uma vez que (i) ao final da nota Kant afirma que por meio desta síntese “o entendimento determina a sensibilidade” e (ii) ele faz referência ao § 24 da CRP, no qual trata da síntese figurada, “que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade” (CRP, B152). De fato, o texto kantiano é assaz intrincado uma vez que a

nota acrescida referente à passagem de B 160 fala em uma unidade que é anterior a todo o conceito, mas no texto principal Kant afirma que toda a síntese está submetida às categorias (CRP, B 161). Heidegger, diante dessa complexidade apresentada por Kant, tenta contorná-la dando um passo a mais ao introduzir o termo *síndose*, o que nos parece não se sustentar no texto kantiano.

Assim, deve-se encontrar uma maneira de conciliar o que fora dito no texto principal e na nota respectiva, a fim de demonstrar que enquanto a unidade da intuição formal precede o conceito, a síntese a qual essa unidade pressupõe está, de fato, sujeita às categorias (WEATHERSTON, 2002, p. 57). Para isso, conforme proposto por Martin Weatherston, é necessário retornar para o que Kant diz na Estética, uma vez que ele mesmo faz referência a ela em B160. Nas seções dedicadas por Kant à exposição metafísica do espaço e do tempo na parte da Estética transcendental, há uma ênfase sobre suas características originais *a priori*, de modo que a discussão central ali tratada é a unidade deles, a qual fora atribuída inteiramente à sensibilidade (WEATHERSTON, 2002, p. 58).

Weatherston sustenta que essa unidade da intuição enunciada por Kant na Estética é a mesma que Kant atribui na nota a B160 para o ato pelo qual o entendimento determina a sensibilidade. Para ele, apesar de Kant parecer apresentar uma distinção absoluta entre sensibilidade/intuição, de um lado, e entendimento/conceitos, de outro (*e. g.*, em CRP, B 33), não se pode concluir que o entendimento não atue na intuição. Nesse sentido, “o entendimento deve unificar o espaço e o tempo de uma maneira tal que suas respectivas unidades são unidades originais que se pode dizer preceder os conceitos e serem dadas como intuições” (WEATHERSTON, 2002, p. 59).

Fazendo uma interpretação em conjunto com o ensaio *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, publicado em 1790, no qual Kant explica como as intuições formais podem ser originais, Weatherston entende que as categorias são aquisições originais (*acquisitio originaria*) e precedem todos os conceitos de objetos no espaço e tempo e, por isso, “são capazes de levar nossa sensibilidade à unidade da apercepção de tal forma que espaço e tempo não são em si mesmos conceitos derivados” (WEATHERSTON, 2002, p. 64).

Assim, quando a nota em B160 afirma que a unidade da intuição formal “é anterior a todo o conceito”, Kant quer se referir ao conceito de objetos no espaço e no tempo, de modo que a síntese pressuposta por aquela unidade deve envolver as categorias (*Idem*, p. 65). Para Weatherston, a tentativa de reagir à dissolução da sensibilidade no entendimento, levada a cabo

pelo neokantismo, levou Heidegger a equivocar-se na interpretação da nota no § 26 em razão do excessivo zelo em separar pensamento e sensibilidade em busca da raiz comum dessas duas faculdades (2002, p. 66).

Em A 31, Kant afirma que “o tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições”. Anteriormente em A 24, Kant aduz praticamente a mesma coisa sobre o espaço afirmando que “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas”. Essa concepção kantiana do tempo e do espaço nos indica que nossa experiência sobre quaisquer objetos é mediada por eles, de modo que as representações espaçotemporais possibilitam a experiência.

A interpretação heideggeriana de que o espaço e o tempo são formas da intuição tem respaldo em passagens da CRP em razão da dubiedade kantiana na abordagem do tema. Isso porque, em que pese afirmar em A 31-32 que a representação do tempo é uma intuição, Kant nos diz que em A 291 que “o espaço puro e o tempo puro que são algo, sem dúvida, como formas de intuição, mas não são em si objetos susceptíveis de intuição”. Ao serem formas da intuição, o espaço e o tempo determinam a experiência, possibilitando-a.

Explicando sobre a questão, Heidegger afirma: “isso significa que o espaço e o tempo fundamentam o que existe como seu ‘fundamento’” (PIK, p. 79). Ao falar especificamente sobre o espaço, Heidegger diz que:

Na intuição empírica de certas coisas que estão ordenadas e existentes em determinadas relações espaciais, há necessariamente uma visão prévia das relações espaciais puras do espaço enquanto tal, que está livre de objetificação. Essa visão prévia do espaço revelado de forma não objetiva torna possível a intuição empírica do que existe espacialmente. (1997, p. 89)

Para exemplificar a questão da visão prévia, Heidegger apresenta o seguinte exemplo das bolas:

Suponhamos um conjunto de bolas de diferentes cores, pesos, tamanhos e materiais, e para cada propriedade há, respectivamente, vários exemplares — todos espalhados de forma desordenada, caoticamente. Podemos agora ordenar essas bolas com respeito à cor, peso, estrutura material ou tamanho. Para que possamos ordená-las de qualquer maneira, devemos previamente considerar a conexão íntima segundo a qual essas bolas devem ser agrupadas. Devemos apreender a unidade em relação à qual o caos será separado e reunido. (PIK, p. 88)

Caso Heidegger, assim como os neokantianos, assumissem que o tempo e o espaço são objetos formais, a interpretação do trecho acima nos levaria a concluir que o exemplo heideggeriano nos indica que o tempo é um princípio de ordenação, uma vez que “para ordenar

o conjunto de bolas, devemos ter uma preconcepção do princípio de ordenação, de acordo com o qual as bolas devem ser ordenadas” (BLATTNER, 2024, p. 208). Entretanto, não é o caso: para Heidegger a representação *a priori* do tempo não é uma intuição formal, mas sim uma forma da intuição porque, sendo pré-conceitual, não necessitamos articular os conceitos de espaço e tempo para podermos ser orientados por ela. Assim, o excerto acima deve ser compreendido de outra maneira.

Heidegger afirma que “ter uma visão das relações espaciais enquanto tais não é uma objetificação delas. Na visão prévia [*Im vorgängigen Hinblick*], essas relações não são compreendidas, mas nos são dadas de forma não objetiva” (PIK, p. 89). Na linguagem kantiana, uma representação objetificante é aquela que é objetivamente válida. Nesse sentido, “as formas da intuição nos permitem representar o mundo por meio de conceitos, mas não são elas mesmas conceituais” (BLATTNER, 2024, p. 216). Para Heidegger, tanto a conceitualização quanto a intuição exigem um “âmbito prévio”, ou seja, uma dimensão na qual me movo ao intuir ou conceituar. Diz Heidegger:

Esse 'apreender de *uma só vez* [ato de conhecimento] não pode, de modo algum, ser idêntico ao ato de reunir representações pré-dadas por meio da visualização da 'unidade do conceito'. Esse 'apreender de uma só vez' [*Begreifen in Einem*] não é de maneira nenhuma o ato lógico da reflexão formadora de conceitos, mas sim o ato da mesma síntese sobre a base da qual uma multiplicidade é pré-dada como multiplicidade para um ver pensante. Vejo um pinheiro, um salgueiro e um limoeiro. Não os vejo sucessivamente, perdendo de vista o que foi visto antes. Pelo contrário, essa multiplicidade deve me ser dada de uma só vez, para que eu tenha uma dimensão dentro da qual possa me mover ao comparar. Aquilo que me aparece deve, de certo modo, pertencer a mim, deve estar diante de mim em um âmbito visível e abrangente [*überschaubarer Umkreis*]. A unidade desse âmbito, que, por assim dizer, mantém a multiplicidade unida de antemão, é o que se quer dizer, em última instância, com 'apreender de uma só vez' (PIK, p. 187).

Heidegger considera como pressuposto que “as representações que são comparadas e processadas devem todas *me* pertencer e estar disponíveis *para mim*” (BLATTNER, 2024, p. 218, grifos no original). Esse “âmbito visível e abrangente” (*überschaubarer Umkreis*) é o que Kant chama na CRP de “apercepção transcendental” (*Idem, Ibidem*). Heidegger, ao interpretar a apercepção kantiana nesses termos, entende que o *Dasein* deve ser capaz de apreender em sequência os dados percebidos, retê-los no fluxo do tempo e identificá-los em sua unidade, o que é realizado pelos três modos da síntese kantiana, conforme veremos no capítulo 3 com mais vagar.

É a unidade da temporalidade que torna possível a formação de conceitos, uma vez que “*seja como for que aprendemos ou chegamos a identificar padrões conceituais na experiência, essa identificação pressupõe a unidade temporal do fluxo da experiência, o que Heidegger chama de ‘temporalidade’ (die Zeitlichkeit)*” (BLATTNER, 2024, p. 218, grifos no original). Ao fazer essa interpretação da temporalidade como unidade original e fundamental, Heidegger busca estabelecer uma conexão entre o tempo enquanto autoafecção original e a apercepção transcendental, indicando não só o caráter temporal desta como apontando a temporalidade como algo mais primordial e fundamental, o que, na visão de Heidegger, Kant falhou em perceber por limitações de suas próprias premissas históricas. Veremos como Heidegger elabora essa conexão no subtópico a seguir retomando a questão também no capítulo 2.

Voltando ao exemplo heideggeriano das bolas, o princípio ordenador que é articulado conceitualmente (por exemplo, organizar as bolas considerando-se a ordem das cores do arco-íris) depende da unidade da temporalidade, a qual é mais fundamental que quaisquer princípios articulados de forma conceitual (BLATTNER, 2024, p. 219). A concepção heideggeriana da unidade e primordialidade da temporalidade reformula a problemática kantiana segundo a qual o sujeito e suas representações são o que é dado em primeiro lugar, o que obsta a investigação da conexão mais profunda entre tempo e o *eu*. A interpretação heideggeriana sobre o espaço e o tempo como formas da intuição é bastante percuciente e, apesar das críticas lançadas pelos neokantianos, tem fundamento em trechos da CRP, descomprimindo a pesada maquinaria do entendimento.

1.4. Tempo como autoafecção pura

Na CRP Kant trata sobre a afecção na parte da Estética transcendental (CRP, B67-69) e introduz o conceito de autoafecção na Analítica transcendental (CRP, B153-156). Afecção, para Kant, seria aquilo que afeta a consciência, enquanto que “o conceito de autoafecção pressupõe que o sujeito transcendental não seja apenas passivo em relação ao que o afeta, mas também em relação à sua própria atividade” (SERRA, 2016, p. 483).

A compreensão de Heidegger sobre o tempo, detalhada e mais aprofundada em *Ser e tempo*, começa a aparecer e ser desenvolvida no seminário *Lógica, a pergunta pela verdade* (GA 21), ministrada no semestre de inverno de 1925/1926. No seminário PIK, por sua vez,

Heidegger desenvolve sua interpretação sobre a subjetividade transcendental em seis pontos assim resumido²⁸: (i) os três modos da síntese transcendental e sua interconexão; (ii) a unidade da síntese transcendental e a apercepção transcendental como o fundamento de sua unidade; (iii) a relação das três sínteses com o tempo e sua conexão com o eu com base na relação com o tempo; (iv) apercepção transcendental e sua relação com o tempo; (v) o tempo como autoafecção, apercepção transcendental como autoposição [em sua independência] e a unidade da subjetividade; e (vi) subjetividade transcendental e a essência ontológica das categorias e resposta ao problema da Dedução transcendental (PIK, p. 262).

Trataremos sobre esse quinto ponto, no qual Heidegger sustenta que somente em razão de a apercepção enraizar-se na temporalidade é que é possível a identificação original do eu consigo mesmo (PIK, p. 267). Essa interpretação contrasta com o próprio entendimento de Kant que atribui a constância da apercepção transcendental ao seu caráter não-temporal. Nas Reflexões CLVI, por exemplo, Kant diz que “os paralogismos começam com a existência como modalidade: ‘Eu sou’; passam para a relação, para não determinar a existência no tempo, o que seria empírico” (1955, p. 38). Apesar disso, Heidegger sustenta que Kant compreende a identificação do eu a partir do presente uma vez que “o ‘eu’ pode identificar-se como o mesmo em cada agora” (PIK, p. 268).

Kant enfatiza desde o início da Dedução que nossas ideias pertencem ao sentido interno e estão necessariamente sujeitas ao tempo enquanto forma desse sentido interno (CRP, A 99). Embora, para Heidegger, Kant tenha tido em mente estabelecer o caráter não-temporal da apercepção, ele, em verdade, compreendeu-a em termos do presente e ao assim fazê-lo, aproximou-se da *res cogitans* cartesiana e falhou em compreender a autoidentificação como um fenômeno originalmente histórico (HEIDEGGER, PIK, p. 268). Isso porque Kant, influenciado pela tradição, entende o eu como um pensar algo que está presente e justamente por fundamentar o pensar na intuição – que é um modo do presente – Kant “necessariamente deve também limitar o comportamento do entendimento para o presente e deve ver a função básica do entendimento e de sua faculdade – apercepção transcendental – precisamente na identificação que torna as coisas presentes” (HEIDEGGER, PIK, p. 248).

A crítica de Heidegger é que Kant não resolveu²⁹, nem mesmo colocou a questão de forma adequada, sobre o problema da unidade da subjetividade concreta, contentando-se em

²⁸ Heidegger trata da autoafecção principalmente nos seguintes textos: no § 25, *e*, do PIK, quando aborda a questão da autoafecção, apercepção e unidade da subjetividade; no § 28 da *Lógica* (GA 21), ao estabelecer que o tempo é autoafecção pura original (*ursprüngliche reine Selbstaffektion*); e no § 34 do KPM.

²⁹ Para Weatherston, essa irresolução pode ter sido conscientemente desejada por Kant, o qual estava interessado em preservar a possibilidade da liberdade humana e, ao separar as faculdades, permitiria limitar a lei do

apenas apontar para a existência de dois ramos fundamentais do conhecimento (HEIDEGGER, PIK, p. 268). Entretanto, entendemos que essa censura heideggeriana é equivocada porque nem Kant afirma que o sujeito transcendental é uma coisa [*res*] subsistente, nem se pode dizer que o *cogito* kantiano é equivalente ao *cogito* cartesiano. Veja-se, aliás, que Kant nos Paralogismos na CRP aponta que nomear o sujeito como uma substância é uma ilusão (Cf.: A 348).

Heidegger compreende a explicitação kantiana da subjetividade transcendental como uma antecipação da ontologia fundamental do *Dasein* e interpreta a autoafecção como o puro voltar-se para (*reines Sich-zuwenden-zu*) no sentido de deixar contrapor-se enquanto tal (*das Gegenstehenlassen als solches*), de modo que “o tempo, enquanto autoafecção pura, forma a estrutura essencial da subjetividade” (KPM, pp. 192-193).

Heidegger sustenta que a autoafecção fornece a estrutura básica não apenas da autoconsciência, mas também para que qualquer coisa seja um objeto para o sujeito cognoscente, de modo que “na autoafecção, em outras palavras, o tempo é dado a si mesmo ou torna-se um 'objeto' para si mesmo, como condição para poder constituir um Eu e, de forma equivalente, encontrar algo diferente desse Eu” (DAHLSTROM, 1991, p. 338). Observe-se, entretanto, que Kant aduz que a unidade sintética originária da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento (CRP, B 136), acrescentando que a unidade da apercepção é “ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento” (CRP, B134, nota).

A interpretação heideggeriana da doutrina da autoafecção é o local principal de sua exposição do papel fundamental desempenhado pelo tempo na CRP. O trecho da CRP utilizado por Heidegger para a interpretação proposta encontra-se em B 67-68, nestes termos:

Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição; que esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade [*als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit*], a saber, por esta posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado na sua forma (CRP, B 67-68).

determinismo natural, de modo que ele não considera a análise heideggeriana da temporalidade enquanto a unidade dessas faculdades como uma melhoria em relação a Kant (2002, p. 151). Essa parece também ser a posição de Cassirer, quando no Debate de Davos afirma que o problema da liberdade sempre foi, para ele, o autêntico problema central de Kant, aduzindo que “no ético [âmbito], porém, ele proíbe o esquematismo. Pois ele [Kant] diz: os nossos conceitos de liberdade etc. são intelecções (não conhecimentos) que já não se deixam esquematizar” (HEIDEGGER, KPM, pp. 274-275). Por outro lado, Lambeth entende que a interpretação heideggeriana da imaginação como fonte da cognição gera uma vantagem sobre a interpretação neokantiana ao afirmar a tese da discursividade, ou seja, entender que essa faculdade unifica a receptividade e a espontaneidade (2023, p. 42).

Heidegger afirma que “o tempo é, segundo sua essência, pura afecção de si mesmo” (2019, p. 192). Entretanto, Kant na passagem acima exposta não está propriamente equiparando o tempo com a autoafecção, mas apenas dizendo que ele é a maneira da autoafecção (*als die Art, wie*), de modo que “a apresentação de Heidegger dessa afirmação, não como o que Kant deveria ter dito, mas como uma reafirmação literal do que ele disse, é simplesmente inaceitável” (DAHLSTROM, 1991, p. 353). Não concordamos estritamente com essa crítica, apresentando-a, porém, por honestidade intelectual para mostrar que a interpretação heideggeriana é controversa academicamente. De fato, por vezes a forma como Heidegger apresenta sua interpretação pode soar presunçosa, mas não é adequado, em nosso sentir, acusa-la de inaceitável por uma alegada imprecisão exegética, desconsiderando sua argúcia filosófica.

Kant trata da questão sobre a autoafecção no § 24 da CRP, sob o título *Da aplicação das categorias a objetos dos sentidos em geral*. No referido parágrafo Kant pretende explicar como o entendimento logra determinar o sentido interno de acordo com a apercepção, o que significa ser afetado por si mesmo. Kant põe a questão de como o sujeito pensante pode ser um objeto pensado (CRP, B155), esclarecendo que o sentido interno é o eu enquanto sujeito passivo, ou seja, o eu que se intui a si próprio.

Kant explica que não podemos, por exemplo, representar um triângulo ou um círculo sem traçar três linhas retas ou delimitar uma circunferência em um plano (CRP, B154). Nesse sentido, não posso ter uma intuição de mim mesmo sem a autoafecção. Em B153 Kant é claro ao asseverar que “o que determina o sentido interno é o entendimento”, de modo que o tempo é que é afetado pelo entendimento.

Heidegger interpreta a explicação kantiana da autoafecção em conjunto com o § 15 da Dedução no qual Kant afirma que “a representação dessa unidade [da unidade sintética do diverso] não pode, pois, surgir da ligação, foi antes juntando-se à representação do diverso que possibilitou o conceito de ligação”. Para Heidegger, essa unidade nada mais seria do que o sentido ecstático e original do tempo, de modo que ele, “enquanto autoafecção pura, forma originariamente a ipseidade (*Selbtheit*) finita, de tal modo que o si-mesmo possa ser algo como autoconsciência” (KPM, p. 193). Entretanto, Kant, como se viu, identifica a autoconsciência em sua atividade sintética com a espontaneidade do entendimento, ao afirmar que “a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento; [...] esta faculdade é o próprio entendimento” (CRP, B133n).

Ainda, considerando que para Kant o tempo é a forma pura da sensibilidade (do sentido interno), essa identificação da unidade da apercepção com a faculdade do entendimento revela

de forma inequívoca como a interpretação heideggeriana se afasta do texto kantiano (DAHLSTROM, 1991, p. 356). De fato, depois de estabelecer em B131 uma separação entre síntese e unidade e uma precedência desta, a afirmação posterior de Kant em B133 de que a “unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética” gera certa confusão. Isso porque como posso saber que estou sintetizando um diverso dado sem também saber que é minha consciência?

A solução interpretativa dada por Dahlstrom é conservar a equivalência das unidades analíticas e sintéticas da autoconsciência de modo que “eu posso estar consciente da minha identidade ao receber coisas diferentes se e somente se eu puder combinar (sintetizar) uma diversidade de representações numa única consciência” (1991, p. 357). Heidegger, por sua vez, entende que o tempo originário é a unidade pressuposta na unidade sintética da apercepção, afirmando que o tempo “não surge ‘no espírito’ ‘junto’ da apercepção pura, mas que ele, enquanto fundamento da possibilidade da ipseidade, já se encontra na apercepção pura e, assim, que só ele converte o espírito no espírito” (KPM, p. 194).

Kant, assim, entende que a autoafecção é determinada pela espontaneidade do pensamento, e não pelo tempo, sustentando que “eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de determinação e a minha existência fica sempre determinável de maneira Sensível, isto é, como a existência de um fenômeno” (CRP, B 158n). Anteriormente, ao falar sobre a unidade originariamente sintética da apercepção, Kant esclarece que o eu penso “é um ato da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade” (CRP, B 132). Para Heidegger, por sua vez, a autoconsciência não é possível sem a autoafecção, considerada como o sentido original do tempo. Ele entende que o tempo é um prévio e atemático ter algo em vista (*Hinblicknahme*), no qual o “próprio si mesmo se dá a partir de si a possibilidade fundamental de que algo presente possa sair ao encontro” (HEIDEGGER, 2004, p. 268) e esse ato prévio é a autoafecção original do ânimo [*des Gemütes*].

Heidegger argumenta que a interpretação tradicional de Kant negligenciou o verdadeiro significado de sua definição de tempo, uma vez que, apesar de ter tocado no conceito de "autoafecção pura", Kant não o teria explorado em toda a sua importância fundamental. Para Heidegger, o tempo não é apenas uma forma de intuição interna, mas sim a condição primordial e universal para que algo possa se manifestar a nós. A reinterpretação heideggeriana de Kant objetiva mostrar que o tempo não é apenas um recipiente para os eventos, mas sim o ato fundamental do próprio ser que se afeta a si mesmo para se tornar a condição de possibilidade

para a manifestação de qualquer coisa. O tempo é, nesses termos, a origem universal da nossa capacidade de ser e de nos relacionarmos com o mundo. Heidegger entende que Kant ao fixar limites entre o tempo e o *eu penso* falha em compreender adequadamente a conexão existente entre o tempo enquanto autoafecção original e o *eu penso* (2004, p. 271).

O tempo não é algo que o sujeito cria (como *intuitus originarius*), mas sim uma condição *a priori* do próprio ser, ou seja, o tempo é autoafecção original, universal e pura [*ursprüngliche, universale und reine Selbstaffektion*]. Na interpretação de Heidegger há uma conexão fundamental entre o tempo como autoafecção e o "Eu penso" [*Ich denke*], de modo que a espontaneidade do *Eu* e a receptividade são, na verdade, a mesma coisa. Nesse diapasão, a apercepção transcendental (o eu penso), que é a condição para a possibilidade de objetos, seria um ato de espontaneidade. Heidegger pretende mostrar que essa espontaneidade do *Eu* é, ao mesmo tempo, a "pura apercepção" e a "pura autoafecção". Em suma, o *eu penso* e o tempo são originariamente a mesma coisa, ou seja, são as duas faces de uma mesma moeda: a condição de possibilidade do ser do sujeito.

A investigação posta em análise é a seguinte: como o tempo, que é a condição *a priori* universal da sensibilidade, se relaciona com a unidade sintética da apercepção (o *eu penso*), que é a condição *a priori* do entendimento? Heidegger busca compreender a questão examinando o papel do tempo e do *eu penso* como modos de ser do sujeito. Para ele, o tempo é a condição de possibilidade para que algo possa se manifestar a nós, agindo como uma visão prévia não-temática da pura diversidade da sucessão [*vorgängige unthematische Hinblicknahme auf das unendliche Ganze, die reine Mannigfaltigkeit des Nacheinander*] (2004, p. 273).

Essa visão prévia, por sua vez, é a autoafecção do sujeito, o modo como ele se permite ser afetado. O tempo é, assim, a forma primordial do "deixar algo encontrar a si mesmo" [*die Grundart des Begegnenlassens von Vorhandenem von ihr*]. Por sua vez, o *eu penso* é a condição de possibilidade do "para que" [*des Wofür*]. Ele também é uma visão prévia básica, mas da presença constante do *eu*, que serve como um ponto de referência para o encontro. Essa visão prévia é síntese original, a estrutura do próprio ser do sujeito. Heidegger rejeita, desse modo, a visão tradicional de que o tempo e o *eu penso* seriam entidades separadas, mas que devem ser vistos como modos de ser originais do *Dasein*. Trataremos da relação entre a apercepção transcendental e o tempo no capítulo 2.

1.5. A espontaneidade e receptividade da imaginação

Para Heidegger, a imaginação transcendental é a faculdade que unifica tanto a faculdade da sensibilidade quanto do entendimento e, por isso, ela é tanto receptiva (como a sensibilidade) quanto espontânea (como o entendimento). Lambeth apresenta quatro momentos nos quais Heidegger no *Kantbuch* sustenta essa característica dúplice da imaginação, a seguir expostos. Em resumo, (i) quando Heidegger discute sobre a capacidade empírica da imaginação, (ii) sua capacidade *a priori*, (iii) quando argumenta ser a imaginação a fonte das formas do espaço e do tempo e (iv) quando sustenta que ela é a fonte das categorias do entendimento (LAMBETH, 2023, p. 60).

O primeiro argumento de Heidegger consiste em ressaltar a capacidade empírica da imaginação, chamada por Kant de imaginação reprodutiva. Em A120, Kant afirma que “a imaginação deve, com efeito, reduzir a uma imagem o diverso da intuição”. Para Heidegger, a imaginação “‘forma’, porém, não apenas a apreensibilidade intuitiva do horizonte”, mas “proporciona em geral algo como uma ‘imagem’” (KPM, p. 104), imagem (*visão*) esta “que, contudo, não é oferecida pelo ente” (KPM, p. 105). E isso se dá por meio da sensibilização dos conceitos puros, que cria uma imagem para o conceito, sendo definida por Heidegger como “o modo no qual um ser finito torna algo para si intuitivo, isto é, pode criar para si uma visão [imagem] de algo³⁰” (KPM, p. 105).

Quando relembremos alguma coisa, criamos uma imagem de algo previamente apreendido pelos sentidos, o que tornaria a imaginação tanto receptiva (na medida em que esse algo fora previamente intuído) quanto espontânea (quando da formação da imagem respectiva). Mesmo quando fantasiamos, como por exemplo, ao pensarmos na imagem de um dragão de cinco cabeças, tratar-se-ia, em verdade, da junção de vários conteúdos empíricos em uma única imagem. Assim, “esta ‘força formadora’ [*bildende Kraft*] é, ao mesmo tempo, um ‘formar’ que recebe [receptivo] e que é criador [espontâneo]” (HEIDEGGER, KPM, p. 139). Como veremos mais adiante, Heidegger pretende demonstrar sua concepção acerca da função unificadora da imaginação transcendental, ao interpretar o capítulo do Esquematismo, o qual ele considera como o “cerne” da CRP.

O segundo argumento baseia-se na capacidade transcendental da imaginação, o que Kant denomina como imaginação produtiva. Heidegger sustenta que a imaginação produz as formas *a priori* da intuição e as categorias *a priori*, de modo que o poder transcendental da imaginação deve possibilitar previamente o vir ao encontro do ente e formar a imagem pura do

³⁰ A frase completa no original alemão é esta: “Versinnlidrang heißt allgemein die Weise, in der ein endliches Wesen sich etwas anschaulich machen, d.h. von etwas sich einen Anblick (Bild) verschaffen kann“. Gred Ibscher Roth, para a tradução ao espanhol, utiliza a palavra “aspecto” para traduzir *Anblick*.

tempo. Para ele, “o horizonte, enquanto oferta apreensível, tem de se oferecer prévia e constantemente como visão pura” (KPM, p. 103). Com essa imagem pura do tempo, “a imaginação representa ‘a totalidade de possibilidades’ para objetos intuídos [KPM 108], criando expectativas para os objetos empíricos que nós encontraremos”, de modo que essa imagem pura do tempo é um horizonte, ou seja, “uma perspectiva ou orientação que guia nossa absorção de particularidades empíricas” (LAMBETH, 2023, pp. 61-62).

Conforme procuramos analisar mais à frente, essa diferenciação elaborada por Heidegger sobre o uso do termo imagem [*Bild*] na CRP é controversa por carecer de fontes primárias ou mesmo secundárias, uma vez que ele apenas afirma, sem mais, que Kant emprega o termo em três sentidos³¹: como visão imediata de um ente (por exemplo, este carro *Toyota Corolla*), visão subsistente que retrata um ente (por exemplo, uma foto de um carro *Toyota Corolla*) e visão de algo em geral (por exemplo, um carro sedan). Kant aduz que a tarefa do esquema transcendental é fornecer um caráter sensorial a uma categoria, de modo que o esquema não é a imagem em si, mas a regra ou o processo geral da imaginação para produzi-la. Em outras palavras, a imagem é o resultado, e o esquema é a regra para se chegar a ela.

Heidegger sustenta, por sua vez, que uma imagem pode ser considerada como uma representação de um conceito naquele terceiro sentido mencionado acima que ele cunha de imagem-esquema. Ela não é apenas uma representação concreta de algo, mas sim uma "aparência regulada" ou uma visão prévia [*Vorblick*] que torna possível a identificação de algo em geral. No caso dos conceitos puros, Heidegger interpreta o tempo como a "imagem-esquema", ou seja, uma imagem pura que serve como o "horizonte" para que as categorias do entendimento se apliquem a qualquer objeto dos sentidos.

Nos §§ 20 e 21 de KPM, Heidegger começa a discutir o que ele denomina por conceito de sensibilização, definido por ele, conforme dito acima, como a maneira pela qual um ser finito cria uma imagem ou a visão de algo. Heidegger argumenta que o uso do conceito de imagem em Kant não é suficiente para explicar o que ele chama de esquematismo, uma vez que a sensibilização de um conceito é algo diferente de apenas criar uma imagem direta (a visão de um "isto aqui") ou de um retrato de algo (por exemplo, a máscara mortuária).

Heidegger sustenta que a imagem de um objeto singular (como uma casa específica) não nos interessa apenas por si mesma, mas porque ela nos mostra "como" uma casa em geral

³¹ A citação em alemão é a seguinte: „Kant gebraucht nun in der Tat den Ausdruck „Bild“ in den drei Bedeutungen: unmittelbarer Anblick eines Seienden, vorhandener abbildender Anblick eines Seienden und Anblick von etwas überhaupt“ (Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 93).

se parece. A casa específica nos revelaria a esfera de possibilidades de como uma casa pode ser. Para essa "esfera de possibilidades" ou "esfera do aspecto possível" [*der Umkreis des möglichen Aussehens*] Heidegger denomina de regra, de modo que o que representamos mentalmente não é a casa específica, mas a regra que delinea o que é preciso para algo ser uma casa (KPM, p. 108). Essa regra não é uma lista de características, mas um "destaque" [verbo *Auszeichnen* no alemão] do todo que permite que algo seja reconhecido como uma casa.

É aqui que a diferença com Kant se torna mais objetiva, pois Heidegger introduz a sua ideia de imagem-esquema ao afirmar que a sensibilização de um conceito não é a criação de uma imagem (no sentido de visão direta ou retrato) de um conceito, vez que um conceito, sendo universal, não pode ser representado por uma única imagem. Em vez disso, a sensibilização de um conceito é a representação do procedimento de regulação [*Regelung*], ou seja, a representação da regra de como algo em geral se parece.

Para Heidegger, essa representação não é uma imagem no sentido tradicional, mas um esquema. O esquema seria, assim, a representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito sua imagem. Nesse sentido, enquanto que, na interpretação heideggeriana, para Kant a imagem pode ser uma simples visão ou retrato, Heidegger eleva o conceito de sensibilização a um nível mais complexo, aduzindo que a sensibilização não é apenas sobre ver, mas sobre formar a regra. A imagem é apenas o singular que, ao ser percebido, permite-nos acessar a regra universal que a governa. O esquema, portanto, não é a imagem em si, mas o modo de "formar" a imagem, a regra que a sustenta, processo ao qual Heidegger denomina por esquematismo.

Por ser um exemplo possível da regra geral que define o conceito, uma imagem empírica (uma foto de um cavalo específico, por exemplo) nunca "alcança" [verbo *erreichen* no alemão] o conceito de "cavalo" em sua totalidade porque a imagem é sempre singular, "este cavalo aqui". Por sua vez, a imagem-esquema, que é a genuína "imagem do conceito", não é um retrato fiel, mas a apresentação possível da regra de como as coisas se parecem. O esquema, por sua vez, seria a representação dessa regra.

No caso dos conceitos matemáticos, a lógica é quase a mesma, com a diferença de que a imagem-esquema de um triângulo traçado (que pode ter, por exemplo, um ângulo agudo, reto ou obtuso) se aproxima mais da unidade do conceito do que uma imagem empírica de um cavalo. Isso se deve ao fato de que a arbitrariedade na forma de um triângulo é mais restrita do que no conceito empírico. Entretanto, mesmo assim, a imagem do triângulo continua sendo um algo singular, enquanto o esquema é a unidade da regra geral para múltiplas apresentações

possíveis. Adiantamos que essa interpretação heideggeriana, em nosso sentir, peca pela nebulosidade e por, em última análise, acabar invertendo alguns conceitos kantianos. Como é possível notar pelo que foi exposto acima, Heidegger, ao fim e ao cabo, denomina de esquema o que Kant entende por categoria e de esquema-imagem o que Kant chama simplesmente por esquema.

Heidegger entende que o tempo, enquanto intuição pura, “arranja uma visão antes de toda experiência” (KPM, p. 115). Para ele, sendo o tempo uma imagem pura é também uma imagem-esquema. Heidegger entende, ainda, que a atividade transcendental da imaginação é uma autoformação que requer espontaneidade e receptividade, de modo que ela “forma de antemão a visão do horizonte da objetualidade enquanto tal antes da experiência do ente” (KPM, p. 141). Isso relevaria duas capacidades recíprocas: “a capacidade de formar ou afetar – de contornar ou articular o tempo, digamos, como uma sequência de momentos que se seguem uns aos outros. Segundo, a capacidade de ser formado ou afetado – de tomar essas determinações, sustentando-as em uma imagem” (LAMBETH, 2023, p. 62).

Essa imagem pura do tempo produzida pela imaginação transcendental é, para Heidegger, a fonte das formas da intuição e das categorias do entendimento porque o horizonte que ela forma contém as duas. Heidegger sustenta que a transcendência da imaginação se realiza por meio da sensibilização pura do entendimento e dos seus conceitos, enquanto “a sensibilização formadora do esquema tem por intuito arranjar uma imagem para o conceito. Aquilo que nele é visado tem assim uma referência regulada a uma visibilidade” (HEIDEGGER, KPM, p. 114).

Veja-se, entretanto, que o próprio Kant afirma em A142/B181 que “o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode reduzir-se a qualquer imagem, porque é apenas a síntese pura”. Esta citação de Kant parece conflitar com a passagem anterior que afirma que o esquema do conceito é “o processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem” (A 140).

Para contornar a questão, Heidegger defende que Kant, na passagem de A142/B181, exclui apenas um determinado tipo de imagem, a saber, a visão empírica em sentido amplo. O esquema para um conceito empírico, de um carro por exemplo, é uma regra para a formação de uma imagem como um exemplo possível – um de muitas. Para tentar distinguir esse sentido de imagem de outros, Heidegger designa-o, como dito, de “esquema-imagem”, o qual se diferencia da visão/aspecto [*Anblick*] de um carro ou da cópia [*Abbild*] dessa visão. Para Heidegger,

somente um esquema fornece um tipo de visão prefigurada que torna possível identificar determinada visão de um carro em geral.

As categorias seriam, assim, aspectos artificialmente isolados da imagem pura do tempo, isolando determinações diferentes daquela imagem (LAMBETH, 2023, p. 63). Heidegger o exemplifica com a categoria da substância uma vez que o tempo, ao mostrar a constância de si mesmo, fornece a visão pura de algo como permanecer em geral (2019, p. 119) e, por isso, a persistência do tempo é isolada por aquela categoria. É o tempo, enquanto imagem pura, que fornece a visão do permanecer, que “oferece simultaneamente a imagem da mudança pura no permanecer” (HEIDEGGER, KPM, p. 119).

A interpretação heideggeriana sobre imagem e esquema-imagem carece, de fato, de clareza. Primeiro porque Heidegger não indica em que se baseia para afirmar que Kant usa o termo imagem [*Bild*] em três sentidos [como *Anblick*, *Nachbild* e *Abbild*]. Segundo que, apesar de Heidegger pretender diferenciar o esquemata transcendental de outros esquemas, o texto kantiano é claro em ser peremptório e abrangente ao aduzir que o esquema de um conceito puro do entendimento pode nunca ser trazido para *qualquer* imagem (*was in gar kein Bild gebracht werden kann*).

Heidegger defende que as formas do espaço e do tempo não têm como fonte a sensibilidade porque as intuições puras precedem o contato com o mundo exterior e como a sensibilidade é meramente receptiva, não poderia criar as formas da intuição. Para ele, “o intuir puro não pode intuir o seu ‘intuído’ no modo de um receber que apreenda tematicamente algo que é subsistente” (HEIDEGGER, KPM, p. 153), de modo que o espaço e o tempo devem ter uma fonte diversa da experiência. Como a faculdade que cria essas intuições deve ser espontânea e receptiva, “enquanto receptividade espontânea pura, ela [*rectius*, a intuição pura] tem a sua essência na imaginação transcendental” (HEIDEGGER, KPM, p. 160).

Em que pese o entendimento possa parecer ser a possível fonte das formas da intuição, por ser ele uma faculdade espontânea, Heidegger sustenta que não seria o caso porque as intuições do espaço e do tempo são imagens, e é a “imaginação pura que, a partir de si, dá formativamente visões (imagens)³²” (KPM, p. 150) e a faculdade do entendimento lida com conceitos. Diferentemente dos conceitos, “a totalidade daquilo que é intuído na intuição pura não tem a unidade de uma universalidade do conceito” (HEIDEGGER, KPM, p. 151).

De fato, Kant estabelece uma distinção entre conceitos e formas da intuição ao aduzir que aqueles fornecem regras ou critérios para que os objetos do conhecimento possam

³² A frase em alemão é a seguinte: “die [reine Einbildungskraft] von sich aus Anblicke (Bilder) bildend gib“.

preenchê-los, de modo que os conceitos se assentam sobre esquemas, não sobre imagens dos objetos (CRP, A 141). Assim, por exemplo, o conceito de cachorro fornece o critério que o objeto deve preencher, qual seja a figura de certo animal quadrúpede. Por sua vez, as formas da intuição do espaço e do tempo não são critérios a serem preenchidos pelos objetos, mas sim as condições de possibilidade dos fenômenos (CRP, A24 e A31).

Para Heidegger, do mesmo modo que as intuições puras exigem uma fonte que seja tanto espontânea quanto receptiva, também as categorias assim o requerem. De acordo com ele, os conceitos fornecem regras ou critérios que unificam os objetos, enquanto as categorias são regras que se aplicam a todos os objetos, ou seja, são critérios que qualquer objeto deve atender para ser um objeto (LAMBETH, 2023, p. 65). Considerando, assim, que as categorias são regras de ligações, elas requerem receptividade e, por isso, o entendimento não poderia ser sua fonte. As categorias, assim, dependem da imaginação porque ela não apenas cria regras como as recebe como ligações.

Lambeth entende que a interpretação heideggeriana se sustenta na ideia kantiana de que a cognição humana é limitada e não absoluta, quando Heidegger, ao rever a distinção entre coisa em si e fenômeno, enfatiza a questão da essência da finitude do conhecimento. Para ela, a interpretação de Heidegger alinha-se com a chamada visão de dois aspectos, segundo a qual “a aparência e a coisa em si não se referem a dois entes diferentes, em dois mundos diferentes (a chamada visão de dois mundos), mas se referem a duas diferentes perspectivas sobre um e mesmo ente” (LAMBETH, 2023, p. 76). Heidegger põe assim a questão:

Os fenômenos não são mera aparência, mas o ente mesmo. Esse ente, por sua vez, não é algo diferente das coisas em si, mas é justamente esse único ente. O ente mesmo pode ser manifesto sem que o ente ‘em si’ (ou seja, como algo que vem-a-estar) seja conhecido. A dupla caracterização do ente como ‘coisa em si’ e como ‘fenômeno’ corresponde ao modo duplo segundo o qual ele pode estar em relação com o conhecer infinito e finito: o ente no surgimento e o mesmo ente como objeto [*das Seiende im Entstand und dasselbe Seiende als Gegenstand*³³] (KPM, p. 49).

³³ A frase final do trecho acima contém um jogo de palavras intraduzível para o português no qual Heidegger contrapõe as palavras *Entstand* e *Gegenstand*. Aquela é um substantivo advindo da forma do passado do verbo alemão *entstehen*, que pode ser traduzido como "surgir", "originar-se", "formar-se", "resultar" enquanto *Gegenstand* pode ser traduzido por “objeto”. Por sua vez, o prefixo *Ent-* pode significar o início de um processo ou o surgimento de algo e o prefixo *gegen* trata-se de preposição que pode ser traduzida como “em oposição a algo”. Na versão para o inglês, Richard Taft traduz *das Seiende im Entstand* como *the being in the standing-forth* (o ente que se manifesta) e esclarece que *Gegenstand* poderia ser traduzido, para mais clareza entre a distinção, como *standing-against* (Cf.: *Kant and the problem of metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, nota 9, p. 225).

A insistência heideggeriana pela busca da raiz comum move-se para além dos limites impostos pelo sistema kantiano na CRP, desconsiderando a distinção empreendida por Kant entre coisa em si e fenômeno. Rememore-se que o próprio Kant enfatiza, no início da CRP, que a referida raiz é desconhecida para nós (CRP, B 29). Por sua vez, intérpretes como Morgana Lambeth entendem que a discussão levada a efeito por Heidegger é menos um distanciamento de Kant do que se possa suspeitar, não havendo aproximação entre a interpretação proposta por ele e os idealistas alemães pós-kantianos, os quais tentam superar a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno (LAMBETH, 2023, p. 75).

Ao contrário de um conhecedor infinito, para que o conhecedor finito conheça algo é preciso que ele lhe seja dado por meio das intuições e que haja a mediação através de conceitos. As nossas faculdades cognitivas filtram nosso acesso aos entes, de modo que somos incapazes a princípio de conhecer a coisa em si. Lambeth sustenta que, pelos menos no KPM, Heidegger não sugere abandonar a distinção feita por Kant entre fenômeno e coisa em si, mas tenciona explorar a questão da finitude humana buscando por uma forma alternativa de colocar a questão ao invés de compará-la com um conhecedor infinito (LAMBETH, 2023, p. 78).

Heidegger sustenta que seu argumento da descoberta da referida raiz comum não depende de críticas do conceito kantiano da coisa em si, traduzindo a discussão em seus próprios termos filosóficos. Ao final do tratamento da questão da finitude, Heidegger introduz o seu conceito de horizonte aduzindo que:

O ente só se torna acessível para um ser finito com base num deixar contrapor-se que previamente se volta. Este toma de antemão o ente que possivelmente vem ao encontro no horizonte de unidade de uma co-pertença possível. Esta unidade a priori unificadora tem de captar antecipadamente o que vem ao encontro. Aquilo mesmo que vem ao encontro, porém, já está de antemão abrangido pelo horizonte do tempo contido na intuição pura (KPM, p. 91).

O horizonte pode ser entendido como “uma estrutura particular ou perspectiva que guia como os entes (i. e., particulares, ‘o ente em sua existência de fato’) mostram-se para nós” (LAMBETH, 2023, p. 79), de modo que ele possibilita nosso acesso aos entes, devendo ser “não-temático, mas, não obstante, estar em vista” (HEIDEGGER, KPM, p. 134). Para Heidegger, usando a terminologia kantiana, nós criamos este horizonte *a priori* (KPM, p. 132). Apesar disso, essa criação do horizonte pelo conhecedor finito não é equivalente a uma intuição originária, uma vez que “o conhecimento ontológico não apenas não cria o ente, mas também não se refere em geral temática e diretamente ao ente” (HEIDEGGER, KPM, p. 132).

Ao criarmos um horizonte – uma criatividade ontológica e não ôntica –, criamos apenas o que nos dá acesso aos seres considerando que “o horizonte de toda a temporalidade determina aquilo na perspectiva de que o ente, em sua existência de fato, se abre de modo essencial” (HEIDEGGER, 2005b, p. 167). Assim, na forma de conhecimento infinito, no qual a intuição é absoluta, ela não seria absoluta, diz Heidegger, caso necessitasse de um ente já “ante os olhos” (*Vorhanden*). Esse conhecimento divino produz na intuição o ente como tal, caracterizando-se por ser onticamente criador. Desse modo, a intuição divina seria uma intuição que cria o ente no próprio intuir definindo-se como *intuitus originarius*.

Diferentemente deste tipo de intuição originária, a intuição humana, finita e derivada, não cria o ente intuído no intuir, mas o recebe por meio de uma receptividade que lhe é própria. Diante disso, a intuição não tem outro modo de acesso ao ente senão dentro de um horizonte de manifestação, ou seja, nunca como uma coisa em si, mas como fenômeno, como manifestação. O fenômeno, que é o objeto do conhecimento finito, para que possa se tornar manifesto, precisa que a síntese entre a intuição e o pensamento aconteça. Somente a intuição finita se defronta com algo como um objeto. Heidegger aqui usa o substantivo *Gegen-stand* para significar algo que se defronta à intuição receptiva. Essa intuição necessita de um horizonte de orientação prévio para que esse “objeto” possa se tornar manifesto como tal.

A interpretação fenomenológica levada a efeito por Heidegger consistirá em saber como certas condições desse horizonte prévio podem tornar o ente acessível para a intuição finita humana. Para que um ser finito capaz de conhecer possa se conduzir para um ente, que não ele mesmo e que não tenha criado, é necessário que este ente se manifeste, saia espontaneamente ao encontro. E para isso, é preciso que ele seja “conhecido” de antemão como ente.

O conhecimento ontológico – que para Heidegger deve ser compreendido como pré-ontológico porque não tematizado, ou seja, não como o definido pela teoria do conhecimento – é a condição de possibilidade para que um ser finito possa ob-jetar-se (*entgegenstehen*) para o ente mesmo. Esse verbo pode ser traduzido como “ser um obstáculo”, “ficar no caminho”, “contrapor-se a”. Segundo Heidegger, “ao conhecimento infinito, porém, não se pode contrapor nada que já seja [*Seiendes entgegenstehen*], um ente pelo qual ele se poderia regular” (KPM, p. 48). A transcendência consistiria em saber como o *Dasein* finito consegue ultrapassar (transcender) de antemão o ente.

No *Kantbuch*, Heidegger investigará na CRP, a partir de uma interpretação fenomenológica, o modo como certas condições ontológicas previamente projetadas podem

tornar o ente acessível para a intuição finita humana. Conforme Heidegger, a pergunta se põe da seguinte forma: “como é que o ente finito que denominamos homem tem de ser, segundo a sua essência mais interior, para que ele possa estar em geral aberto para o ente que ele mesmo não é e que, por isso, tem de se poder mostrar por si mesmo?” (KPM, p. 59).

Capítulo 2: A IMPORTÂNCIA DE KANT PARA O JOVEM HEIDEGGER

2.1 Lançando as bases da metafísica na ontologia: da filosofia transcendental para a ontologia fundamental

No conhecido § 6º de ST Heidegger proporrá e esclarecerá o que entende como a necessária tarefa de uma destruição da história da ontologia, afirmando que a história da filosofia até então levada a efeito encobriu a originalidade da questão pela pergunta do ser. Não é em vão que a obra se inicia com uma citação do diálogo platônico *O sofista* (2005a, p. 24), uma vez que, para Heidegger, somente os gregos se puseram de forma originária a pergunta pelo ser. Neste diálogo, o personagem do estrangeiro aduzirá sobre a perplexidade que a questão do ser causa naquele que pergunta. Nesse sentido, seria necessário recolocar-se a pergunta pelo sentido do ser em uma nova perspectiva.

A ontologia tradicional, por ater-se tão somente aos objetos, não tomando como ponto de partida o *Dasein* que põe a pergunta pelo ser, bloqueia-lhe o acesso. A pergunta pelo sentido do ser, assim, por ser formulada de modo insuficiente, caiu no esquecimento. Por isso, Heidegger dirá: “do que aí surgirá: Ela embaraça o acesso para o interior da problemática filosófica decisiva do ente: para o *Dasein*, de quem e para quem a filosofia “é”” (1988, p. 3).

Heidegger inicia a obra afirmando que a pergunta pelo sentido do ser encontra-se hoje esquecida porque, após Platão e Aristóteles, a questão do sentido do ser desapareceu (2005a, p. 27). O que antes era uma originária indagação pela pergunta do ser tornou-se dogmatismo, cristalizando-se em um sentido tomado como visível e evidente, que está aí à mão, detectável (*Vorhandenheit*).

Para Heidegger, esse ente possuiria uma precedência ôntico-ontológica em relação a todos os outros entes pois é um ente determinado em seu ser pela existência e possui em si uma possibilidade de compreensão de outros seres, sendo, portanto, uma abertura de compreensão. Apenas por esclarecimento, incorre-se em equívoco afirmar ser Heidegger um filósofo existencialista. Para este autor, analítica ontológica do *Dasein* constitui a ontologia fundamental e em razão disso o existencialismo se revela uma necessidade metodológica.

Seu objetivo, entretanto, é tratar dos aspectos ontológicos da existência considerando que “como Kant, Heidegger estava centrado em poder alcançar as condições de possibilidade da existência. Propósito que o faz manter, ao fim e ao cabo, uma postura que requeria uma perspectiva transcendental” (MARTÍN, 2023, p. 158).

Ressalte-se que o conceito de *Dasein* é empregado por Heidegger de maneira diferente

da empregada por Hegel ou Kant.

Como se sabe, o termo *Dasein*, em linhas gerais, significa “existência”, e já era largamente utilizado tanto na língua alemã corrente como também em autores anteriores a Heidegger, a exemplo de Kant e Hegel. O significado do seu uso por Heidegger, no entanto, é mais específico [...] (ALBUQUERQUE, 2015, p. 94).

Para Hegel e Kant³⁴ o termo *Dasein* ainda está atrelado à metafísica e influenciado pela dicotomia existência/essência. Diferentemente, para Heidegger, *Dasein* não se confundiria com *Vorhandenheit*, ou seja, não é aquilo “que está-aí-meramente-dado” ou “se encontra previamente à mão” porque não é uma essência abstrata, que só poderia ser apreendida a partir da existência da consciência. A destruição da história da ontologia deve ser entendida como uma recolocação da pergunta pelo ser, uma reconstrução retrospectiva da pergunta porque se volta aos conceitos que predeterminam nosso acesso ao ser.

Dada a importância, como exposto, do *Dasein*, a formulação da questão pelo ser estabelece como ponto de partida a realização de uma investigação ontológica deste ente que compreende ser, investigação que Heidegger designará como analítica do *Dasein*, a qual será desenvolvida na primeira parte de *Ser e tempo*. Heidegger, ao estabelecer o modo de ser do *Dasein* enquanto temporalidade, pretenderá na segunda etapa da Analítica assentar que o tempo, reinterpretado, é a estrutura ontológica que configura o modo de ser do *Dasein*.

Na década de 1920, Heidegger procura examinar as bases metafísicas da lógica no contexto do que ele vê como a crise nas ciências e viu na CRP uma discussão sobre os fundamentos da lógica. Para Heidegger, Kant, ao lidar com o problema do conhecimento ontológico na lógica transcendental, indica que a ontologia se funda na lógica (PIK, p. 114). E a questão sobre a base da ciência leva-nos a uma necessária ontologia fundamental porque nela a real natureza do *Dasein* é investigada (WEATHERSTON, 2002, p. 11). No mesmo sentido:

Antes de Heidegger aplicar a ontologia fenomenológica desvelada em *Sein und Zeit* para a *Crítica da Razão Pura*, ninguém tinha visto tão claramente a missão ontológica da grande obra de Kant, o sentido em que a sua antimetafísica é precisamente uma ontologia fundamental (LANGAN, 1962, xiii).

³⁴ Veja-se, nesse sentido, o *Dicionário Hegel* do Michael Inwood: “Para Kant, *Dasein* era o contrário de *Nichtsein* (não-ser), e é por ele utilizado para a existência de qualquer coisa, inclusive Deus” (1997, p. 155); “*Realität*, em Hegel, tem dois sentidos. O primeiro, correspondente ao habitual contraste com ideal, está associado a *Dasein* e próximo de “qualidade”, exceto que contrasta com “negação”, embora, como uma qualidade, envolva essencialmente a negação. Nesse sentido, argumenta Hegel, podemos falar da realidade, ou realização de um plano ou intenção, do corpo como realidade da alma, do DIREITO como a realidade da LIBERDADE, e do mundo como a realidade do conceito divino. (*Realität* está, neste caso, próximo do ser-aí, do *Dasein*.)” (1997, p. 157).

O próprio Kant teria concebido o problema da ontologia como o problema da verdade das proposições na medida em que as categorias devem constituir elas mesmas a experiência (B168). Heidegger afirma que as categorias, “considerando que existente significa o mesmo que ente”, “são determinações que co-constituem o ser do ente e, por isso, são o tema da ontologia” (PIK, p. 201). Diz Heidegger:

A descoberta básica de Kant consiste na percepção de que esses tipos peculiares de conhecimento – o entendimento pre-ontológico do ser dos entes e todo conhecimento ontológico – são de tal forma que significam uma extensão do conhecimento dos entes permanecendo, no entanto, um conhecimento livre da experiência e puro. Tais tipos de conhecimento são dados nos julgamentos sintéticos a priori. Mas para Kant esta descoberta não é o resultado de sua investigação, mas seu começo. Como esses julgamentos são possíveis? A investigação do fundamento da possibilidade do conhecimento ontológico constitui a investigação básica da *Crítica da razão pura* (PIK, p. 35).

Em sua interpretação sobre a CRP, Heidegger entende que “filosofia transcendental” e “ontologia” seriam equiparáveis. De fato, Kant usa o termo como similar em B873, mas em B303 rejeita o uso do termo “ontologia”. Conforme nos diz Weatherston, “desde que entendamos ‘ontologia’ no sentido transcendental (isto é, crítico), como Heidegger o faz, é bastante correto reivindicar que Kant esteja fazendo ontologia” (2002, p. 33).

As preocupações heideggerianas sobre a ontologia possuem raízes na chamada revolução copernicana desenvolvida por Kant ao colocar o fundamento de qualquer conhecimento possível no sujeito transcendental (CRP, B XVI). Nesse sentido, não é o conceito que deve se conformar ao objeto, mas, ao revés, este deve ser regulado por nosso conhecimento. Heidegger entende que o único sentido possível dessa tese kantiana seria que o acesso aos entes é dependente prioritariamente do conhecimento *a priori* do ser (PIK, p. 38). Para Sheroover, a insistência de Heidegger sobre a ontologia como preocupação central da reflexão filosófica está enraizada na referida revolução copernicana (1971, p. 24). Kant põe a questão da seguinte maneira:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando, mais recentemente (...) Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; (...) A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem

dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para por esta ser ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido de suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. Assim, a própria física tem de agradecer à revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar na natureza, de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho correto da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tateio (CRP, B XIII-XIV).

Kant conceitua sua filosofia transcendental do seguinte modo: “chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B25). Interpretando essa passagem, Heidegger diz que “o conhecimento transcendental não investiga, portanto, o próprio ente, mas a possibilidade da compreensão prévia do ser, isto é, ao mesmo tempo: a constituição ontológica do ente” (KPM, p. 33).

Essa nova concepção do modo de conhecer proposta por Kant inverte a visão do senso comum e da tradição desde Aristóteles sobre a relação entre o sujeito que conhece e o objeto cognoscível. Agora, “para que algo seja objeto de nosso conhecimento, deve se conformar com as condições de nosso conhecimento as quais permitem-no ser cognoscível por nós” (SHEROVER, 1971, p. 25). Para Heidegger, aqui Kant realiza “o primeiro e mais profundo abalo do edifício da metafísica tradicional” (KPM, p. 29).

Antes de determinarmos o *status* das coisas particulares que venham ao encontro de nossa percepção, precisamos, previamente, estabelecer as leis fundamentais da cognição humana as quais prescrevem as próprias condições de possibilidade da experiência. Essa preocupação sobre o que se quer dizer ao se afirmar que “algo *é*”, pode ser denominado como ontologia. Nesse sentido, Sherover afirma que:

Quando nós invocamos essas leis transcendentais *a priori* da nossa possibilidade do como e o que nós podemos conhecer, nós nos ocupamos com a condição e a natureza do ser, do significado que se pretende com o uso do verbo “ser”. Assim, nós nos encontramos entrando naquele ramo do pensamento metafísico que tem se ocupado com o significado e natureza do ser como tal e tem comumente sido denominado “ontologia” (1967, p. 562).

Em Kant, essas leis fundamentais que antecedem a própria experiência e possibilitam que as coisas se tornem manifestas para nós são chamadas de conhecimento transcendental e são encontrados na unidade sintética da nossa intuição pura e nos conceitos puros do

entendimento. Heidegger, por sua vez, reformula esse conceito kantiano e o denomina de conhecimento ontológico (SHEROVER, 1967, p. 563).

O *Kantbuch* é dividido em quatro seções com os seguintes títulos: 1) o ponto de partida da fundamentação (*Grundlegung*) da metafísica; 2) a realização da fundamentação da metafísica; 3) a fundamentação da metafísica em sua originalidade; e 4) a fundamentação da metafísica em uma repetição. Macann chama a atenção de que essa metáfora arquitetônica usada por Heidegger tem como finalidade enfatizar a interpretação ontológica realizada por ele, a qual se aproxima cada vez mais de sua própria concepção da metafísica ao invés da concepção kantiana (1996, p. 104).

Heidegger se utiliza da distinção entre a metafísica geral e a especial apenas para mostrar de que modo esta última conduziria àquela por meio da chamada revolução copernicana de Kant como resultado do estudo do ramo da metafísica especial que estuda o homem. Colocada desta forma, a investigação transcendental kantiana é interpretada por Heidegger como uma analítica do *Dasein* (MACANN, 1996, p. 104).

Uma das características do *Dasein* é ser-no-mundo, ou seja, o mundo já está constituído, estando nós lançados em um mundo em que as coisas já possuem significado. Quando compreendemos algo, compreendemos em uma situação determinada, específica. Por exemplo, nunca ouvimos sons que identificamos como música, mas ouvimos primeiro uma melodia que depois entendemos como sons (CRELIER, 2020, p. 21).

Nesse sentido, compreendemos primeiro para depois questionarmos sobre o que significa compreender (2005a, p. 222). E essa concepção heideggeriana é convergente com a doutrina kantiana das sínteses que busca explicar a possibilidade do conhecimento empírico. Isso porque é possível interpretar que Kant concebe a experiência como um todo organizado que, na analítica transcendental, é decomposta (B 89).

Para Heidegger, o *Dasein* seria o próprio fundamento da verdade ontológica. Ele diz que “enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental do *Dasein*, constitui o fundamento do fenômeno originário da verdade” (2005a, p. 287). Deve ser ressaltado que esse conceito heideggeriano não é convergente com o conceito kantiano da apercepção transcendental.

Kant concebe a consciência pura ou apercepção transcendental como a condição de possibilidade da experiência, uma vez que ela asseguraria a relação entre o que captamos pelos sentidos e a representação da realidade, concepção que possui forte traço cartesiano. Kant

argumenta que “tem de haver um fundamento transcendental da unidade da consciência da síntese do diverso de todas as nossas intuições, portanto também dos conceitos de objetos em geral e, por conseguinte, também de todos os objetos da experiência” (A 106) e essa condição originária é a apercepção transcendental.

Heidegger entende que essa concepção do *cogito* como sujeito, como algo já dado, seria apreender o eu “num sentido ontológico inadequado” ao “já sempre supor o eu como algo simplesmente dado” (2005b, p. 113). Heidegger compreende que Kant, ao focalizar na segunda edição da CRP a questão da dedução objetiva em detrimento do fundamento do conhecimento subjetivo, não logrou adentrar no âmbito da finitude da transcendência do sujeito o qual fundamenta a metafísica geral. Para ele, “para a fundamentação da metafísica é, então, decisiva a finitude específica da natureza humana” (KPM, p. 176).

Deve ser ressaltado, porém, que a crítica heideggeriana deve ser tomada com moderação. Isso porque Kant não afirma na CRP que o sujeito lógico equivaleria à substância existente, como assentado pela antiga metafísica, mas como uma representação vazia (Cf.: CRP, A 243). Há, aliás, uma grande cautela por parte de Kant ao tratar do sujeito transcendental e evitar sua simples equiparação com a substância. Assim, na esteira do *cogito, ergo sum* cartesiano, o sujeito é um *cogito*, mas não se pode aquiescer que, por consequência, ele seja algo subsistente [*ego sum*].

Heidegger não está interessado em analisar as condições de possibilidade do conhecimento empírico e entende que Kant também não o estaria (KPM, p. 34). Na interpretação heideggeriana da CRP, “o conhecimento transcendental não investiga, portanto, o próprio ente, mas a possibilidade da compreensão prévia do ser, isto é, ao mesmo tempo: a constituição ontológica do ente” (KPM, p. 33).

A relação entre Kant e a metafísica também tem sido objeto de debates. Alguns filósofos, como Habermas³⁵, entendem que após Kant não seria mais possível conceber uma metafísica mesmo que “crítica”. Outros, como o próprio Heidegger, reconhecem-no como um pensador metafísico e divergem fortemente do movimento neokantiano de filósofos como Cassirer e Cohen que concebiam a CRP como tendo lançado as bases para a superação da metafísica e sua substituição por uma fundamentação filosófica das ciências. Esse conflito interpretativo será tratado no capítulo a seguir.

³⁵ No capítulo *Metafísica após Kant*, da obra *Pensamento Pós-metafísico. Estudos Filosóficos*, Habermas diz que “se estabelecermos esse tipo de terminologia, é preciso dizer que as condições modernas da filosofia da reflexão não admitem um pensamento metafísico em sentido estrito, quando muito a elaboração de questionamentos metafísicos transformados à maneira da filosofia da consciência” (1990, p. 22).

2.2 A Crítica da Razão Pura como fundamentação da ontologia

Alexander Baumgarten (1714-1762), em sua *Metaphysica* (1739), concebia uma metafísica natural a qual ele distingue de uma metafísica artificial ou científica (§ 3º). Kant, influenciado pela filosofia baumgartiana, entende que a metafísica sempre existiu e sempre existirá na razão humana como uma predisposição natural (CRP, B21). Veja-se que Baumgarten nos §§ 1º e 2º de sua *Metafisicajá* afirmava que a metafísica é a ciência dos primeiros princípios no conhecimento humano, pertencendo a ela a ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural.

Note-se que o próprio Baumgarten inova ao conceituar ontologia como ciência dos predicados gerais do ente (§ 4º), não mais como ser enquanto ser. Kant, que fora professor de lógica e metafísica e utilizava a obra *Metaphysica* de Baumgarten como comentário de aulas, extrai dela os seus conceitos de categoria e do livro *Auszug aus der Vernunftlehre* de Georg Meier (1718-1777) os juízos lógicos (KUEHN, 2001, p. 108).

Kant, ao submeter o conhecimento ao tribunal da razão, expurgou de seu campo a alma, o mundo e Deus, desconsiderando, assim, aquela antiga crença que afirmava a existência de uma relação real entre ser e essência. A filosofia clássica, que afirmava haver uma essência nas coisas, fora superada pela crítica kantiana. Após Kant, qualquer suporte da racionalidade tem na condição humana o seu ponto de partida e seu limite, como afirma Heidegger:

Kant permanece fiel à intenção dessa metafísica; ele desloca-a ainda mais intensamente para o interior da *metaphysica specialis*, que denomina “metafísica autêntica”, “metafísica na sua meta final”. Em face do “malogro” de todos os empreendimentos nessa ciência, em face da sua incoerência e da sua ineficácia, porém, todas as tentativas de ampliar o puro conhecimento racional têm de ser, à partida, interrompidas, até que a pergunta pela possibilidade interior dessa ciência seja clarificada. Assim, surge a tarefa de uma fundamentação no sentido de uma determinação da essência da metafísica. (HEIDEGGER, KPM, p. 27, grifos do autor).

Esse conceito de metafísica Kant concebe-o enquanto metafísica geral e as metafísicas especiais. A *metaphysica generalis* refere-se ao ente em geral. Já a *metaphysica specialis*, por sua vez, divide-se nas três disciplinas referentes a cada uma das regiões em que a totalidade é dividida segundo a concepção cristã: Deus, natureza (mundo) e o homem. Heidegger afirma que Kant teria herdado esta concepção da escolástica na Espanha, da forma como sistematizada pela escola de Christian Wolff (PIK, p. 10). Kant tratará das metafísicas especiais ao se referir aos paralogismos da razão pura (psicologia), às antinomias da razão pura (cosmologia) e ao ideal da razão pura (teologia).

Diante dessa divisão, Kant se colocará a seguinte questão fundamental: antes de qualquer tentativa de alcançar um conhecimento acerca dos entes específicos da *metaphysica specialis*, a que ele considera como fim último de toda metafísica, é necessário colocar-se o problema da própria possibilidade da metafísica como tal.

Dito de outro modo, a questão sobre a possibilidade do conhecimento dos entes específicos (*metaphysica specialis*) deve ser precedida pela pergunta sobre as condições de possibilidade do acesso ao ente enquanto tal, isto é, pela fundamentação da ontologia geral:

Pois bem, uma fundamentação da metafísica, no sentido de uma demarcação da sua possibilidade interior, tem de ter por meta, antes de mais nada, o fim último da metafísica isto é, uma determinação da essência da *metaphysica specialis*. [...] A pergunta acerca da possibilidade interior de um tal conhecimento vê-se, contudo, remetida para a questão mais geral acerca da possibilidade interior de que o ente se torne manifesto enquanto tal. Fundamentação é agora clarificação da essência de um comportar-se em relação ao ente, no qual esse ente se mostra nele mesmo, de modo que todo o enunciado sobre ele se torna a partir daí comprovável (HEIDEGGER, KPM, p. 28, grifo no original)

Na interpretação heideggeriana, que estará mais aprofundada em ST, Kant teria realizado nesse trecho da obra a conexão entre a compreensão pré-ontológica de ser e a tematização dos entes realizada pela ciência. E essa interpretação se choca com a de Cassirer para quem a partir de Kant a filosofia abandonava seu projeto ontológico como estudo do ser e se tornaria epistemologia. Para ele, “toda essa problemática da temporalidade do sujeito, da interpretação do ‘ser-aí’ humano a partir da temporalidade do ‘ser para a morte’, tal como Heidegger a desenvolveu em *Ser e Tempo*, todo isso é estranho a Kant” (1977, p. 122).

Kant pretenderá, na CRP, realizar uma “revolução no modo de pensar da metafísica” na qual os objetos da experiência apenas poderiam ser constituídos como tais no interior e a partir das condições *a priori* fornecidas pela razão pura, nos seguintes termos:

Até hoje se admitia que todo nosso conhecimento deveria guiar-se pelos objetos; porém, todas as tentativas para decidir algo *a priori* sobre estes objetos, mediante conceitos, por meio do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram com esse pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (B XVI).

Heidegger interpretará esse trecho afirmando que para Kant nem todo conhecimento é ôntico e, onde ele o é, faz-se factível graças a um conhecimento ontológico. Assim, para Kant,

segundo Heidegger, haveria uma relação entre ser e ente, na qual o primeiro é condição de possibilidade do segundo: “a manifestabilidade do ente (verdade ôntica) gira em torno da desvelabilidade da constituição ontológica do ente (verdade ontológica)” (HEIDEGGER, KPM, p. 31).

Em uma *Carta a Marcus Herz*, datada de 21 de fevereiro de 1772, Kant afirma que estava elaborando uma obra na qual se poderia encontrar “a chave para a totalidade dos segredos da metafísica” (1985, p. 142) e que responderia à pergunta sobre que fundamento repousa na relação entre o que se chama representação em nós e o objeto. Ao interpretar esse intento kantiano, Cassirer entende que ele conteria “uma nova concepção não só do conhecido e cognoscível, mas também da natureza e missão da função fundamental do conhecimento mesmo” (1977, p. 106).

Como Cassirer aponta, várias concepções surgiram sobre as teorias kantianas, desde aqueles que entendiam que a CRP empreendeu uma aniquilação da metafísica³⁶, quanto os que entenderam que ela era uma propedêutica prévia de uma metafísica futura (1977, p. 106). Uma dessas concepções, por exemplo, foi a de Alois Riehl (1844-1924), quem Heidegger considera um dos representantes do neokantismo (KPM, p. 273), o qual entendia que a CRP tinha “o propósito de investigar a possibilidade da ciência, a fim de decidir a possibilidade da metafísica” e de responder “quais conceitos representam os pressupostos fundamentais da experiência e da ciência” (1894, p. 79).

Heidegger, por sua vez, entende que essa concepção da CRP como teoria da experiência ocultaria a verdadeira intenção kantiana: a de estabelecer uma analítica ontológica da essência finita do *Dasein* e, em última análise, colocar a pergunta concreta sobre o que é o homem (KPM, pp. 21 e 34). Essa pergunta seria, na interpretação heideggeriana, a que movera com maior afincio todas as investigações metafísicas kantianas. Nesse sentido, a investigação sobre a faculdade do conhecimento humano seria um meio para uma compreensão maior sobre a essência desse próprio homem. Isso porque a metafísica traçada por Kant seria uma teoria do ser, sendo que toda pergunta sobre o ser se remete a uma pergunta sobre o homem:

Assim, o problema da metafísica se transforma nesta única pergunta radical. A toda pergunta acerca do ser deve preceder a pergunta acerca do ser humano. Esta constitui o objeto da verdadeira ontologia fundamental. A ontologia fundamental é a metafísica do ser-aí humano (*Dasein*) exigida para a possibilidade da metafísica. (...) Analisar a ideia de uma ontologia

³⁶ O filósofo alemão Moses Mendelssohn (1729-1786), por exemplo, no prefácio da obra *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes (Horas Matutinas ou Preleções sobre a Existência de Deus)*, de 1785, acusava Kant de ser o esmagador de tudo (*des alles zermalmenden Kant*).

fundamental significa apresentar a analítica ontológica do ser-aí como exigência necessária e desta forma por claro como qual intenção e de que forma se coloca a pergunta concreta: o que é homem? (...) Esta pergunta e só esta foi, segundo Heidegger, a que moveu e comoveu interiormente a Kant e a que determinou a direção de todas suas investigações “metafísicas”. (CASSIRER, 1977, p. 108)

Aqui entra um elastecimento semântico realizado por Heidegger ou uma autoconcessão interpretativa. Gadamer, por exemplo, afirmava que Heidegger “se ajuda forçando as coisas” (2003, p. 38). Esse elastecimento consistiria em uma peculiar forma de interpretação que, apesar de autêntica, não se limita ao que o texto diz, nas palavras de Gadamer: “constantemente vulnera a acepção natural de palavras familiares e lhes impõem um novo sentido, frequentemente apelando a conexões etimológicas que ninguém percebe” (2003, p. 38). Veja-se que o próprio Kant afirmara que a “Analítica transcendental” deveria ser posta no lugar da ontologia clássica. Diz Kant na primeira edição da CRP (A 247):

As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.

Para Cassirer, Heidegger parte da ideia de que o tema central da CRP seria o problema da finitude do conhecimento humano e não a teoria sobre a essência universal das coisas (1977, p. 110). Assim, a tarefa da metafísica seria a de apresentar a vinculação essencial que existe entre o ser e a finitude do homem porque a característica mais específica da razão humana é se dirigir não para a coisa em si, mas para a finitude mesma. Esse caráter finito do conhecimento deverá ser levado em consideração quando da sua investigação, uma vez que a razão humana se caracterizaria como uma razão essencialmente finita (HEIDEGGER, KPM, p. 39).

Para Heidegger, pode-se sintetizar as teses centrais dessa fundamentação kantiana em três itens: (i) sobre o que é o conhecimento em geral; (ii) o problema da finitude do conhecimento do homem; (iii) o objeto desse conhecimento enquanto o próprio objeto cognoscível como fenômeno (2009, p. 276). Mas essa finitude não deve ser entendida como uma falta no conhecimento científico ou mesmo um déficit cognitivo ou epistemológico. A finitude da razão reside na própria estrutura essencial do conhecimento, ou seja, a limitação fática do conhecimento não é senão uma consequência desta essência.

Também a questão da finitude do entendimento se conflituava com a interpretação neokantiana. Cassirer sustenta que, em verdade, a finitude da faculdade do conhecimento se

refere apenas a determinado momento de seu uso, não podendo “de nenhuma maneira ser caracterizado como meramente ‘finito’ e puramente receptivo” (1977, p. 113). Isso porque o entendimento possuiria uma força criadora e não estaria subordinada à intuição, sendo que a objetividade atribuída ao conhecimento é resultado de sua espontaneidade e não da receptividade (CASSIRER, 1977, p. 114).

Veja-se que Kant afirma que para os princípios da razão pura “não lhes pode ser dado um esquema correspondente na sensibilidade e, portanto, eles não podem ter um objeto *in concreto*” (CRP, B692) porque “como poderia ser dada uma experiência que fosse adequada a uma ideia?” (CRP, B649). Essas passagens reforçariam o traço da espontaneidade do pensamento e de sua força criadora, não finita. Cassirer aponta, também, que “no campo da ética se produz na realidade o milagre de um tipo de conhecimento ‘criador’, pois o ‘eu’ é aqui, fundamentalmente, apenas aquilo para o que ele mesmo se faz” (1977, p. 118).

Conforme dissemos no capítulo 1, para melhor esclarecer a essência do conhecimento humano finito, Heidegger contrasta com o conhecimento divino infinito. Nesse tipo de conhecimento, diz Kant na CRP, é dada a própria existência do objeto da intuição. Nas palavras de Kant:

(...) resta apenas convertê-las [as formas puras do tempo e do espaço] em formas subjetivas do nosso modo de intuição; modo que se denomina sensível, por que não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal que, por ele, seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto (B 72).

No início do § 1º da Estética Transcendental Kant diz que “esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira” (CRP, B33). A expressão entre colchetes aparece apenas na segunda edição. Para Heidegger, ao falar de conhecimento finito e conhecimento humano, Kant pretende diferenciar do conhecimento infinito ou conhecimento absoluto, o qual é próprio de Deus, no sentido cristão. E esta forma de conhecimento é chamada de intuição pura porque, já desde a escolástica tomista, Deus conhece o ente por inteiro em um instante (HEIDEGGER, KPM, p. 41).

Por precisar dessa afecção, *i. e.*, precisar ser afetada pelos sentidos, Heidegger concebe a essência da intuição humana como receptividade. Apesar dessa primazia da intuição sensível, não se poderia simplesmente apagar a importância do pensamento e dos conceitos, vez que,

como o próprio Kant afirma na CRP, a intuição sozinha é cega (B75). Observe-se que outros intérpretes tradicionais de Kant, como Paton (1936), também afirmam que para Kant a sensibilidade é essencialmente passiva enquanto que o entendimento é ativo porque a primeira sozinha é fonte das intuições e a segunda a fonte dos conceitos. A intuição, assim, seria uma ideia singular (*repraesentatio singularis*) e o conceito uma ideia geral (*repraesentatio per notas communes*), ou seja, uma ideia do que é comum para diferentes objetos (1936, p. 94).

Mas para que a intuição tenha acesso ao ente, o pensamento, outro elemento do conhecimento, deve tornar o ente intuído inteligível, compreensível, por meio da conceituação, a qual individualiza, determina, os entes (HEIDEGGER, KPM, p. 44). A intuição é uma relação com o ente singular que foi afetado pelos sentidos. Mas essa apreensão depende de que o ente seja concebido conforme um aspecto geral para que possa ser singularizado como este ou aquele ente. Esse aspecto geral, ao qual Kant se referirá na CRP como um “predicado para um juízo possível” (B93-94), é um conceito. A partir desta determinação, o ente pode ser acessado como tal.

Nas palavras do próprio Kant na CRP:

Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento humano é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por funções a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões (B 93).

Para Heidegger, essa representação, que, como no exemplo citado por ele, põe em evidência o ente sob a perspectiva do aspecto geral como “corpo” ou como “giz” (HEIDEGGER, KPM, p. 44), é a representação por conceitos, sendo uma relação não imediata com o objeto. Isso porque, a relação com o objeto se dá por meio deste caráter geral próprio do conceito. É nesse sentido que Heidegger afirmará que o pensamento está “a serviço” da intuição porque torna inteligível o ente recebido pela intuição.

Para Heidegger, a CRP é uma fundamentação da metafísica, não sendo preocupação de Kant estabelecer uma teoria do conhecimento das ciências matemáticas da natureza. Pelo contrário, ela seria uma metafísica da metafísica. Assim, a pergunta central seria sobre a condição de possibilidade da ontologia e, a partir daí, delinear a possibilidade da *metaphysica specialis*. Essa interpretação de Heidegger, como se pode imaginar, não é pacífica.

De fato, Heidegger afirma que o problema da metafísica, que é a questão que Kant se põe, é um problema de uma ontologia fundamental a qual tem a finalidade de deixar claro “por meio disso com que intuito e de que maneira, com que delimitação e sob que pressuposições ela levanta a questão concreta: o que é o homem?” (KPM, p. 21). Isso porque, apesar de Heidegger introduzir um conceito de homem, Kant não alude a nenhuma forma de subjetividade explícita. Para ele, o conhecimento do ser tem uma raiz ontológica, compreendida em seu sentido existencial pois é o *Dasein* que descobre o ser.

Cabe ressaltar que muitos trechos da obra kantiana podem ser considerados abstrusos, incongruentes ou contraditórios, o que dá azo a várias interpretações, como a levada a efeito pelo próprio Heidegger. Isso levou alguns intérpretes a desenvolver uma teoria chamada de “colcha de retalhos” (*patchwork theory*) a qual compreende que a CRP possui inconsistências profundas, considerando que Kant escrevia seus textos enquanto ia refletindo sobre eles. Kemp Smith chega a dizer que Kant “é o menos preciso de todos os grandes pensadores” e que ele “terminantemente se contradiz em quase todo capítulo e dificilmente há termo técnico que não seja empregado por ele em uma variedade de sentidos diferentes e conflitantes” (2003, p. xxix).

Apesar de apresentarmos essa posição do Kemp Smith, entendemos sê-la ácida e até injusta com o grande pensador que Kant foi e não a endossamos. Seria inesperado e sem sentido que um filósofo cujo pensamento fosse tão impreciso e conflitante exercesse tanta influência posterior e originasse importante corrente filosófica, inclusive. O que Smith viu como atecnia entendemos que se tratava de tentativa, talvez não inteiramente clara para Kant, de descolamento de conceitos da lógica tradicional.

Ou seja, Kant, na CRP, tem insights de que sua pesquisa desborda da filosofia tradicional, mesmo ao manter a utilização de termos comuns a essa tradição. Isso possibilitou, inclusive, que Heidegger, focando-se nos momentos nos quais Kant articula uma nova perspectiva sobre os fenômenos, pudesse desenvolver e apresentar uma interpretação arrojada da CRP, mas não menos polêmica, como por exemplo quando interpreta o capítulo da Dedução transcendental e do esquematismo, conforme apresentado a seguir.

2.3 A leitura de Heidegger da imaginação na Dedução transcendental da CRP de 1781 e 1787

A palavra alemã utilizada por Kant para imaginação é *Einbildungskraft* (CRP, A78), formada pela junção do verbo substantivado *einbilden* (formar; estruturar) e a palavra *Kraft* (poder), que pode ser traduzida como “poder da imaginação” ou “poder de estruturação

imaginativa”. Conforme Mörchen, fora algumas passagens insignificantes, a imaginação aparece primeiro na seção “Sobre os conceitos puros do entendimento ou Categorias” (terceira seção, § 10), sendo comum às duas edições (1970, p. 43).

Há aparentemente certa contradição entre este § 10 e a Dedução transcendental A (1781). Isso porque Kant fala primeiramente em *uma* síntese da imaginação e posteriormente nos mostra uma síntese *tripla*. Para superar essa aparente contradição, a filósofa francesa Beatrice Longuenesse propõe a interpretação da primeira síntese como sendo o poder da imaginação, ou faculdade imaginativa, e a síntese tripla como seu produto, ou ato da imaginação (2019, p. 73). Nesse último aspecto, mostrar-se-ia como a síntese imaginativa age na intuição (síntese da apreensão na intuição), na reprodução da imagem (síntese da reprodução na imaginação) e, por último, refletindo-a em um conceito (síntese da reconhecimento em um conceito).

Pois bem. Em B104 Kant nos informa os três elementos necessários para o conhecimento: o múltiplo da intuição pura; a síntese da imaginação; os conceitos. Vejamos:

O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos a priori é o diverso da intuição pura; a síntese desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objeto e assentam no entendimento.

Esses três elementos parecem se relacionar com as três sínteses da Dedução metafísica das categorias: apreensão, reprodução e reconhecimento. Mas como dito, a CRP possui vários trechos incongruentes. No presente caso, por exemplo, “o conceito de múltiplo (*Mannigfaltig*) é em Kant tão ambíguo (*mehrdeutig*) quanto o de síntese” (MÖRCHEN, 1970, p. 61). Veja-se que o primeiro elemento (o múltiplo da intuição pura) parece não corresponder à síntese da apreensão, a qual já pressuporia esse múltiplo dado na intuição (CRP, A97). Aliás, a referida síntese não fora tratada na Estética, mas na Dedução, o que nos levaria a compreender que aquela já está pressuposta. Ainda, apesar de tratada como faculdade intermediária, a imaginação é a faculdade na qual se efetivam as três sínteses.

A imaginação, assim, é a faculdade na qual a intuição pura, a imagem (*Bild*) e o conceito empírico são produzidos como representações suas. E como Longuenesse chama a atenção, somente se eles pertencerem a um e mesmo ato de síntese do múltiplo espaço-temporal é que, combinados, podem contribuir para a cognição de um fenômeno (2019, p. 73). Da rápida leitura do trecho de B104, desassociada da Dedução metafísica, parece que a imaginação seria

apenas um elemento intermediário entre a sensibilidade e o entendimento, o que retiraria sua complexidade na formação do conhecimento.

É na parte da Dedução metafísica que Kant trata de forma mais aprofundada sobre a imaginação, apresentando-a como capaz de se confundir com o próprio entendimento e com a percepção, contrariamente à abordagem mais geral realizada no § 10 referido. É, pois, tarefa da dedução explicar como podemos nos referir *a priori* a objetos por meio de conceitos. Diz Kant: “*A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à síntese transcendental da imaginação, é o entendimento puro*” (CRP, A119, grifo no original). Em A120 ele acrescenta: Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou.

Observe-se que, após afirmar que a síntese em geral é um efeito da imaginação, Kant afirma que “eivar essa síntese a conceitos, no entanto, é uma função que cabe ao entendimento” (CRP, B103), o que indicaria que ela pode ser guiada por conceitos e assentar-se sobre uma unidade sintética *a priori*. Quando essa síntese não tem um conceito como fundamento, torna-se uma função cega por faltar-lhe unidade. Em B104 Kant diz que a síntese pura fornece o conceito puro do entendimento e “se baseia em um fundamento da unidade sintética *a priori*”. Assim, a síntese tem o papel de unir as representações advindas da sensibilidade com aquelas oriundas do entendimento como condição para que possamos nos referir aos objetos enquanto fenômenos e, então, termos conhecimento em geral (CRP, B101).

Para Heidegger, os dois elementos do conhecimento puro seriam o tempo, como intuição pura universal, e as categorias (2009, p. 286). Estas possuem origem temporal e se relacionam com a síntese ontológica. E tal interpretação Heidegger retira do mesmo § 10 da CRP. Para ele, como a síntese traz conteúdo aos conceitos, deve advir de uma terceira fonte que a forneceria. Ao contrário de Kant, que entende que a síntese tem sua unidade em razão dos conceitos puros do entendimento, Heidegger atribui essa unidade ao tempo (WEATHERSTON, 2002, p. 95). A interpretação heideggeriana se centra no § 10 – Dos conceitos puros do entendimento ou categorias, principalmente B103-B105.

Para Kant, a síntese pura dá o conceito puro do entendimento e a lógica transcendental nos ensina a reduzi-la a conceitos (B 104). Estes conferem unidade à síntese e consistem na representação dessa unidade sintética necessária. Kant entende, também, que a síntese traz conteúdo aos conceitos: “é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo” (A78). A síntese pura combina o diverso de elementos da intuição pura do espaço e tempo (A77) e lhe dá conteúdo. Para melhor compreender esse

processo, Sherover traz o exemplo da cor e da flor. Se diante de mim há um arranjo de cores que deriva de um processo botânico que se chama de flor, minha receptividade perceptiva dessas cores e o significado contido no conceito de flor devem ser unidos na unidade de um ato cognitivo (1971, p. 67).

Kant realiza em B103 uma distinção entre análise e síntese para apresentar como o conceito dá unidade à síntese e como a imaginação deve ser guiada por ele. Diz Kant: “Antes de toda a análise das nossas representações, têm estas de ser dadas primeiramente e nenhum conceito pode ser de origem analítica *quanto ao conteúdo*” e é a síntese que “reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo” (CRP, B103/A78, grifo do autor). Pelo que se vê, a análise impescinde da síntese, vez que esta dá a unidade a ser decomposta por aquela. No § 1º da *Dissertação de 1770* Kant define que “a análise apenas se detém na parte que não é um todo” e “a síntese se detém no todo que não é uma parte”.

A síntese, que “produz primeiro um conhecimento, que pode aliás de início ser ainda grosseiro e confuso” (CRP, B103), fornece uma representação que será decomposta pela análise. Por isso, diz Kant no final do parágrafo, “a ela que temos de atender em primeiro lugar”. Longuenesse a denomina de síntese sensível e de nenhum modo conceitual e afirma que “apenas sob a condição de tal síntese que pode ter lugar a análise do sensível em conceitos empíricos, ‘representações gerais e refletidas’” (2019, p. 111).

Essa síntese, assim, relaciona-se, primeiramente, com o múltiplo puro *a priori* dado espaço-temporalmente (CRP, B103/A77), o qual fora recebido nas formas puras da receptividade e sintetizado pela apreensão. Esse múltiplo não poderia ser dado apenas de forma analítica, conforme dito, sendo a sua síntese o primeiro elemento necessário. Diz Kant em A99 que para que do diverso surja a unidade da intuição é necessária a operação da síntese da apreensão. E é a lógica transcendental que apresenta a síntese em geral da imaginação como condição primeira para se obter um conhecimento, vez que ela nos ensina a reduzir a síntese pura das representações a conceitos (CRP, B104).

Em Kant a imaginação, então, seria responsável por conferir o conteúdo da representação e o entendimento teria a função de determinar esse conteúdo fornecido pela própria imaginação. Ou seja, o entendimento transforma o conteúdo cego em universal e necessário por meio do conceito puro. Conforme Paton, esta síntese está dividida em dois processos: em primeiro lugar, uma adição de ideias (ou aparências) diferentes e, em segundo lugar, uma compreensão deles em uma cognição por meio de um conceito (1939, p. 265).

Ao tratar do problema da síntese e caracterizar os tipos de sínteses e como elas se combinam no conhecimento, Heidegger denomina a primeira síntese, ligada à intuição, como *síndose* (PIK, p. 181) ou *sinopse* (KPM, p. 76), conforme prefere chamar no *Kantbuch*. A segunda síntese ele denomina *noção*, por pertencer aos conceitos reflexivos puros (HEIDEGGER, KPM, p. 69). Por fim, elas devem se combinar em uma síntese que faz possível a relação aos objetos, a saber, a síntese gnosiológica (HEIDEGGER, PIK, p. 181).

Kant sustenta que a atividade de ligar (*Verbindung*) – a síntese – é trabalho do entendimento (CRP, B130), o qual põe as representações sob a unidade da apercepção. Sem essa unidade, a que Kant denomina como “o princípio supremo de todo o conhecimento humano” (*Idem, Ibidem*), não poderíamos sequer pensar. Por meio dela podemos nos representar como um *eu penso* (CRP, B132). Mas esse *eu penso* não pode, para Kant, ser tomado como um objeto da experiência externa, podendo ser compreendido apenas como objeto do sentido interno, como autoconsciência (CRP, B405).

Ora, como o tempo é a condição imediata dos fenômenos internos (CRP, B51), ele se torna a condição *a priori* do *eu penso*. Esse eu pensante é uma ação do entendimento sobre a imaginação, porque as coisas se nos aparecem conforme as regras das faculdades puras do nosso juízo. Mas, para Heidegger, há passagens da CRP que sustentam a ideia de que a imaginação transcendental não se mostra apenas como fundamento da sensibilidade, mas também do *eu penso*, uma vez que o tempo é o horizonte indispensável a toda representação em geral (KPM, p. 144).

Por exemplo, em A124 Kant diz acerca da “imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento.” E conforme dito alhures, Heidegger interpreta por conhecimento em geral a *metaphysica generalis*, a qual se refere ao ente em geral (KPM, p. 27). E, para Heidegger, é a imaginação que, possuindo um caráter criador, cria a forma de um objeto possível (KPM, p. 139), mas não da maneira da intuição originária divina, que ao pensar, cria o ente.

No § 10 da CRP Kant dá a entender que a imaginação, conforme dito, seria tão somente um elemento intermediário entre a sensibilidade, de quem receberia o múltiplo para ser reproduzido, e o entendimento, de quem recebe o conceito para unificar esse múltiplo. Entretanto, Kant concede à imaginação, nesse mesmo parágrafo, uma atividade bem menos simplista ao afirmar que tanto esse múltiplo como o próprio conceito seriam um efeito dela.

Além disso, em A78 Kant enfatiza a síntese em geral e, logo a seguir em B104, já introduz a síntese pura, a qual, “representada de uma maneira geral, dá o conceito puro do

entendimento”. A primeira síntese tem a tarefa de apreender o múltiplo e reproduzi-lo, enquanto que a segunda tem a função de fazer esse múltiplo ser representado de forma necessária e universal. Da leitura desses trechos, pode-se entrever a existência de duas sínteses distintas entre si.

É possível compreender que, em verdade, essas sínteses provêm de um único ato, ou seja, possuiriam uma raiz comum. Isso porque Kant afirma em B105, de forma assaz intrincada, que “a mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*” (grifo no original). Isso porque tanto se pode dizer que a síntese em geral pode ser guiada por conceitos, quanto que não pode, tornando-se apenas uma “função cega da alma”. No primeiro sentido, a síntese em geral, quando considerada junto com a função lógica do juízo, repousa sobre uma unidade sintética *a priori*, conforme Kant aduz em B104: “entendo, porém, por esta síntese [pura], a que assenta sobre um fundamento da unidade sintética *a priori*” (grifo no original).

Nesse sentido, quando a síntese em geral recebe uma unidade conceitual como seu fundamento, torna-se síntese pura, exprimindo necessidade e universalidade. Paton sustenta que a interpretação da síntese em geral deve ser realizada em conjunto com a Dedução transcendental porque, em que pese parecer que a síntese da imaginação seja inteiramente independente do entendimento, há indicações de uma conexão mais próxima entre essas duas faculdades da mente (1936, p. 263). Veja-se que, conforme Paton chama a atenção (1936, p. 264), quando Kant conceitua a síntese em B103 ele usa o verbo *begreifen*, o que poderia sugerir a presença de um conceito (*Begriff*), e não o verbo *zusammenfassen* que seria mais apropriado para exprimir uma compreensão meramente imaginativa da síntese.

A imaginação, assim, pode ser compreendida tanto a partir de sua relação com a sensibilidade quanto com relação ao entendimento puro. Veja-se que Kant, ao tratar da Analítica transcendental, admoesta-nos da necessidade de uma “*ideia da totalidade* do conhecimento *a priori* do entendimento [...], por conseguinte pela sua *interconexão num sistema*” (CRP, A64, grifo no original). Ao se dar ênfase à reprodução do múltiplo dado *a priori*, volta-se a atenção para a síntese em geral. Por outro lado, quando se pretende enfatizar como essa síntese exprime necessidade e universalidade, a atenção se direciona para seu aspecto puro.

Para Kant, o conceito de qualquer objeto envolve o conceito da síntese imaginativa através da qual nós combinamos o múltiplo dado em uma intuição complexa (PATON, 1936, p. 272). Por exemplo, o conceito de triângulo envolve o conceito de uma síntese de três linhas retas. E no ato de conhecer o triângulo eu também estou sintetizando o múltiplo dado espaço-

temporalmente, ou seja, eu o sintetizo no espaço em que ocupa e no tempo em que permanece. Nesse sentido, a síntese pura necessariamente impõe sobre os objetos a característica categorial de ser uma quantidade extensa (PATON, 1936, p. 275).

O § 10 acima referido não sofreu mudanças quando da segunda edição da CRP, pelo que a síntese pode ser tomada como ponto de partida tanto da Dedução transcendental A quanto da B. Assim, é possível ver a imaginação em sua função reprodutiva seja na Dedução transcendental da edição de 1781, seja em sua relação com o entendimento, na reedição da dedução de 1787. Como mencionado, na Dedução A Kant nos fala de uma síntese tripla (CRP, A 97), sendo cada uma delas um produto da síntese em geral da imaginação tratada no § 10, gerando uma representação própria conforme aja na sensibilidade, imaginação ou entendimento.

Nesse contexto, quando a síntese age na sensibilidade, ao que Kant denomina de síntese da apreensão, seu produto é a intuição. Ao reproduzi-la numa imagem³⁷, ela faz com que o que fora apreendido permaneça, mesmo na ausência daquilo que fora intuído. Por fim, a síntese ao atuar no entendimento, cria o conceito. Entendemos que essa interpretação, que é adotado por Beatrice Longuenesse (2019, p. 74), de compreender essas sínteses tão somente como produtos de uma síntese única e não como três sínteses, traz mais coesão entre o referido § 10 e a Dedução transcendental A.

Ao reformular a Dedução transcendental na segunda edição de 1787, retirando a dedução subjetiva e começando já a tratar sobre o tema do juízo, Kant parte de como as representações empíricas (a apreensão, reprodução e reconhecimento) alcançam validade objetiva no julgamento. Essa exposição da síntese tripla era tão somente propedêutica, introdutória, e ao eliminar o modelo matemático utilizado na dedução subjetiva, Kant estaria apenas afirmando que a filosofia poderia prescindir dele, não havendo, de fato, uma oposição fundamental entre a edição de 1781 e a de 1787 (LONGUENESSE, 2000, p. 60).

Heidegger, entretanto, entende que houve retrocesso em relação à edição de 1787, preferindo a edição de 1781. No § 31 da obra KPM Heidegger sustenta que a imaginação

³⁷ Como Longuenesse chama a atenção (nota 2, 2019, p. 101), a palavra utilizada por Kant é *Einbildung*, que é comumente traduzida por imaginação, mas que significa a representação gerada pela imaginação. Aquela tradução, entretanto, pode gerar mal-entendidos, considerando que, conforme dito acima, Kant utiliza a palavra *Einbildungskraft* quando trata da imaginação enquanto faculdade. No § 557 da *Metafísica*, Baumgarten conceitua assim: “a representação de um estado passado do mundo e, portanto, do meu estado passado, é PHANTASMA (imaginação, visão, visagem)”. Kant escreve “*eine Einbildung*” à margem do termo *Phantasma* (Cf. <https://www.korpora.org/Kant/agb-metaphysica/II3Ba.html#557> Acesso em 27 de junho de 2024). Também Tetens equipara o termo *Phantasmata* com *Einbildungen* (Cf.: *Versuche*, tomo I, 1777, p. 37). Essa palavra é traduzida para o inglês como imagem, conforme se pode ver na tradução da obra *Metafísica* consultada nessa dissertação.

transcendental é o fundamento da transcendência do conhecimento puro, mas fora preterida em favor do entendimento na segunda edição. Na edição de 1787, por exemplo, Kant elimina o trecho de A94³⁸ colocando em seu lugar uma análise crítica sobre o empirismo (CRP, B127)³⁹. Ainda, quando da reelaboração da Dedução transcendental, Kant também elimina o trecho de A115⁴⁰, o qual falava sobre as três fontes subjetivas do conhecimento. Apesar dessas alterações, não seria correto afirmar que Kant realiza uma total assimilação da imaginação pelo entendimento. Veja-se, por exemplo, que ele afirma na *Lógica Dohna-Wundlacken* (1792) que “quanto mais universal é o entendimento nas suas regras, mais perfeito ele é, mas se ele quiser considerar as coisas *in concreto* então ele não pode absolutamente prescindir da imaginação” (1992, p. 447).

Heidegger defende que os referidos trechos eliminados sustentariam explicitamente que a imaginação, para Kant, seria uma terceira faculdade fundamental do conhecimento⁴¹. O próprio Kant, em A124, também se referia à imaginação como uma faculdade fundamental da alma humana. Faculdade, para Heidegger, deve ser compreendida não como uma força presente na alma, mas algo que possibilita a estrutura essencial da transcendência (KPM, p. 144). E nesse sentido, a imaginação seria uma faculdade fundamental (*Grundvermögen*) que possibilita a unidade originária da intuição pura e o pensar puro.

Ao interpretar a imaginação como essa faculdade fundamental da unidade originária das fontes do conhecimento, Heidegger objetiva colmatar um possível conflito entre os trechos, todos constantes da primeira edição da CRP, nos quais Kant fala em uma tríade das faculdades subjetivas (A94 e A115), mas uma dupla fonte do conhecimento (A50). Em sua interpretação, a imaginação não apenas une as fontes, mas é originariamente unificadora e, por isso, seria a raiz dos dois ramos (KPM, p. 146)⁴².

³⁸ O trecho de A94 suprimido da segunda edição dizia que: “Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma), que encerram as condições de possibilidade de toda a experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito; são os *sentidos*, a *imaginação* e a *apercepção*.”

³⁹ Hermann Cohen, por sua vez, entende que Kant apenas retirou da segunda edição o excessivo psicologismo existente na primeira (1871, p. 138). Veja-se que o próprio Kant, ao tratar das tábuas dos juízos e das categorias nos *Prolegômenos*, escrito em 1783, após a primeira edição da CRP, parece já anunciar a retificação vindoura ao afirmar que “é preciso primeiramente lembrar aos leitores que não se trata aqui da origem da experiência, mas do que nela reside” (1988, p. 77).

⁴⁰ O trecho, suprimido na segunda edição, dizia que: Há três fontes subjetivas de conhecimento, sobre as quais repousa a possibilidade de uma experiência em geral e o conhecimento dos objetos dessa experiência: os *sentidos*, a *imaginação* e a *apercepção*; cada uma delas pode ser considerada empírica na sua aplicação aos fenômenos dados, mas todas são também elementos ou fundamentos *a priori*, que tornam possível este mesmo uso empírico”.

⁴¹ Apesar dessas ponderações, observe-se que Kant, em A50/B74, diz textualmente que o nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais: a sensibilidade e o entendimento.

⁴² De fato, Kant, conforme mencionado, não prima pela clareza e objetividade no uso dos conceitos. Veja-se que em A 94 ele usa os termos *Quelle* (fonte) e *Vermögen* (faculdade) para designar a *Einbildungskraft* (imaginação).

Esse recuo, aos olhos de Heidegger, obstou a Kant perceber que o tempo e o eu penso são a mesma coisa (KPM, p. 194). Como Kant diz em A77/B102, o tempo e o espaço afetam o conceito das representações de objetos e o tempo não é algo existente que esteja ante os olhos (*eines vorhandenen Seienden*) nem algo fora de nós, uma vez que é a condição imediata dos nossos fenômenos internos (CRP, B51), ele forma a estrutura essencial da subjetividade (HEIDEGGER, KPM, p. 192).

Conforme visto, a imaginação (*Einbildungskraft*) é um conceito central na filosofia de Kant, traduzido como "poder de estruturação imaginativa". Segundo Beatrice Longuenesse, a aparente contradição entre a "síntese da imaginação" mencionada no § 10 da *Crítica da Razão Pura* e a "síntese tripla" na Dedução Transcendental A pode ser resolvida sem apontar-se contradição no texto kantiano. Para ela, a síntese única representa a faculdade da imaginação, enquanto a síntese tripla (apreensão, reprodução e reconhecimento) seria o produto, ou ato, dessa faculdade. A imaginação, nesse sentido, não seria um mero intermediário entre a sensibilidade e o entendimento, mas uma faculdade ativa responsável por unificar o diverso da intuição pura, como o espaço e o tempo, e produzir tanto a intuição pura quanto o conceito empírico, que, juntos, contribuem para o conhecimento.

Buscaremos mostrar a seguir que Martin Heidegger e Beatrice Longuenesse divergem sobre o papel da imaginação. Heidegger considera a imaginação transcendental como a terceira e fundamental faculdade, a raiz comum que unifica a sensibilidade e o entendimento. Ele argumenta que o tempo é o horizonte indispensável para todo conhecimento e está intrinsecamente ligado à imaginação. Para Heidegger, a reformulação da Dedução na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, com a remoção de trechos que davam centralidade à imaginação, representa um retrocesso. Longuenesse, no entanto, discorda dessa visão, defendendo que a segunda edição não diminui a importância da imaginação, mas a esclarece, mostrando a coesão entre a síntese figurativa (imaginação) e a síntese intelectual (entendimento), o que reforça o papel do entendimento na produção do conhecimento.

2.4 Interpretação heideggeriana da apercepção, objetividade e temporalidade na CRP

Na primeira edição da CRP Kant parece sustentar uma equivalência da síntese com a síntese imaginativa ao atribuir à imaginação o poder da síntese em geral (A78). Em A94 e em A115 ele afirma que há três fontes primitivas que encerram as condições de possibilidade de toda experiência. Todavia, diferentemente do que Heidegger quer nos fazer crer, Kant não as

enumera como “sentidos, imaginação e *entendimento*”, mas nos dois trechos ele as aponta como “sentidos, imaginação e *apercepção*”. Como Weatherston nos chama a atenção, na primeira edição Kant estabelece uma distinção entre *apercepção* e *entendimento* (2002, p. 89), o que enfraqueceria a argumentação heideggeriana.

De fato, em A119 Kant diz que a *apercepção* é o *entendimento*. Entretanto, logo em seguida, em A124 a *apercepção* deve atuar junto à imaginação para que os conceitos possam ser efetuados. Heidegger entende que, para Kant, há uma conexão entre a *apercepção* transcendental e a essência da objetividade (PIK, p. 249), uma vez que a representação da unidade que nos proporciona experimentar objetos é a *apercepção* transcendental (CRP, A107). Assim, nossas intuições empíricas, para serem unificadas em representações sensíveis, devem ser sintetizadas de acordo com a unidade da *apercepção* (WEATHERSTON, 2002, p. 60).

Realmente, Kant na primeira edição, ao falar sobre a síntese da *reconhecimento* no conceito, esclarece sua concepção de objeto quando começa a desenvolver o conceito de *apercepção*, conforme se vê a partir de A104. Na reedição da *Dedução transcendental*, Kant apresenta a unidade da *apercepção* transcendental como princípio supremo da possibilidade do *entendimento* (B136). Para Heidegger, Kant, ao tratar sobre a *apercepção* e a essência do “objeto em geral” quando elabora sobre a síntese da *reconhecimento*, enfatiza o papel proeminente dessa terceira síntese sobre as outras duas (1997, p. 249).

Toda nossa experiência dos entes depende do conceito de objeto e o conhecimento ontológico, que tem como objetivo possibilitar a experiência, tem consequentemente como objetivo a objetividade em geral (WEATHERSTON, 2002, p. 139). E, para Kant, “não pode haver em nós conhecimento, nenhuma ligação e unidade desses conhecimentos entre si, sem aquela unidade de consciência” a qual pode ser designada como *apercepção* transcendental (CRP, A107). Conforme Kant afirma páginas antes, cabe à *apercepção* a função de proporcionar a unidade objetiva da síntese do múltiplo realizada pela imaginação (CRP, A94). Nesse sentido, a possibilidade da experiência depende da unidade *a priori* da consciência, que é a *apercepção* transcendental.

O conceito de objeto fornece uma regulamentação prévia do conhecimento empírico de acordo com regras *a priori*, de modo que com esse conceito o sujeito dá a si uma resistência (WEATHERSTON, 2002, p. 139). Para Heidegger, essas regras da síntese *a priori* guiam todo conhecimento com a unidade de uma determinação (*Bestimmtheit*) prévia de modo que essa unidade previne qualquer arbitrariedade. Ao apresentar o conceito de objetividade [*Gegenständlichkeit*], “Kant apela para o que está contrário [*dawider*], o que mostra um peculiar

caráter de resistência [*Widerstandscharakter*]” (HEIDEGGER, PIK, p. 250), a qual está no sujeito, ou seja, que o sujeito dá a si mesmo. Assim, um ser finito só consegue se comportar em relação ao ente que ele mesmo não é se esse ente puder lhe vir ao encontro a partir de si mesmo (HEIDEGGER, KPM, p. 85). E para isso o ente precisa já ser conhecido previamente em sua constituição ontológica entendida como a condição de possibilidade para que lhe algo possa ser contraposto.

É necessário que ao ente seja dada previamente e a todo o momento a possibilidade de se contrapor e esse “deixar contrapor-se de” [*das Gegenstehenlassen von*] é atribuído ao entendimento na medida em que “ele representa a si mesmo uma vinculação que regula de antemão toda a junção possível” (HEIDEGGER, KPM, p. 89). Nas palavras de Kant, o entendimento pode ser caracterizado como a faculdade das regras (CRP, A126). Entretanto, isso não retira do entendimento sua posição auxiliar uma vez que ele é servo da intuição pura (HEIDEGGER, 2019, p. 90).

Assim, o conceito de um objeto une a experiência a regras ao unificar a sensação de acordo com elas e, por isso, a sensação do ente é determinada como um objeto (WEATHERSTON, 1992, p. 185). Ao ser ligado de acordo com regras, o conceito de objeto não se determina “ao acaso ou arbitrariamente” (CRP, A104) e, por isso, resiste a qualquer arbitrariedade e regula antecipadamente o conhecimento empírico (HEIDEGGER, PIK, p. 250). Essa resistência⁴³ (*Widerstand*) se encontra no sujeito e, para Heidegger, o conceito de objeto é uma resistência *a priori*, constituindo-se em uma expressão da própria espontaneidade do sujeito, ou seja, sua liberdade (*Idem, Ibidem*).

Heidegger precisa que essa resistência resida no sujeito e esteja enraizada precisamente em seu próprio âmago, “em sua espontaneidade – uma ligação que é essencialmente liberdade. Esta liberdade em si é o pressuposto da possibilidade de toda necessidade *a priori* de unificações de sínteses puras do tempo” (PIK, p. 250-51). O sujeito, assim, projeta livremente uma resistência *a priori* para si mesmo por meio da qual as sensações de um ente são unidas em uma experiência de um objeto (WEATHERSTON, 1992, p. 185).

⁴³ Quando Heidegger fala em resistência ele elabora um jogo de palavras não traduzível para as línguas latinas ao utilizar os termos *dawider*, *Widerstandscharakter*, *Widerstand*, *Widerständigkeit* e *Gegenstand*. As quatro primeiras palavras usam o termo *wider* que significa “contra” ou “em oposição a”, enquanto que o sufixo *gegen* também significa oposição. Nesse sentido, Casanova explica que Heidegger usa o termo *Widerstand* “no sentido de algo contrário que se nos depara pela frente como contraposto, expresso na palavra alemã *Gegenstand*” (Cf.: Kant e o problema da metafísica, São Paulo: Viaverita, 2019, nota 159, p. 88). Assim, ele traduz *Widerständigkeit* por *contrariedade e dawider* por *ai-contra*. Por sua vez, a tradução em inglês de Richard Taft traduz *dawider* como *o que se opõe* e *Widerständigkeit* e *Widerstand* como *resistência*.

Porque o sujeito, ou o “eu penso”, impõe-se livremente – espontaneamente – as regras necessárias para que a experiência possa ser possível, Heidegger considera que a apercepção transcendental é uma categoria primordial que prescinde ser acrescentada à tábua das categorias por ser já pressuposta (PIK, p. 255). O “eu penso” kantiano expressa possibilidade ou capacidade daquele que pensa e, conforme Heidegger compreende, a apercepção não é a percepção do eu enquanto um objeto existente, mas “significa compreender-se (*Sich-Erfassen*) em relação às capacidades; tomar-se no sentido de ‘eu sou capaz’ (*Ich-vermag*) e ‘eu posso’” (PIK, p. 254). E nesse sentido, o pensamento, na apercepção, está consciente da sua própria capacidade e, assim, é consciente de si enquanto capacidade (WEATHERSTON, 1992, p. 186).

Considerando que a apercepção é a categoria primordial, ela também é a base fundamental da objetividade, de modo que “as categorias não podem se mover sem o ‘veículo’ da apercepção transcendental” (HEIDEGGER, PIK, p. 255). Para Heidegger, como as categorias fornecem as regras unitárias básicas para a experiência, a sujeição a uma dessas regras não pertence apenas à reconhecimento, mas à síntese como um todo (WEATHERSTON, 2002, p. 141). Conforme mencionado, Kant enfatiza a síntese da reconhecimento sobre as demais. Heidegger, por sua vez, nega que haja uma identidade dessa síntese com a apercepção, apesar da existência de uma relação entre elas.

Para Heidegger, a estreita relação da síntese da reconhecimento com a apercepção se dá porque aquela expressa imediatamente a autopoisição do eu (HEIDEGGER, PIK, p. 258) e, por isso, ela dá expressão para o ato essencial do pensamento, o eu penso (WEATHERSTON, 2002, p. 142). Apesar disso, Heidegger entende que os fenômenos mais cruciais da transcendência permanecem obscuros para Kant, bem como a relação básica do tempo e o “eu penso”, compreendido este como *res cogitans* na forma inaugurada por Descartes (2005b, p. 113).

Conforme Weatherston ressalta, de fato, Heidegger não é claro ao estabelecer uma separação entre a síntese da reconhecimento e a apercepção, nem mesmo tendo delimitado de forma objetiva as funções de cada uma. Em que pese isso, essa separação e posterior reconexão tem um motivo bastante evidente dentro da finalidade traçada por Heidegger: ele quer provar que a apercepção é temporal, abrangendo o tempo por inteiro e não se orientando de uma forma temporalmente específica (WEATHERSTON, 2002, p. 143). Ou seja, o tempo é a origem da apercepção. Isso porque para Heidegger a síntese da reconhecimento é orientada para o futuro, mas a apercepção é a unidade da subjetividade.

Heidegger, assim, tenta comprovar que, ao se considerar que o tempo é autoafecção pura, isso necessariamente inclui uma relação *a priori* do sujeito com o tempo. Para ele, a

resistência (*Widerstand*) é o tempo puro e deve vir do eu enquanto capacidade. E como liberdade autopossuída (*sich selbst besitzende Freiheit*), o eu deve ser *a priori* carregado de tempo (*Das Selbst muss als a priori trüchtig gehen mit der Zeit*). Somente assim o eu pode oferecer o tempo “em todo momento” (*jederzeit*) fora de si e para si (HEIDEGGER, PIK, p. 267). E a atividade articulada fundamental da apercepção transcendental, para Heidegger, é a origem do tempo puro enquanto sequência pura das relações dos agoras, por meio da articulação da tripla síntese.

Como o eu se relaciona com o tempo num sentido inteiramente original, o sujeito é ele mesmo temporalidade e somente enquanto temporalidade extática (*ekstatische Zeitlichkeit*) é que ele pode liberar o tempo como pura sequência de agoras (HEIDEGGER, PIK, p. 267). A tripla síntese são três formas de articulações originalmente unificadas da atividade primordial do eu enquanto “eu penso”. Nesse sentido, o sujeito, ao se projetar, emerge essencialmente fora de si por meio de um horizonte de objetividade, sendo, por isso, extático (WEATHERSTON, 1992, p. 186). Conforme Heidegger, “nós chamamos essa emergência do sujeito à medida que se projeta como ‘o êxtase do sujeito’ (PIK, p. 264).

Para Heidegger, cada uma das três dimensões do tempo é distinguível da outra, situando-se cada uma delas fora das demais. Ressalte-se que o próprio conceito de *ekstase* significa “fora de si” ou “estar-fora”. Assim, “pelo caráter ekstático do tempo, Heidegger também quer descrever como qualquer instante consiste em um ponto de cruzamento do passado e do futuro. O presente suporta em si o passado e o futuro. Passado e futuro o compõem” (DOSTAL, 2024, p. 182).

Em A118 Kant, de forma titubeante, afirma que a unidade sintética da apercepção pressupõe (*voraussetzt*) ou inclui (*einschließt*) uma síntese. Apesar dessa falta de convicção kantiana, Heidegger, visando ratificar sua peculiar interpretação, enfatiza a primeira opção usando como reforço o que Kant aduz mais à frente, no mesmo parágrafo, quando assevera que “o princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação é, pois, *anteriormente* à apercepção [*vor der Apperzeption*], o fundamento da possibilidade de todo o conhecimento” (grifo nosso). Nesse diapasão, ao se interpretar que a apercepção pressupõe a síntese pura, deve-se concluir que esta precede àquela.

A palavra alemã utilizada por Kant para designar *anteriormente* (*vor*) possui uma ambiguidade, notada por Heidegger (Cf. HEIDEGGER, KPM, p. 94; HEIDEGGER, PIK, p. 278). Ela tanto pode ter um sentido temporal, traduzida como *antes*, como ter um sentido espacial, no sentido de *diante/ante*. Heidegger advoga que o sentido utilizado por Kant no

trecho referido é o primeiro, pelo que “Kant quer dizer que a síntese imaginativa pura relacionada ao tempo é colocada antes da apercepção transcendental como uma síntese mais original” (PIK, p. 279).

Longuenesse sustenta que a Dedução B, de 1787, retoma a explicação da Dedução A, de 1781, no ponto em que havia sido abandonada, ou seja, ao anunciar, no parágrafo 19, que a forma da unidade objetiva da apercepção é a forma lógica do juízo (2019, p. 105). Para ela, há uma complementariedade entre as duas edições e, nesse sentido, a versão de 1787 prolonga o que se considera o ponto fulcral da edição de 1781, a saber, a relação de toda representação com a unidade transcendental da apercepção (2019, p. 106).

Na edição de 1781, a unidade da síntese do diverso, que era atribuição da imaginação, era feita pela apercepção transcendental, a qual “relativamente à síntese da imaginação é o entendimento” (CRP, A119). Assim, a imaginação seria a mediação entre o dado sensível e as categorias como formas da unidade da apercepção. As categorias, em sua função básica, apresentam-se como conceitos puros pelos quais a unidade da apercepção está projetada em todas as nossas representações (WEATHERSTON, 2002, p. 143). Entretanto, na versão de 1787 o entendimento passa a ocupar o *status* de destaque⁴⁴, tendo Kant afirmado que a síntese em geral é um ato do entendimento (CRP, B130).

Na interpretação de Longuenesse, a síntese caracterizada como ato do entendimento unifica os três produtos da síntese da imaginação conforme enunciada na primeira versão da Dedução, de 1781, na consciência da unidade do ato. Assim, se a Dedução A mostrava que os três momentos da tripla síntese devem levar à formação de conceitos, todos esses momentos dependem da imaginação transcendental inscritas sob a unidade da apercepção (2019, p. 109). Por isso, “a síntese que o parágrafo 15 da Dedução de 1787 afirma ser um ‘ato do entendimento’, ela é a mesma resultante da ‘síntese da reconhecimento no conceito’ e que já sabíamos assegurada pela imaginação *sob a unidade da apercepção*” (2019, p. 109, grifo no original).

Como se vê, ao contrário de Heidegger que entende ter havido uma mudança intransponível entre as duas edições, orientando sua interpretação com base na edição de 1781, a filósofa francesa Longuenesse busca uma composição entre ambas, entendendo que a edição de 1787 apenas faz reparos à primeira versão, mas assegura os resultados já estabelecidos lá,

⁴⁴ Esse inchaço da faculdade do entendimento, conforme observado por Schopenhauer (1788-1860), transformou-a em “uma maquinaria tão estranha, complicada, com tantas engrenagens, como o são as doze categorias, a síntese transcendental da imaginação, do sentido interno, da unidade transcendental da apercepção, fora o esquematismo dos puros conceitos do entendimento” (Crítica da faculdade kantiana. In.: *O mundo como vontade e representação*. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 554).

ou seja, a Dedução de 1787 se apoia na Dedução A para complementar seus argumentos. Apesar dessa possibilidade interpretativa, de complementariedade, não se deve perder de vista que a interpretação heideggeriana da apercepção transcendental se situa em um contexto maior de sua própria filosofia, não podendo ser vista tão somente como uma acentuação desmedida.

Isso porque, na esteira de Weatherston, a compreensão de Heidegger da apercepção transcendental é crucial para a sua concepção de como fazer filosofia, uma vez que o rigor do pensamento dele “envolve, portanto, descobrir e preservar as possibilidades livres de nossa existência, ao mesmo tempo em que se apropria genuinamente de suas determinações finitas” (1992, p. 190). Aliás, uma das grandes dificuldades com que Heidegger se depara é justamente em conciliar na CRP a relação entre a intuição, estruturada pelo tempo, e a apercepção, tomada por Kant como não temporal.

William Blattner entende que a concepção kantiana da objetividade é o correlato, em Heidegger, da ontologia (2024, p. 221), de modo que a estabelecer que a origem das categorias é o próprio tempo (HEIDEGGER, PIK, p. 247), a origem da ontologia também o seria. Como Blattner aduz, para que Heidegger possa estabelecer que o tempo é a origem ou fonte da ontologia, seria preciso dizer que a unidade da temporalidade é suficiente para gerar a compreensão do ser por si só. Entretanto, “a forma pura do tempo não é rica o suficiente, ao que parece, para gerar nada! Afinal, a forma pura do tempo é o fluxo original do tempo mantido unido como passado-presente-futuro” (BLATTNER, 2024, p. 223).

Para Blattner, o fluxo puro do tempo é neutro em conteúdo, de modo que as ontologias regionais, as quais são específicas das ciências, não podem ser extraídas de algo tão abstrato quanto esse fluxo (2024, p. 224). Heidegger pretende se apropriar da filosofia kantiana para estabelecer um fundamento para a metafísica, mas “em vista dessas aspirações ambiciosas, a apropriação de Kant por Heidegger não é inteiramente bem-sucedida” uma vez que “ao longo de seu encontro com Kant, Heidegger não desenvolve nenhum argumento para justificar essa postura agressivamente antiempírica em relação à ciência” (BLATTNER, 2024, p. 227).

Apesar da crítica de Blattner, entendemos que o pensamento heideggeriano deve ser compreendido como inserido em um todo, sendo necessário percorrer o seu fio condutor a fim de se apreender sua coerência interna. Nesse sentido, o conceito de forma pura do tempo não pode ser tomado como malgrado ou mesmo infrutífero, mas como um ponto de partida. Deve ser ressaltado, ainda, que a análise de Blattner centra-se nos escritos de Heidegger até *Ser e*

tempo, sendo que o próprio Heidegger entendeu sua filosofia até ali como incompleta⁴⁵. Ainda, a censura acima parece focar-se tão somente no ponto de chegada, desconsiderando o pujante caminho interpretativo percorrido por Heidegger e as considerações legítimas apresentadas por este filósofo sobre as questões discutidas por Kant na CRP.

Por fim, a adjetivação de antiempírica lançada por Blattner, parece-nos inapropriada, dentro do contexto da filosofia heideggeriana, por parecer estabelecer o método científico como modelo a ser perseguido. Conforme assentado por Heidegger (ST, § 3º), a ciência moderna, em razão do estabelecimento prévio de seu âmbito material, necessita de uma fundamentação que ela mesma não pode se oferecer por desbordar de seu domínio. Assentados esses contrapontos, veremos a seguir como a forma pura do tempo, interpretada por Heidegger a partir da síntese tripla da imaginação elaborada por Kant na CRP, revela-se como fluxo original do tempo unido como passado-presente-futuro.

⁴⁵ No texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (1953), publicado na GA 12, Heidegger confessa que “como a reflexão sobre a linguagem e o ser determinou meu caminho de pensamento desde o início, a discussão permanece, tanto quanto possível, em segundo plano. Talvez a falha fundamental do livro *Ser e tempo* seja o fato de eu ter me aventurado longe demais, cedo demais. [Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches »Sein und Zeit«, dass ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe]“ (In: *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, pp. 88/89).

Capítulo 3: A SÍNTESE TRIPLA DA IMAGINAÇÃO NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA CRP

Como visto, o leitor da CRP, ao primeiro golpe de vista, poderá interpretar que Kant procedeu a uma mudança radical de posição ao preferir a imaginação em favor do entendimento quando da publicação da segunda edição da referida obra⁴⁶. Nessa concepção, sustentada por Heidegger, a imaginação se despojaria de grande parte de suas atribuições, submetendo-se ao entendimento. Lado outro, também é legítima a interpretação que vê nas duas edições da CRP uma relação de complementaridade, na qual a imaginação, em que pese não absorvida pelo entendimento, subordina-se ao comando das capacidades intelectuais. Essa é a posição defendida por Béatrice Longuenesse.

Adotando a divisão proposta por Olavo Calábria Pimenta em sua tese de doutoramento⁴⁷, podemos chamar a primeira posição de interpretação *autônoma* da imaginação e a segunda de interpretação *heterônoma* (2011, p. 94). Considerando que o *Kantbuch* se centra na concepção kantiana da imaginação tal como exposta na primeira edição da CRP, devemos, então, analisar como Kant elabora e nos apresenta a tripla síntese e como Heidegger as interpreta. Tal leitura se justifica, também, porque, conforme visto acima, Kant afirma no § 10 da Analítica transcendental que a síntese em geral desdobra-se em três momentos.

Para Longuenesse, a Dedução de 1781 privilegiaria o modelo da síntese em detrimento do modelo lógico-discurso, enquanto que a de 1787 atribui papel fundamental à forma lógica do juízo (2019, p. 67). Conforme aponta Weatherston, ao tentar eliminar todos os elementos psicológicos da CRP, o problema da transcendência assumiu um aspecto lógico, o que reforçou a ideia de que os conceitos puros do entendimento seriam apenas noções reflexivas puras (2002, p. 106). Kemp Smith afirma, por sua vez, que embora Kant tenha explicitamente eliminado da pesquisa central da CRP todos as determinações psicológicas dos poderes da mente, nenhuma

⁴⁶ Desde a publicação da segunda edição da CRP Kant é alvo de acirradas críticas em razão das alterações realizadas. Jacobi, por exemplo, prefere a primeira edição (Cf.: O subjetivismo absoluto. Excertos. In.: *Recepção da Crítica da razão pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 101), mas critica Kant ao entender que ele poderia ter sido mais radical em sua tendência idealista-subjetivista, suprimindo o conceito de coisa-em-si. Por sua vez, Schopenhauer tece loas à edição de 1781 (Cf.: Crítica da faculdade kantiana. In.: *O mundo como vontade e representação*. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 546-547), argumentando que a filosofia transcendental estaria mais explicitamente afirmada.

⁴⁷ Na referida tese de doutorado Pimenta nos apresenta três posições interpretativas sobre o papel da imaginação na CRP, duas delas estão apresentadas acima. Uma delas, omitida no corpo desta dissertação por considerarmos (i) não relevante para o escopo desta pesquisa e (ii) não aderente ao texto kantiano e que poderíamos denominá-la de *assimilacionista*, é encabeçada pelo professor Mario Caimi, na qual defende um completo aniquilamento da autonomia da imaginação, negando-lhe identidade própria (PIMENTA, 2011, p. 101). Referido professor da Universidad de Buenos Aires sustenta que a imaginação teria sido inteiramente assimilada pelo entendimento, uma vez que Kant, por exemplo, na passagem em A78 escreve *a latere* que a imaginação é função do entendimento. Entretanto, essa anotação não foi incluída no texto da segunda edição por Kant.

interpretação que ignore ou subestime esses aspectos psicológicos pode ser considerada como adequada (2003, p. 51).

Heidegger, a partir da interpretação fenomenológica da CRP, chega à conclusão de que a imaginação transcendental é o núcleo do conhecimento ontológico afirmando que esta forma, “enquanto síntese pura originária, a unidade essencial da intuição pura (tempo) e pensar puro (apercepção)” (KPM, p. 138). Sendo o centro constituinte, não pode ser compreendida como uma união posterior, mas originária, ou seja, possuindo uma relação estrutural com ambos os elementos do conhecimento puro. Para os neokantianos⁴⁸, como por exemplo Paul Natorp⁴⁹, Kant se equivoca ao entender que algo possa ser dado pela intuição ao pensamento sem que seja um produto dele, sendo assim um erro colocar a Estética antes da Lógica.

Para Heidegger, em sendo a intuição receptividade e o entendimento espontaneidade, a imaginação deve possuir ambos os aspectos, sendo, portanto, receptiva e espontânea. Heidegger interpreta, assim, que a imaginação seria “a raiz de ambos os ramos” (KPM, p. 147). Ele lembra que Kant define a imaginação como “uma faculdade da intuição, até mesmo sem a presença de seu objeto” (CRP, B 151). Desse modo, a imaginação não precisaria que o ente intuído esteja presente ele mesmo, ela “pode” intuir, receber um aspecto, sem necessidade de que o intuído em questão se mostre como ente e sem que proporcione desde si mesmo o aspecto.

Heidegger entende que a imaginação é livre na recepção de aspectos, sendo capaz de proporcioná-los a si mesma, podendo chamar-se de uma faculdade formadora. Como não está destinada à presença do intuível, ela cria e forma a imagem. Assim, a imaginação possuiria um carácter passivo (receptivo) e também criador (espontâneo). Se a receptividade equivale à

⁴⁸ Instado por Cassirer – o qual entende que o neokantismo tinha se tornado bode expiatório da filosofia de então -, no Debate de Davos, a identificar quem Heidegger entende por neokantianos, ele cita “Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl” (HEIDEGGER, KPM, p. 273). Esses filósofos representam uma ampla gama de pensamento neokantiano de modo a não representarem um pensamento único. Veja-se, por exemplo, que Hermann Cohen encabeça a escola de Marburgo, enquanto que Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert representam a escola do sudoeste da Alemanha. Além disso, deve ser ressaltado que, à época, os neokantianos tinham se tornado alvo de antissemitismo na Alemanha. John Michael Krois cita, por exemplo, o caso Bruno Bauch, de 1916, na época um editor da revista *Kant-Studien*, no qual escrevera em determinado jornal que como Cohen era judeu, ele não era realmente um alemão e, por isso, não era capaz de entender Kant (Cf.: KROIS, John Michael. Why Did Cassirer and Heidegger Not Debate in Davos?, In.: HAMLIN, Cyrus (Ed.). *Symbolic Forms and Cultural Studies*, London: Yale University Press, pp. 246–247). Por outro lado, Michael Friedman entende que diferenças políticas não interferiram na admiração mútua entre Heidegger e Cassirer antes de 1933 (Cf.: FRIEDMAN, Michael. *A parting of the ways*, Illinois: Open Court, 2000, p. 7). Do mesmo modo, Morgana Lambeth também concorda que Heidegger nutria grande admiração e respeito aos filósofos neokantianos (2023, p. 44). De fato, o próprio Heidegger caracteriza a interpretação de Cohen e Natorp como “a mais penetrante e significante interpretação científica de Kant no século dezenove” (PIK, p. 53).

⁴⁹ Natorp se questiona de como um sujeito e objeto podem existir antes da cognição. Ele sustenta que todas as relações a objetos surgem apenas na cognição, de modo que “não se deve mais falar de ‘diversidade’ (*Mannigfaltigen*) dadas que o entendimento, ligado assim às formas dadas de intuição, deve simplesmente alinhar, ligar e - retrospectivamente - reconhecer” (Cf.: Kant and the Marburg School. In.: LUFT, Sebastian (Ed.). *The Neo-kantian reader*. Londo: Routledge, 2015, p. 184).

sensibilidade e o entendimento à espontaneidade, a imaginação se encontraria entre ambos de um modo autêntico (KPM, p. 139). Como dito alhures, Heidegger sustenta, baseado na citação de Kant em A 118, que a imaginação possui prioridade sobre a apercepção, sendo aquela a força unificante que faz surgir esta última (PIK, p. 278).

Entretanto, a referida interpretação heideggeriana não está de acordo com o que o próprio Kant aduz. Isso porque a leitura da citação de A 118 precisa ser feita em conjunto com a parte final de A 117. Nesta, Kant afirma que “a apercepção pura fornece um princípio da unidade sintética do diverso em toda a intuição possível” e que essa unidade sintética do diverso é que “pressupõe ou envolve uma síntese”. Nesse sentido, o que Kant está dizendo é que a unidade sintética do diverso, da qual a apercepção é o princípio da unidade, pressupõe ou inclui uma síntese (WEATHERSTON, 2002, p. 158), o que enfraqueceria o argumento heideggeriano de que a imaginação seria a propalada raiz comum.

Para Heidegger, a imaginação transcendental não é tão somente uma faculdade que se apresenta entre a intuição e o pensamento puro, mas sim uma “faculdade fundamental”, que possibilitaria a unidade originária de ambos. Não seria apenas um laço exterior unindo extremos, mas sim originariamente unitiva. Heidegger entende que por meio da Dedução transcendental se deve mostrar o papel da imaginação transcendental, vista esta como a unidade da síntese da intuição e pensamento puros.

No § 10 da CRP, no qual tratou sobre a Dedução metafísica, Kant tenta mostrar como as categorias se relacionam com a experiência, o que ele denomina de “Dedução transcendental” (CRP, B117). Para Weatherston, essa dedução metafísica falharia justamente em um aspecto crucial, a saber, sua função transcendental (2002, p. 101), sendo o principal campo de batalha sobre o grau de influência que a lógica tradicional exerceu sobre Kant.

A palavra *dedução* utilizada por Kant não assume lá o sentido lógico ou filosófico, mas é empregada como uma questão legal sobre o direito das categorias de serem aplicadas à experiência (WEATHERSTON, 2002, p. 102). Por isso, Kant se refere à Dedução transcendental como uma questão jurídica (*quid juris* - CRP, B117). Heidegger, por sua vez, entende que colocar o problema da Dedução transcendental nesses termos seria desastroso porque obscureceria o núcleo ontológico da visão original de Kant (PIK, p. 209). Apesar da crítica de Heidegger, o próprio Kant estaria consciente de que sua resposta para a Dedução implicaria a derrubada dessa *quaestio juris* na medida em que os conceitos puros, mesmo não sendo derivados da experiência, podem se aplicar a ela porque elas constituem a experiência (WEATHERSTON, 2002, p. 143).

Kant pretendia corrigir o erro da metafísica tradicional que estendia as categorias para além da sensibilidade sem antes estabelecer o direito delas em fazê-lo (WEATHERSTON, 2002, p. 102). Nesse sentido, no prefácio da primeira edição da CRP ele aduz seu objetivo de realizar uma crítica da faculdade da razão em geral e determinar tanto as fontes da metafísica em geral como da sua extensão e limites (CRP, A XII).

Uma das consequências de colocar a questão das categorias como uma *quaestio juris* seria a de fortalecer a separação kantiana entre pensamento e sensibilidade, vez que a Dedução transcendental (*quaestio juris*) explicaria o modo pelo qual as categorias se referem *a priori* aos objetos e a dedução empírica (*quaestio facti*) mostraria como se adquire um conceito mediante a experiência (CRP, B117). Heidegger entende que essa visão e a equiparação das categorias com meras noções esconderiam o *insight* kantiano de perceber que o entendimento está essencialmente relacionado ao tempo (PIK, p. 212).

Conforme dito, na CRP Kant nos apresenta o esquema como o vínculo entre o entendimento e a intuição sensível, respondendo a questão sobre como podemos aplicar as categorias à intuição *a priori* (espaço-tempo) para que elas possam gerar algum tipo de conhecimento *a priori*, ou seja, gerar a possibilidade da experiência. Kant esclarece na CRP que a tarefa principal do esquema transcendental, enquanto “representação mediadora” (B 177), é fornecer uma categoria com característica sensível, sendo “por um lado intelectual, por outro sensível” (*Ibidem*).

Desde a primeira publicação do capítulo sobre o esquematismo, Kant tem sido alvo de críticas a respeito da pretensa falta de clareza na apresentação e abordagem da questão. Um dos críticos mais acérrimos do esquematismo kantiano foi Schopenhauer, para quem o capítulo do esquematismo, caracterizado por ele como estranho, era “célebre por sua extrema obscuridade, porque ninguém até hoje compreendeu alguma coisa nele” (2005, p. 564). Em contraponto, Heidegger defende que o referido capítulo não é confuso, mas “conduz, com uma segurança inaudita, para o cerne de toda a problemática da *Crítica da Razão Pura*” (KPM, p. 125).

Conforme dito alhures, Heidegger, antes da década de 1930, na época dos cursos ministrados em Marburgo, rotula a doutrina do esquematismo como o “cerne [*das Kernstück*] de toda a extensa obra” (KPM, p. 103), sendo essas leituras mais próximas da composição da obra *Ser e tempo*. Ressalte-se, porém, que na época de Friburgo, após a década de 1930, Heidegger parece mudar o foco de sua atenção para a parte da “Analítica dos princípios”, a qual rotulou como “o centro de suporte interno de toda a obra [*die innere tragende Mitte des ganzen Werkes*] (GA 41, p. 130)”.

Apesar de apontar o esquematismo como o cerne da CRP, Heidegger trata do tema brevemente na obra PIK, uma vez que realizara extensiva análise sobre o mesmo tema no curso *Lógica* (GA 21), ministrado no semestre de inverno de 1925-1926, de modo que entendemos que podem ser considerados como cursos complementares. O conteúdo desses cursos, junto com o KPM, corresponderia à anunciada, mas não publicada, primeira divisão da segunda parte de *Ser e tempo*, a qual Heidegger intitulou de “A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporalidade [*Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität*]”.

Heidegger entende que tanto a parte da Dedução metafísica quanto a parte do Esquematismo perquirem sobre a origem das categorias, fornecendo ambas respostas diferentes sobre a questão. Na Dedução, Kant indica que as categorias são geradas pela aplicação das formas lógicas do juízo ao mundo espaço-temporal. Em B 143, Kant afirma que “as categorias não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas”. Por outro lado, no Esquematismo Kant sugere que as categorias seriam geradas por meio da atividade da imaginação ao unificar e articular o tempo.

Na visão de Heidegger, a segunda linha de argumento oferece evidências fenomenológicas mais convincentes do que a primeira. Enquanto esta confere prioridade ao entendimento na geração das categorias, aquela ressalta o papel fundamental da imaginação. Heidegger sustenta que a interpretação tomada por ele, relativa à primazia da imaginação, “que parece violenta, só pode ser justificada em vista da doutrina do Esquematismo” (PIK, p. 247). Em que pese considerar que Kant tratou o esquematismo “de uma forma desajeitada e grosseira [*tastend und roh*]” (*Idem, Ibidem*), Heidegger aduz que Kant buscou, no referido capítulo, o cerne da dedução transcendental no tempo.

Ressalte-se que, apesar de Heidegger desenvolver sua interpretação no argumento de que as categorias estão essencialmente relacionadas ao tempo, Kant indica que elas são derivadas de uma maneira puramente lógica. De fato, em A 66, Kant apresenta sua pretensão de “examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, procurando-os somente no entendimento, como seu lugar de origem [*Geburtsort*]”. Em que pese essa enunciação, Heidegger entende que Kant sutilmente mina esse argumento ao retomar a origem das categorias no capítulo do Esquematismo.

Concordamos com Heidegger quando vislumbra, precipuamente na primeira edição da CRP, um conflito pela primazia entre a faculdade do entendimento e a imaginação, tendo Kant

concedido ganho de causa àquela quando da segunda edição da referida obra. A linha argumentativa trilhada por Heidegger tem a vantagem de evitar uma das críticas comuns lançadas contra Kant em relação à alegada falta de rigor e precisão na apresentação de suas doze categorias. Schopenhauer, por exemplo, mesmo ratificando sua veneração por Kant (2005, p. 523), apontava a “ausência de fundamento da hipótese de doze funções especiais do entendimento” (2005, p. 557).

Além disso, podemos apontar outra vantagem na interpretação heideggeriana ao não repetir o que chamaremos de problema da derivação o qual diz respeito a tentativa kantiana de estabelecer que as categorias têm uma origem puramente lógica. Esse problema reside na forma tanto quanto açodada e insuficientemente fundamentada como Kant apresenta as tábuas do juízo, de modo que ele “simplesmente nos confronta com a completa tábua das formas do juízo” (HEIDEGGER, PIK, p. 175). Além disso, essa maneira de apresentar a questão e derivar as tábuas das categorias a partir das tábuas das formas do juízo, adotando nomenclaturas e divisões da tradição dos antigos lógicos, não é fenomenologicamente evidente.

Conforme dito, endossamos a visão de Heidegger segundo a qual na primeira edição da CRP Kant parece incerto quanto aos reais limites da atuação do entendimento e da imaginação, de modo que há uma sugestão de outra fonte das categorias que não o entendimento. Assim, ao invés de serem obtidos de forma logicamente pura, ou seja, após se fazer “abstração de todo o conteúdo de um juízo em geral” (CRP, B 95), as categorias poderiam ser obtidas transcendentalmente apoiando-se no juízo como uma função de unificação relacionada ao objeto (HEIDEGGER, PIK, p. 177).

Para Heidegger, ao conceber o *a priori* como algo que existe no sujeito, afastamo-nos de um problema ontológico original e separamos as categorias da sua relação essencial com a intuição, concebendo-as tão somente como noções puras (PIK, p. 212). Entretanto, contrariamente ao que Heidegger entende, ao propor a chamada “revolução copernicana”, Kant estaria, sim, propondo a superação da concepção metafísica tradicional e estava consciente disso. Para Weatherston, Kant trata da questão quando aborda a realidade objetiva⁵⁰ (*objektive Realität*), ou seja, ao questionar sobre a relação das categorias com a *res* ou coisas (2002, p. 104).

Conforme Heidegger expõe, aqui se lida com o problema da possibilidade interior da síntese veritativa (PIK, p. 211), ou seja, apesar de as categorias não serem formadas pela

⁵⁰ Como Weatherston chama a atenção, realidade objetiva não significa existência ou atualidade, mas entender a relação das categorias com as coisas. Kant buscava responder a pergunta sobre os conceitos a priori, que não são formados da experiência, podem expressar alguma coisa sobre os objetos (1997, p. 104).

reflexão de objetos, elas já expressam algo verdadeiro sobre eles (WEATHERSTON, 2002, p. 105). Na visão de Heidegger, nessa questão jaz o coração do problema da Dedução transcendental (HEIDEGGER, PIK, p. 211). Ao conceber as categorias como coisas existentes em um sujeito existente, Heidegger entende que Kant falha em manter claro que o *Dasein* é essencialmente transcendente (PIK, p. 213). Para Heidegger, essa *quaestio juris* se origina da tendência de equiparar ser e existência e de ver o problema do conhecimento em termos de sujeito-objeto (WEATHERSTON, 2002, p. 105).

Entretanto, a referida crítica heideggeriana sobre a noção de sujeito em Kant não se revela de todo adequada. Isso porque Kant explicitamente nega que o sujeito designe uma substância existente. Embora ele compreenda que o eu é o sujeito primeiro do conhecimento, não há afirmação de que o sujeito seja uma existência substancial. Em A 243, quando fala sobre a representação lógica do sujeito, Kant é extremamente cauteloso ao afirmar que não se pode “utilizar ou dele extrair a mínima consequência, porque, por seu intermédio, não se determina qualquer objeto para uso desse conceito e, portanto, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa”. Ao assim proceder, Kant visava justamente evitar transformar o sujeito lógico na substância como entendida pelos antigos metafísicos.

Heidegger entende que a oposição realizada por Kant entre o transcendental e o psicológico não logra compreender corretamente a constituição transcendental do sujeito, ou seja, a estrutura essencial e ontológica do *Dasein*, uma vez que essa constituição não diz respeito a questões psicológicas ou lógicas (PIK, p. 224). Kant, de fato, na segunda edição, corrige alguns pontos da primeira que entendia ceder em demasia ao psicologismo. Uma delas era justamente quando fala sobre três fontes da mente (CRP, A 94), ao notar que a discussão sobre a imaginação era muito psicológica. Por isso, na segunda edição há a preferência pela primazia do entendimento e da lógica no pensamento.

A interpretação heideggeriana tem o grande mérito de tentar unificar a Estética e a Lógica ao argumentar que a imaginação é a fonte da cognição, restabelecendo o que Henry Allison denomina de tese da discursividade⁵¹, enquanto que os neokantianos, como visto,

⁵¹ De acordo com essa tese, ambas as faculdades da sensibilidade e do entendimento são exigidas para a cognição, de modo que para que se possa ter cognição de algo, não basta apenas uma das faculdades. Kant diz em A 51 que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”. Nesse sentido, a sensibilidade sozinha fornece apenas confusão perceptiva e o entendimento sozinho não logra referir-se ao mundo sensível. Em suma, sem a faculdade receptiva da sensibilidade, falta o conteúdo para o entendimento; sem a faculdade espontânea do entendimento, não há como dar sentido ao que intuimos (LAMBETH, 2023, p. 49). Para Lambeth, quando Heidegger, ao contrário dos neokantianos que sobrelevam a espontaneidade do pensamento, compreende que a fonte da cognição é receptiva e espontânea, ele restaura a balança e restabelece a tese da discursividade (Idem, *Ibidem*).

negam que possuímos uma faculdade da sensibilidade separada. Heidegger aponta que os neokantianos, notadamente Cohen e Natorp, perceberam muito bem que a CRP carecia de uma unidade abrangente, de modo que a unidade e o fundamento da Estética e Lógica transcendentais não teriam sido explicitamente trazidos à luz por Kant (PIK, p. 54). Nesse ponto, os neokantianos da escola de Marburgo e Heidegger convergem ao entender que Kant malogrou em explicar de forma adequada como as faculdades são unificadas e o que as permite sê-las (LAMBETH, 2023, p. 44).

Ao enfatizar a faculdade do entendimento, Heidegger compreende que a escola de Marburgo estava procurando pela solução na direção errada (PIK, p. 54). Apesar dessa afirmação, seria açodado e incorreto afirmar que, para Heidegger, a “direção correta” deveria ser procurada na faculdade da sensibilidade. Isso porque ele entende que Kant sugere na primeira edição da CRP a existência de três faculdades: a sensibilidade, entendimento e imaginação (HEIDEGGER, KPM, p. 139). Ainda, “em vez da faculdade receptiva da sensibilidade, Heidegger privilegia a imaginação receptiva e espontânea precisamente da mesma forma que os neokantianos privilegiam o entendimento espontâneo” (LAMBETH, 2023, p. 48).

A questão da possibilidade da unificação originária entre intuição e pensamento puros, encontra na imaginação transcendental seu núcleo unificador, a “raiz comum desconhecida” indicada por Kant, a qual é interpretada, por Heidegger, em sua natureza temporal. E essa natureza deriva-se do “solo” no qual essa “raiz” se assenta: o tempo originário. A imaginação, por meio da atividade desenvolvida pelas três sínteses analisadas a seguir, constitui o tempo sucessivo, horizonte no qual todos os entes podem ser apreendidos.

Apesar disso, conforme visto no capítulo 1, deve ser observado que houve, por parte de Heidegger, uma mudança quanto ao papel da imaginação transcendental e o tempo em relação à publicação da obra KPM e *Ser e tempo*. Apesar de ambas as obras terem sido elaboradas contemporaneamente, Heidegger põe a temporalidade como estrutura fundamental do *Dasein* nesta última obra, enquanto que em *Kant e o problema da metafísica* ele prioriza a imaginação transcendental. Veja-se que o § 35 de KPM parece destoar dos parágrafos anteriores quando Heidegger, após sustentar que a imaginação transcendental é a raiz comum, surpreende ao afirmar que essa raiz estaria implantada, enraizada, no tempo original (KPM, p. 198).

3.1. A síntese da apreensão na intuição

Kant nos apresenta esse primeiro modo da tripla síntese em A 99, relacionando-o fortemente ao conceito de tempo, afirmando que “[nossas representações] pertencem, contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos [...] ao tempo” (CRP, A 99). Vejamos como Kant conceitua o referido modo da tripla síntese:

Toda a intuição contém em si um diverso que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, como *encerrada* num momento, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta. Ora, para que deste diverso surja a unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiramente, percorrer esses elementos diversos e depois compreendê-los num todo. Operação a que chamo *síntese da apreensão*, porque está diretamente orientada para a intuição, que, sem dúvida, fornece um diverso. Mas este, como tal, e como contido numa *representação*, nunca pode ser produzido sem a intervenção de uma síntese (CRP, A99, grifos no original).

Essa síntese é exercida sobre as intuições dadas ou percepções, como Kant prefere dizer em A120, ambas significando o diverso. E por meio da apreensão das impressões-sensórias dadas nós adquirimos percepções-sensórias, uma vez que a sensibilidade passiva não pode produzir um diverso como tal sem o auxílio de uma síntese ativa (PATON, 1936, p. 359). Essa síntese envolve sensação e, por isso, pressupõe a presença atual do objeto, ofertando-nos mais que apenas sensações. Para exemplificar de maneira fenomenológica, quando vemos uma caixa vermelha, a síntese da apreensão não unifica apenas a cor, mas também nos dá a imagem da caixa. Nesse sentido, a síntese da apreensão completa imagens visuais e, por isso, seria o nome da síntese completa da imaginação, “por meio da qual nós tomamos a sensação dada e as combinamos em objetos no espaço e no tempo” (PATON, 1936, p. 362).

Para Heidegger, essa síntese tem a característica de “retratar-imagens” (*Ab-bilden*), uma vez que ela forma “algo como o agora e a sequência de agoras” (2019, p. 184). O diverso de toda intuição não pode ser apreendido sem a atuação da síntese, o que pressupõe a ocorrência da “distinção do tempo na apreensão sucessiva das sensações ou impressões” (LONGUENESSE, 2019, p. 75). O espírito, então, apreenderia o diverso como uma unidade absoluta e, se não fosse a atuação dessa síntese da apreensão, não conseguiria perceber a relação existente entre a série dessas unidades.

Nesse sentido, sem a síntese da apreensão, ter-se-ia apenas um incessante fluxo confuso e indiferente para o espírito. Deve ser notado que antes da ocorrência desse ato de apreensão não há que se falar em sucessão das impressões, a qual apenas ocorre no próprio ato

(LONGUENESSE, 2019, p. 76). Essa concepção kantiana se aproxima, em alguns aspectos, da filosofia desenvolvida por Johannes Tetens⁵² o qual afirmava que primeiramente “recebemos as representações originais das sensações (*Empfindungen*) em nós e as conservamos ao recriá-las. Mantemos essas revivências (*Nachempfindungen*) como desenhos ou esboços (*Zeichnungen*) internas dos objetos percebidos” (1777, p. 105).

Para Kant, primeiro o espírito é afetado por uma série de impressões indefinidas as quais são, posteriormente, percorridas (*durchlaufen*) e compreendidas (*zusammennehmen*) num todo. Assim, por trás da mera receptividade há a atuação do ato sintético do espírito, uma vez que o diverso⁵³ “como tal, e como contido numa representação, nunca pode ser produzido sem a intervenção de uma síntese” (CRP, A 99). Para que o diverso seja apreendido como tal, como diverso, é preciso que a imaginação atue por meio da síntese da apreensão porque é esta “que engendra, na forma do tempo, a distinção dos elementos componentes de nossa intuição empírica” (LONGUENESSE, 2019, p. 76).

A sensibilidade, atuando sozinha, é insuficiente para fazer do diverso uma representação una, sendo a síntese da apreensão a condição de possibilidade para a apreensão desse diverso. Para Longuenesse haveria dois diversos: um indiferenciado, indistinto, recebido pela sinopse dos sentidos, sendo uma simples multiplicidade de átomos sensoriais; e outro distinguido, apreendido como diverso e engendrado na forma do tempo (2019, p. 77). Para Kant, a sensibilidade seria afetada primeiramente pelos dados caóticos recebidos pela impressão e depois pelo ato sintético da imaginação.

Na intuição empírica se mostra sempre uma multiplicidade. Ao distinguirmos o tempo, podemos ligar os dados recebidos da intuição e distinguir os “agoras” possibilitando reunir as sensações. A intuição apreende simultaneamente a multiplicidade dada, de modo que as

⁵² Convém rememorar que o filósofo alemão Johannes Tetens (1736-1807), que exercera influência sobre Kant, já considerava que o tronco em comum do conhecimento seria a faculdade da representação ou força representativa. Na obra *Ensaaios filosóficos sobre a natureza humana e seu desenvolvimento* (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*), publicada em 1777 e sem tradução para o português, Tetens afirma que “o bem-aventurado Reimarus acreditava que na capacidade de refletir, ou, como ele mesmo se explicou, na capacidade de comparar as coisas entre si na imaginação, havia encontrado a verdadeira raiz de onde brotam as vantagens do homem sobre os animais” (1777, p. 744). Em carta endereçada a Johann Gottfried Herder (1744-1803), datada de 17 de maio de 1779, Johann Georg Hamann (1730-1788) escreve que visitara Kant e que “ele está recentemente trabalhando em sua *Moral da razão pura* e Tetens está sempre a sua frente” (Cf.: Carta n.º 555, disponível em <https://hamann-ausgabe.de/HKB/Briefe/555>). Ainda, o próprio Kant reconhece que ambos possuem um objeto de estudo em comum, mas com propostas metodológicas distintas. Na Reflexão 4901 ele diz: “Tetens pesquisa o conceito da razão pura tão somente subjetivo (natureza humana); eu, objetivo. Aquela análise é empírica, esta é transcendental” (Cf.: Akademie Ausgabe Kants, Band XVIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1928, p. 23).

⁵³ A palavra em alemão empregada por Kant é *Mannigfaltig*, que é traduzida as vezes por diverso/diversidade ou múltiplo/multiplicidade.

representações sensíveis apreendidas somente podem ser distintas umas das outras em momentos sucessivos de tempo, “‘agora isto’ e ‘agora isto’ e ‘precisamente agora tudo isto’” (HEIDEGGER, KPM, p. 183).

Essa síntese não se realizaria no horizonte do tempo porque é o aspecto do “agora como tal”, quer dizer, é a síntese que constitui o próprio instante temporal requerido na apreensão perceptual. Kant diz expressamente: a “faculdade ativa da síntese desta multiplicidade, a qual denominamos imaginação e a cuja atividade, exercida de imediato nas percepções, chamo apreensão” (CRP, A 120). Para Heidegger, se a síntese apreensiva pura deve ser considerada como um modo da imaginação transcendental e ela é formadora do tempo, então a imaginação transcendental tem em si o caráter de temporalidade pura (HEIDEGGER, KPM, p. 184).

Heidegger, em sua interpretação, pretende mostrar que essa síntese está fundamentada na síntese transcendental ao relacionar o conceito de apreensão pura com o de imaginação (LAMBETH, 2023, p. 140). De fato, em A100, após falar sobre a apreensão empírica, Kant introduz, sem mais detalhes, a síntese pura da apreensão. Mas, como o próprio Heidegger admite, deve-se considerar que Kant intitulou essa Seção como “Da síntese da apreensão na *intuição*”, ou seja, relacionou-a com a sensibilidade. Entretanto, Kant, mais à frente, afirma que a faculdade ativa da imaginação exercida nas percepções é designada por *apreensão* (A120, grifo no original).

Essa síntese apreensiva pura é formadora do agora e da sequência dos agoras, sendo receptividade originária. Para Heidegger, esse sentido prévio do agora provém da síntese transcendental da apreensão e “brota da imaginação” e tem “de ser designada como um modo da imaginação transcendental” (KPM, p. 184). Assim, quando Kant diz em A99 que o diverso “não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas”, deve-se entender que o tempo não é apenas intuído *a priori*, mas também distinguido *a priori*, ou seja, “a mente deve estar orientada ao tempo como sucessão de agoras” (HEIDEGGER, PIK, p. 233).

Essa diferenciação apriorística do tempo permite que se individualize o diverso e o unifique. Para Heidegger, ao afirmar que “toda a intuição contém em si um diverso” (A99), Kant não quer dizer que o que é intuído o é como um diverso, devendo ser primeiro articulado como um diverso de impressões (HEIDEGGER, PIK, p. 233). Nesse sentido, “mesmo quando a mesma impressão com o mesmo conteúdo retorna, essa segunda impressão é necessariamente outra e diferente da precedente, na medida em que se origina de um novo agora”

(HEIDEGGER, PIK, p. 233), não sendo o caso que deduzamos a sequencialidade do tempo da sequencialidade das impressões (LAMBETH, 2023, p. 141).

Nesse sentido, cada impressão é singular, não se relacionando ainda com outras impressões. Assim, quando se vê uma árvore hoje e a mesma árvore novamente amanhã, essas impressões são em um momento único no tempo, são “um em-si simplesmente único, isolado, para si mesmo dissociado, absoluto isto (*Dieses*)” (HEIDEGGER, PIK, p. 234) de modo que o agora proporciona uma base para unificar os vários elementos ou características que são encontrados naquele momento (LAMBETH, 2023, p. 142). A apreensão pura, que para Heidegger permite a apreensão empírica, realiza uma síntese que *a priori* unifica um diverso (HEIDEGGER, PIK, p. 235).

E como essa apreensão pura unifica o tempo como uma sequência de agoras, ela é espontaneidade de recepção (HEIDEGGER, PIK, p. 235), pelo que a sensibilidade, que é receptiva, não poderia ser a sua fonte. E para sustentar sua interpretação, Heidegger diferencia entre essa espontaneidade da apreensão e a do entendimento, argumentando que naquela “não há nada como uma determinação conceitual no sentido de comparação, reflexão e abstração – nada como a função lógica do entendimento” (HEIDEGGER, PIK, p. 235).

Na visão heideggeriana, a espontaneidade do entendimento unifica as individualidades como contidas em alguma regra abstrata, por exemplo, cada uma das árvores que se vê em um jardim faz parte do conceito geral de árvore. Entretanto, a espontaneidade da apreensão unifica as partes de um todo maior que é o tempo. Assim, a intuição pura do tempo é fundamentalmente co-determinada por este modo de síntese chamado apreensão que é um modo do poder puro da imaginação (HEIDEGGER, PIK, p. 236). Para ele, a apreensão possui dupla característica: ela é receptiva quando deixa as impressões serem dadas; e é espontânea quando captura as impressões e as unifica (*Idem*, p. 234).

Ao tratar dessa espontaneidade e diferenciá-la da espontaneidade do entendimento, Heidegger introduz o conceito de *síndose*, ou seja, espontaneidade de recepção. Na interpretação heideggeriana, como a apreensão trabalha com o tempo, ela deve estar intrinsecamente relacionada a ele e a imaginação como apreensão – ou seja, como *síndose* – forma a intuição pura do tempo como sucessão de agoras (WEATHERSTON, 2002, p. 118). Por não envolver qualquer ato de reflexão essa espontaneidade não pertence ao entendimento, mas à intuição.

Heidegger assume que, em Kant, a apreensão é uma faculdade que surge da intuição e deve, assim, ser receptiva como ela. Mas, como Weatherston chama a atenção, a apreensão é

apenas ‘receptiva’ na medida em que transmite impressões da intuição e como os conceitos também atuam dessa forma, não haveria um uso significativo da palavra “receptivo” (2002, p. 119). Veja-se que o próprio Kant faz um contraste entre a receptividade da sinopse da intuição e a espontaneidade na tripla síntese: “essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a *receptividade*, só unindo-se à *espontaneidade*, pode tornar possíveis conhecimentos. Esta espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese” (CRP, A 97, grifo no original). Nesse sentido, a sinopse não poderia ser equivalente à apreensão, que é um aspecto de nossa espontaneidade (WEATHERSTON, 2002, p. 119).

Além disso, a relação que Heidegger estabelece entre a síntese da apreensão e o modo do tempo presente gera embaraços. Isso porque, de fato quando Kant apresenta a apreensão empírica, não há grande celeuma no argumento, uma vez que a síntese da apreensão unifica ou compreende as impressões recebidas num todo (*zusammennehmen*) no decorrer do tempo. Entretanto, o problema surge em relação à apreensão em sua forma pura. Em A100 Kant diz que a representação do espaço e do tempo “apenas podem ser produzidas pela síntese do diverso”.

Já na segunda edição, na nota aposta em B160, Kant parece sustentar que a apreensão pura produz as intuições formais, uma vez que “só por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são *dados* como intuição, a unidade desta intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento” (grifos no original). Assim, o tempo, enquanto receptividade original, deveria incluir a possibilidade do passado e do futuro tanto quanto do presente, “caso contrário, não apresentaria mais do que momentos isolados, sem nenhum senso adequado de sucessão” (WEATHERSTON, 2002, p. 134).

Apesar da crítica apontada, conforme visto no capítulo 1, Heidegger não interpreta o tempo como intuição formal, mas como forma da intuição que compreende uma síntese. Além disso, Kant usa o termo intuição de forma ambígua, podendo significar tanto o que é intuído, quanto um comportamento em relação ao que é intuído (Cf.: CRP, B 33). A apreensão pura unifica ativamente o tempo como sequências de agoras e brota da imaginação. Veremos a seguir como ela se relaciona com a síntese da reprodução na imaginação.

3.2. A síntese da reprodução na imaginação

A síntese da reprodução na imaginação nos é apresentada por Kant em A100. Ela seria a capacidade da imaginação de retornar àquilo que fora previamente apreendido pela síntese anterior. É, pois, a capacidade de se representar o ente, que foi percebido anteriormente, sem a necessidade da presença do objeto. Isso só pode acontecer quando o espírito “diferencia o tempo”, tendo em mente o “antes” e o “então” (HEIDEGGER, KPM, p. 185). Kant afirma que “a síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução” (CRP, A 102). Neste sentido, a síntese pura da reprodução constitui a dimensão temporal do passado.

Kant apresenta essa síntese nestes termos:

É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante (CRP, A100).

Ao falar em lei empírica Kant se refere às regras associativas já enunciadas por filósofos empiristas, como o filósofo inglês David Hume⁵⁴. Na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*], publicada em 1798, Kant discorre sobre a lei de associação: “representações empíricas que sucederam frequentemente umas às outras provocam no espírito um hábito de fazer com que, tão logo uma seja produzida, surja também a outra” (2009, p. 74). O ponto central apontado por esse modo da tripla síntese é que, para que o conhecimento seja possível, os objetos devem parecer semelhantes ao longo do tempo e estarem, eles mesmos, conforme às regras que os tornam semelhantes.

Caso não notemos qualquer associação ou semelhança nos fenômenos que nos aparecem, “nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios” (CRP, A100). Kant nos apresenta vários exemplos da necessidade de ocorrência da regularidade das representações, sendo um deles o do cinábrio – minério de mercúrio de cor vermelha viva. No exemplo dado, se o cinábrio se nos apresentasse ora vermelho, ora preto, ora com determinada propriedade, ora com outra, faltaria a necessária

⁵⁴ David Hume (1711-1776), o qual exerceu grande influência sobre Kant, trata sobre as leis de associação no Livro 1, Parte 1, Seção 4 do *Tratado da natureza humana* (1739–40) ao afirmar que seriam três as qualidades que originam a associação: a semelhança, contiguidade no tempo e espaço e causa e efeito (Cf.: *Tratado*, trad. Déborah Danowski, São Paulo: editora unesp, 2000, p. 35). Na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (1748), ele nos diz que “descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que se sucederam umas às outras” (Cf.: *Investigações*, trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: editora unesp, 2004, p. 41).

regularidade da cor e de certas propriedades que a imaginação prontamente associaria ao referido minério.

Nesse sentido, ausente a regularidade, “nossa imaginação, em sua função reprodutivo-associativa, jamais teria ocasião de associar de modo regular as palavras às coisas, e seria impossível qualquer uso da linguagem” (LONGUENESSE, 2019, p. 78). Até esse ponto a filosofia kantiana pouco se difere da filosofia ensinada há muito por filósofos como Hume, Locke e Baumgarten. Este último, por exemplo, definia desse modo o que conceituava como a lei da imaginação: “quando uma ideia parcial é percebida, sua ideia total se repete. Esta proposição também é chamada de associação de ideias” (2014, p. 212).

Kant tenta encontrar um fundamento que torne as regularidades dos fenômenos em unidades sintéticas necessárias. Nas palavras dele, “deve, portanto, haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos” (CRP, A101). Assim, ao reproduzirmos as representações passadas, podemos manter unida uma imagem de algo que perdura ao longo do tempo (WEATHERSTON, 2002, p. 120). Kant, portanto, peticiona por uma faculdade pura de reprodução. E aqui entra uma circularidade argumentativa comum em Kant, que por vezes lança mão de argumentos que já pressupõem outros. A circularidade é essa: para fundamentar a possibilidade de reproduções empíricas dos fenômenos, Kant nos apresenta uma reprodução pura.

Heidegger não põe em dúvida a relação entre a síntese da reprodução e a imaginação, até porque o próprio Kant assim o faz já no título da seção. Entretanto, Heidegger questiona se essa síntese seria a única realização do poder da imaginação ou tão somente um modo da atividade da imaginação transcendental. Sendo o primeiro caso, “então o poder da imaginação aqui ainda não é compreendido em sua originalidade” (HEIDEGGER, PIK, p. 240). Kant, conforme reconhecido por Heidegger, apresenta a imaginação como mero intermediário entre apreensão na intuição e reconhecimento no conceito, uma vez que Kant “já na enumeração dos três modos da síntese, ao denominar o segundo como ‘síntese da reprodução na imaginação’, que a imaginação é apenas um elemento entre outros e de modo nenhum a raiz de intuição e conceito” (HEIDEGGER, KPM, p. 182).

De fato, Heidegger tem razão quando ele argumenta que a imaginação não atua apenas na síntese da reprodução, sendo tão somente um dos modos de sua atividade. Veja-se que o próprio Kant em A99 afirma que o diverso, “como tal, e como contido numa representação, nunca pode ser produzido sem a intervenção de uma síntese”. Esse trecho harmoniza-se com o

já dito por Kant no § 10 da CRP ao falar sobre aquela síntese em geral atribuída à imaginação, podendo-se argumentar pela existência de um trabalho ativo da imaginação em outros momentos de atuação dos demais modos de síntese.

O objetivo de Heidegger na análise desse modo de síntese é enfatizar o papel desempenhado pelo tempo, considerando que a síntese da reprodução recupera e retém o passado, não de modo que o passado se presentifique, mas é apresentado enquanto passado (WEATHERSTON, 2002, p. 121). Nesse sentido, “esse recuperar puro (*reine Rückgriff*) mantém aberto o horizonte do *ter sido* (*Gewesenheit*). Somente assim o tempo como tal é revelado para a intuição pura, não só como agora, mas também como não-mais-agora” (HEIDEGGER, PIK, p. 239). Essa retenção realizada por essa síntese não está limitada a intuições empíricas, o que faz com que possamos nos transportar livremente para qualquer ponto no tempo.

Ao unificar o passado e apresentá-lo enquanto tal, a reprodução pura torna possível a relação aos objetos que perduram no tempo, constituindo a possibilidade de uma relação com eles (HEIDEGGER, PIK, p. 239). Mas essa síntese, ao trazer de volta o que fora apreendido no passado, não o faz de forma livre pela imaginação, havendo certa necessidade (HEIDEGGER, PIK, p. 237), uma vez que deve corresponder diretamente aos objetos conjuntamente-existentes (*Zusammenvorhandensein*⁵⁵ *der Gegenstände*). Para Kant, deve haver uma síntese *a priori* que possibilite que o que fora então apreendido pela síntese anterior possa agora ser reproduzido, considerando que “o ente anteriormente experimentado perder-se-ia completa e constantemente com cada agora, se não fosse em geral conservável” (HEIDEGGER, 2019, p. 185). Do próprio exemplo kantiano do minério de mercúrio dessume-se que se a síntese da apreensão já não capturasse certa regularidade no ato de apreensão, não seria possível que a imaginação preservasse essa regularidade ao reproduzi-lo.

Sem essa habilidade de distinguir o tempo, realizada pela síntese da reprodução, a síntese da apreensão não poderia fornecer objetos uma vez que “a apreensão em si não é possível sem a reprodução” (HEIDEGGER, PIK, p. 239). Nesse sentido, as sínteses não são apenas um produto da anterior, mas há certa dependência ou relação mútua entre elas. Assim, “considerando que a apreensão depende da distinção do tempo, ela requer reprodução, e até mesmo um ‘progresso’ para o futuro, o qual também veremos que implica a reconhecimento em um

⁵⁵ A expressão é um neologismo heideggeriano formada pela junção do advérbio *zusammen* [junto; conjuntamente], do adjetivo *vorhanden* [existente] e do verbo *sein* [ser; estar] (Cf.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 350).

conceito. Sem esses três modos de sínteses, a objetificação não é possível” (WEATHERSTON, 2002, p. 122).

Desse modo, a síntese da apreensão distingue o tempo na série das impressões sucessivas, enquanto que a síntese da reprodução unifica essas partes num todo. Para Heidegger, esse primeiro modo de síntese, para que possa dar a visão do agora numa imagem, precisa poder conservar o diverso que se encontra presente, ou seja, ela precisa ser simultaneamente síntese pura da reprodução, formando ambos os dois modos de síntese uma unidade originária (KPM, p. 186). Heidegger sustenta que Kant se refere à unidade originária desses dois modos de síntese (KPM, p. 187) quando afirma que sem a reprodução não seriam possíveis “nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo” (CRP, A102).

De fato, ao afirmar que “a síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução” (CRP, A102) Kant parece advogar por uma relação indissociável entre elas, podendo-se, por isso, defender a ideia de que se trata de uma mesma síntese vista em dois momentos distintos. De fato, como bem apontado por Heidegger, se não fosse assim, o que fosse oferecido empiricamente em cada caso no agora, simplesmente escaparia com o transcorrer desse agora e não seria possível alcançar e trazer de volta o que já foi (PIK, p. 238). Nesse aspecto, ambas fariam parte da faculdade transcendental da imaginação, não só a síntese da reprodução. Para Heidegger, esses dois modos da síntese “revela-os enquanto dois atos primordiais os quais pertencem um ao outro e são nada mais do que o modo pelo qual o tempo puro é revelado *a priori* em seu agora e não-mais-agora, como presente e passado. Eles são o que o tempo constitui como intuição pura” (PIK, p. 240).

Como se vê, Heidegger sustenta que esses dois modos de síntese formam o tempo e o revelam de tal forma que “dizer que a ‘síntese é relacionada ao tempo’ é na verdade uma tautologia” (PIK, p. 240). Entretanto, afirmar que o modo da síntese da reprodução está relacionado ao tempo não prova que a síntese da reprodução surge do tempo original (WEATHERSTON, 2002, p. 123). Kant, ao afirmar que “é preciso admitir uma síntese transcendental pura desta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência” (CRP, A 101) parece pugnar por uma hierarquia das sínteses, sendo a síntese da reconhecimento o ponto mais alto, enquanto que, por sua vez, Heidegger pretende voltar para a intuição como a fonte da tripla síntese.

Entretanto, a síntese da reprodução não tem, em verdade, uma relação com o passado ou o ter-sido, uma vez que ela é apenas a possibilidade da sucessão temporal que é sintetizada. Como dito por Kant em B151, a imaginação tem por função representar um objeto mesmo sem

a presença deste na intuição, ou seja, “sua função distintiva é tomar representações que não estão mais presentes e torná-las presentes na intuição” (WEATHERSTON, 2002, p. 134). Nesse sentido, se a síntese da reprodução se torna presente na intuição, estaria menos relacionada ao passado e mais orientada ao modo do tempo presente.

Entendemos, porém, que a crítica do Weatherston não é de todo adequada porque em havendo uma relação estreita entre a síntese da apreensão e da reprodução, não há uma ausência completa do modo do tempo do agora, mas como Heidegger enfatiza, esta síntese traz de volta o já-não-agora [*das Nicht-mehr-jetzt*] enquanto tal. Nesse sentido, essa síntese se relaciona ao presente orientando-se, todavia, ao modo do tempo passado. No próximo tópico buscaremos mostrar como Heidegger entende a relação dessas sínteses com a síntese da reconhecimento e como esta se relaciona com o modo do tempo futuro.

3.3. A síntese da reconhecimento no conceito

Por fim, há a síntese do reconhecimento ou da reconhecimento que é fornecida pela unidade do conceito. Kant diz que “sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série das representações” (CRP, A 103). Essa consciência da identidade é a unidade do conceito⁵⁶: “esta consciência una é que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido” (*Idem, Ibidem*). Assim, esse terceiro modo de síntese nos permite reconhecer o que já fora anteriormente apreendido e reproduzido por meio dos dois outros modos de síntese.

Tomemos, pois, como exemplo a música: ao ouvirmos determinada melodia, caso não tivermos consciência de que as notas e acordes que são apreendidos e reproduzidos pertençam à mesma música, não poderíamos reconhecê-la como tal de modo que sem a consciência “são completamente impossíveis os conceitos e, com eles, o conhecimento de objeto” (CRP, A 104). Para Kant, a consciência da identidade é a unidade discursiva do conceito e “sem a habilidade de reconhecer que as séries das representações reproduzidas são reproduções do mesmo objeto, nós não podemos ter conhecimento” (WEATHERSTON, 2002, p. 124).

⁵⁶ Conforme Longuenesse chama a atenção, há uma tautologia no texto kantiano em relação ao emprego do termo conceito em A 103-104. Isso porque Kant afirma inicialmente que “a palavra conceito... esta consciência una é que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido”. A seguir, ele diz que sem a consciência “são completamente impossíveis os conceitos”. Para ultrapassar essa aparente inconsistência, deve ser entendido que Kant utiliza o termo conceito com uma dupla significação: “de um lado, ele é ‘consciência da unidade da síntese’ de uma diversidade sensível; de outro, é conceito discursivo, ‘representação geral e refletida’ do ato de síntese” (2019, p. 89).

Heidegger exemplifica com a descrição de um auditório: caso se pretendesse descrever o mais detalhadamente o que nele se contém – como o quadro-negro, a lâmpada, o giz etc. –, quanto mais se descrevesse, mais distante ficaria o que foi visto a princípio. Mas mesmo assim temos a possibilidade de reter esses objetos conforme vistos. Se eu descrevo agora uma cadeira, como posso dizer que o pedaço de giz anteriormente visto pertence ao auditório? Posso retornar ao lugar onde o pedaço de giz estava e confirmar. Haveria, então, dois pedaços de giz? Não, é o mesmo. Mas “o fato de que o pedaço de giz se manifesta em todas as várias apreensões e reproduções como um e mesmo pedaço de giz não é suficientemente contabilizado por meio da simples apreensão e reprodução”, pelo que devemos possuir precisamente a possibilidade de manter (*die Möglichkeit des Durchhaltens*) além dessas duas sínteses (HEIDEGGER, PIK, p. 245).

Para Heidegger, essa síntese, que segundo a ordem apresentada por Kant seria a terceira, deve ser concebida como, em verdade, a primeira, porque ela determina os outros dois modos de síntese. Baseado na passagem da CRP na qual Kant afirma que o entendimento “encontra-se sempre ocupado em espiar os fenômenos com a intenção de lhes encontrar quaisquer regras” (A 126), Heidegger afirma que essa síntese “espia” previamente o que deverá ser pro-posto como idêntico pelas duas outras sínteses, possuindo uma função de antecipação em relação àquilo que será encontrado. Assim, seu exame seria um originário formar do futuro (KPM, p. 189). Para Heidegger, a expressão síntese da reconhecimento seria errônea porque ela não se refere a um ato completo e especial de conhecer porque os três modos de síntese constituem o conhecimento. Assim, esse ato que faz possível a relação a objetos na apreensão e reprodução é um ato de identificação (HEIDEGGER, PIK, p. 245).

A possibilidade de trazer de volta (*Wiedervorführen*) não ajudaria se o que percebemos anteriormente não pudesse ser identificado como o mesmo. Nesse sentido, na síntese da reconhecimento há uma antecipação do horizonte geral de toda reconhecimento possível, referindo-se à dimensão temporal do futuro, enquanto a síntese da apreensão se refere à dimensão do presente e a da reprodução à dimensão do passado (o ter-sido). Vê-se, assim, que Heidegger indica uma relação entre as três sínteses com as três dimensões do tempo, afirmando que “este modo da pré-formação pura mostra até, segundo a sua estrutura intrínseca, uma primazia diante dos outros dois, aos quais ele, de igual modo, essencialmente copertence” (KPM, p. 190).

Para Heidegger, nós não apreendemos primeiro e, ao reproduzir, identificarmos como o mesmo que fora apreendido antes. A capacidade de identificação, a síntese da identidade, tem

primazia, é antecedente. De modo que “não podemos identificar o que é trazido de volta com o que é oferecido no início, se não mantivermos isso desde o começo já como uma coisa só” porque “nunca começamos com a simples apreensão de algo presente como se antes dessa apreensão nada tivesse sido dado. Nunca começamos com um agora” (HEIDEGGER, PIK, p. 246). Para ele, essa possibilidade de identificar algo em particular exige uma familiaridade prévia com a “interrelação unificada dos entes” (*Idem, Ibidem*).

Kant, entretanto, não avança tanto quanto Heidegger pretende na apresentação da síntese da reconhecimento. Heidegger, aliás, reconhece isso ao enfatizar que “na interpretação da terceira síntese nós vamos para além de Kant” (PIK, p. 243). Para aquele filósofo, a possibilidade de conhecer exige que nós estejamos conscientes da unidade de nossa própria consciência, mesmo que não estejamos explicitamente cientes disso ou, como ele diz, “embora lhe falte a claridade nítida” (CRP, A 104). Heidegger, por sua vez, preocupa-se em acentuar o caráter unitário dos três modos de síntese e, ao notar que a síntese da reconhecimento possui uma relação especial com a apercepção e as categorias, entende como necessário demonstrar que as categorias se aplicam ao longo da tripla síntese (WEATHERSTON, 2002, p. 128).

A interpretação heideggeriana se orienta segundo sua concepção sobre os dois modos anteriores de síntese ao questionar qual tipo de síntese resta como exigência de uma experiência perceptual. Para ele, a relação da síntese da reconhecimento com o tempo já estaria sugestionada em Kant por meio da linha tênue traçada entre a tripla síntese e a relação com o tempo estabelecida pelos dois primeiros modos de síntese (LAMBETH, 2023, p. 147). Nesse sentido, como o próprio Kant estabelece uma interdependência dos três modos de síntese e aponta uma relação da síntese da apreensão e da reprodução com o presente e o ter-sido, Heidegger conclui afirmando que “obviamente a terceira síntese da reconhecimento não pode existir sem uma relação essencial com o tempo” (PIK, p. 241).

A interpretação levada a cabo por Heidegger, de relacionar esse terceiro modo de síntese com o tempo, não é simples. Veja-se que Kant é peremptório ao afirmar que o *eu penso* e a razão pura não estão submetidas às formas do tempo. Em A551 Kant é claro: “A razão pura, como faculdade meramente inteligível, não está submetida à forma do tempo nem, por conseguinte, às condições da sucessão no tempo”. Ainda, Kant afirma que a apercepção transcendental é imutável (CRP, A 107). Apesar disso, Heidegger questiona se não existiria uma síntese subjacente à intuição apreensiva e à imaginação reprodutiva que as oriente para o ente enquanto algo idêntico e possível de ser apreendido, reproduzido e reconhecido. E a

resposta heideggeriana é afirmativa: a síntese da reconhecimento no conceito se baseia no idêntico e, por isso, ela é a que primeiro dirige as outras duas (HEIDEGGER, KPM, p. 189).

Nesse sentido, essa síntese salta na frente das outras duas e “espia” o ente que deve ser anteposto como idêntico, circunscrevendo-o, de modo que as sínteses da apreensão e da reprodução possam receber como ente aquilo que elas trazem e encontram. Ela seria, assim, uma síntese da identificação e faria, em verdade, uma prospecção, não do ente em si, mas do horizonte da possibilidade de anteposição em geral (HEIDEGGER, 2019, p. 190). Por meio dessa síntese, nós esperamos ou temos a expectativa de encontrar certos entes (individuais, colocados em certos relacionamentos regulares), de modo que a síntese transcendental da pré-cognição abre o futuro (LAMBETH, 2023, p. 150).

Forte nesses argumentos, Heidegger conclui que esse prospectar puro é o formar originário deste ante (de anteposição), i. e., do futuro. Quando apreendemos algo, nós o destacamos contra um fundo (*Hintergrund*) que nos está previamente presente, de modo que esse terceiro modo de síntese abre e projeta antecipadamente um todo (HEIDEGGER, PIK, p. 246). Os entes que esperamos encontrar são aqueles que estão em conformidade com as categorias kantianas.

Para Heidegger, “na medida em que Kant remete os modos do retratar, da reprodução e da pré-formação de imagens para a imaginação empírica, o formar do ante [*das Bilden des Vorhaften*] enquanto tal, a pré-formação pura, é um ato da imaginação pura” (HEIDEGGER, KPM, p. 190). Por isso, Heidegger prefere denominar esse modo como síntese da pré-cognição (*Synthesis der Praecognition*). Como se vê, Heidegger procede com sua interpretação em dois passos, considerando que, para ele, Kant falha em seu procedimento corriqueiro ao não iniciar apresentando a síntese empírica da reconhecimento (1997, p. 241): primeiro Heidegger nos apresenta a síntese empírica enquanto síntese da identificação; e depois nos apresenta a síntese *a priori* da pré-cognição enquanto relacionada ao futuro. Para ele, a expressão *re-cognição* seria equivocada porque ela já pressupõe conhecimento, quando em verdade ela faz o conhecimento possível (WEATHERSTON, 2002, p. 129).

Mesmo que Kant tenha dito que o tempo “não é nada em si, fora do sujeito” (A 35), não se pode concluir que “ele é tudo no sujeito”, como faz Heidegger (HEIDEGGER, KPM, p. 191). Em verdade, ao realizar a interiorização dos objetos em nós, Kant estabelece que nada podemos conhecer fora das formas espaçotemporais, mas não que o sujeito seja temporalidade, como pretende Heidegger em sua interpretação. Veja-se que, assim como faz nos dois modos anteriores de síntese, Kant lança mão de exemplos matemáticos, utilizando o exemplo da

quantidade ao falar da síntese da reconhecimento (CRP, A 103). Ora, a quantidade é um dos conceitos puros do entendimento, exposta por Kant na tábua das categorias em B106.

Isso demonstra que Kant estabelece uma intrínseca conexão da imaginação transcendental com o entendimento puro. A síntese da reconhecimento, assim, é aquela síntese exposta por Kant no § 10 (CRP, B 103) responsável por elevar a síntese em geral, efeito da imaginação, a conceitos, função que cabe ao entendimento. Nesse sentido,

cada intuição singular é objeto de uma tripla síntese, cuja forma é provida pelas sínteses espaçotemporais ‘puras’, de modo que a apresentação dos conceitos matemáticos na intuição provê o modelo, porquanto forma pura, da relação de todo conceito com a intuição, na medida em que o conceito regula o engendramento da unidade de uma multiplicidade (LONGUENESSE, 2019, p. 88-89).

Por sua vez, Heidegger orienta sua interpretação para relacionar o entendimento e as categorias para o modo do tempo. Como Weatherston chama a atenção, essa interpretação heideggeriana ignora a análise feita pelo próprio Kant sobre as funções puras da síntese ao fazer “parecer que as relações temporais aparentes das funções empíricas da síntese são transportadas para as funções puras da síntese, de modo que as sínteses ontológicas sejam igualmente relacionadas ao tempo” (2002, p. 133). Como dito acima, não se discute que todo o conhecimento esteja sujeito ao tempo como condição formal do sentido interno, considerando que o próprio Kant afirma em A99 que “todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação”.

O que precisa ser perquirido, lado outro, é saber se as categorias são elas mesmas relacionadas ao tempo e surgem dele ou se elas precisam de um ato adicional do julgamento para relacioná-las ao tempo (WEATHERSTON, 2002, p. 133). Caso o argumento heideggeriano esteja correto, de que a síntese da identificação antecipa por meio das categorias a totalidade da natureza, ela estaria, outrossim, relacionada com o futuro (HEIDEGGER, KPM, p. 189). Aceita essa premissa, teríamos que aquiescer que o entendimento também está intrinsecamente relacionado com o tempo e eliminar a divisão kantiana entre espontaneidade e receptividade (WEATHERSTON, 2002, p. 135).

Além disso, Heidegger também sustenta que não só os três modos de síntese estão unidos entre si, mas também que a apercepção transcendental está a eles conectada como o fundamento original de suas unidades, não sendo uma quarta faculdade (PIK, p. 241). Mas como o próprio Heidegger reconhece, “esta relação com o tempo não é trazida à luz na

interpretação kantiana da síntese da reconhecimento” (*Idem, Ibidem*). Para ele, ao invés de estabelecer uma unidade entre intuição e conceito, Kant acaba por colocá-los em oposição (1997, p. 242). Quando Kant separa o entendimento do tempo, ele falharia em esclarecer como nossos conceitos entram em contato com o mundo sensível (LAMBETH, 2023, p. 148).

Para superar essa caracterização atemporal conferida por Kant para a apercepção transcendental, Heidegger, concordando com Kant que a apercepção é um tipo de autoconsciência, interpreta-a como sendo uma consciência de suas próprias habilidades, uma “apreensão de si mesmo com relação às habilidades” (PIK, p. 254). Heidegger exemplifica com a disposição moral (*die praktische Gesinnung*), a qual mostra primeiramente o caráter da habilidade: ela “é uma posição básica em direção a um reino de possibilidades que o ser humano controla com base nessa disposição moral” (*Idem, Ibidem*). Ela, então, significa estar orientado para e não se baseia em uma única ação, mas estar sempre aberto a possibilidades futuras. Para Heidegger, a apercepção, tomada nesse sentido, é imutável, perene.

Heidegger interpreta a apercepção transcendental como um comportamento (*Verhalten*), sendo ela a habilidade de interpretar o mundo de uma certa maneira, por meio das categorias, uma vez que essas delimitam as possibilidades de organizar e unificar a experiência (LAMBETH, 2023, p. 153). Essas categorias não se movem fora do “veículo” da apercepção transcendental, de modo que, “estritamente falando, as categorias não são substância, causalidade, etc.; mas são ‘eu penso a substância’ e ‘eu penso a causalidade’ – elas pertencem à atividade original do entendimento em si” (HEIDEGGER, PIK, p. 255). As categorias, assim, dependem da apercepção porque fornecem regras que limitam nossa percepção dos objetos, regras essas que só podem ser adotadas por um ente que em si mesmo está aberto a (HEIDEGGER, PIK, p. 259).

Para que as categorias possam ser empregadas, o ente que conhece deve tomar certa posição sobre a composição de seu mundo e de seu próprio lugar nele de forma antecipada, de modo que, para Heidegger, “nosso emprego das categorias depende, em última análise, de um eu orientado para o futuro – um ser que pode projetar-se para o futuro” (LAMBETH, 2023, p. 154). Os dois primeiros modos de síntese conclamam por um terceiro que possibilite estabelecer-lhes alguma relação por meio do ato de identificação. Nesse sentido, a síntese da precognição completa as outras duas.

Retomemos ao exemplo do auditório e da música: se observo este giz e pisco, entendo que, mesmo assim, ele faz parte de um mesmo agora. Em uma música, entendo a unidade, os sons pertencem àquela música; se saio da sala e retorno, o giz que outrora escutei e a música

que antes ouvira – o não-mais-agora – e que agora retorno a ver e ouvir, entendo que são os mesmos porque tenho a possibilidade de reter o que fora apreendido e identificar como o mesmo; do mesmo modo, percebo que há uma interrelação entre os objetos do auditório, bem como projeto expectativa de que eles não desaparecerão de forma arbitrária, de modo que a reconhecimento pura “é uma projeção de como se pode esperar que os objetos se comportem em múltiplos momentos, de como o próprio tempo se comportará em múltiplos momentos (de como o sujeito unificará a experiência em múltiplos momentos)” (LAMBETH, 2023, p. 157). Como Heidegger põe a questão:

A unidade formal do conceito — respectivamente, os atos de comparação, reflexão e abstração — são possíveis somente se algo como uma relação com objetos já existir. Mas essa relação depende principalmente de tomar antecipadamente uma esfera de totalidade de interrelações ontológicas que é mais ou menos determinada. Essa tomada-antecipada de uma totalidade regional torna possível pela primeira vez a identificação de objetos individuais dessa região. Mas essa tomada-antecipada-pura (*reine Vorwegnehmen*), essa síntese pura da reconhecimento, é simultaneamente o fundamento sustentador da unidade da síntese pura de apreensão e reprodução (PIK, p. 248).

Assim, para Heidegger, os conceitos nos dizem algo sobre o ente antecipadamente. No exemplo acima da música, a presença e a ausência das notas em seu uso, repousa sobre uma projeção ou antecipação do fim (*telos*) do seu uso e sustentam a maneira pela qual elas estão presentes (estão à mão) e são ‘retidas’ em sua ausência. Essa “projeção não-temática da qual a presença das notas (como prontas para a mão) brota e é retida, é, nos termos de Heidegger, o caráter extático da temporalidade” (DAHLSTROM, 1994, p. 307). Nessa concepção heideggeriana, o tempo é o horizonte sobre o qual, no entendimento de qualquer coisa particular (*Seiendes*), o *Dasein* projeta a si mesmo (e, deste modo, o mundo) de forma não-temática (*Idem*, p. 308).

Essa interpretação heideggeriana é objeto de importantes objeções. Para Weatherston, por exemplo, a maioria dos conceitos empíricos é uma resposta imediata a uma sensação presente e por meio deles a sensação é transformada em uma experiência do que está presente. Ainda, os conceitos são mais frequentemente usados como uma resposta ao ente que fora experienciado antes, pelo que nos referimos ao passado como um meio de interpretar o presente. Nesse sentido, esse terceiro modo de síntese parece ter uma forte orientação para o passado (2002, p. 136).

Um dos argumentos expostos por Heidegger é que o tempo é a fonte da doação que se encontra implícita na ideia de objetividade, na medida em que o eu é afetado *a priori* pelo tempo. Diz Heidegger: “o tempo afeta *a priori* e, dessa maneira, constitui a objetividade *a priori*

para um sujeito finito em geral” (PIK, p. 266). Entretanto, o *eu* pode ser afetado *a priori* também pelo espaço, como o próprio Kant diz em A 77⁵⁷. Em razão disso, Weatherston entende que o argumento heideggeriano é insuficiente por deliberadamente desconsiderar o papel do espaço (2002, p. 148). De fato, como Daniel Dahlstrom afirma, a tese heideggeriana de que o tempo é autoafecção desborda do conceito de tempo proposto por Kant, não podendo ser articulada dentro dos limites da explicação kantiana do tempo (1991, p. 339).

Em que pese Heidegger pretextar nos apresentar uma interpretação sobre Kant, em verdade desborda dos limites traçados por este na CRP, sobejando Heidegger em preterição àquele. Aliás, o próprio Heidegger reconhece isso, ao falar que em Kant somente as duas primeiras sínteses são expressamente relacionadas ao tempo, apesar de a questão estar visível em Kant, mas não adotada por ele (HEIDEGGER, PIK, p. 243). Apesar disso, seria inapropriado acusar Heidegger de deturpar o texto kantiano ou de apontar falhas em Kant em seu fazer filosófico desconsiderando seu contexto e escopo, pois os dois estão fazendo filosofia de acordo com os objetivos e visão-de-mundo de cada um, sendo todas válidas.

Aqui, é importante retomar o que Gadamer denomina de historicidade da interpretação e a história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*). Na obra *Verdade e método* (1960), Gadamer chama a atenção de que o trabalho da interpretação é desenvolvido interrogando a experiência histórica, uma vez que a interpretação, antes de ser um método, é a expressão de uma situação humana, na medida em que “quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado” (2013, p. 356).

A compreensão ou interpretação de um texto filosófico não é a mera reprodutibilidade do texto original, como se ele fosse estanque, não podendo se perder de vista que “a contribuição produtiva do intérprete é a parte inalienável do próprio sentido do compreender” (GADAMER, 2011, p. 132). Nesse sentido, a hermenêutica é filosófica não enquanto retransmissão fidedigna da mensagem do emitente, mas implica que toda a compreensão de algo produz uma autocrítica. Nas palavras de Gadamer, “o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’ e todo compreender representa uma fusão desses horizontes (*Idem, Ibidem*).

É imprescindível considerar o contexto histórico, tendo em vista que o horizonte do presente não se forma sem a intermediação do horizonte do passado em uma verdadeira fusão de horizontes, chamada por Gadamer de consciência histórico-conceitual (2013, p. 405). Nesse

⁵⁷ Observe-se que Heidegger cita expressamente esse trecho da CRP para corroborar seu argumento do tempo como autoafecção pura (1997, p. 265). Como Ernest Joós assinala, “O que emerge da análise de Heidegger é que o espaço como *a priori* desaparece da subjetividade transcendental. O mundo ocorre ou aparece não no tempo e no espaço, mas apenas no tempo” (Cf.: Langage et Mythe ou Temps à Trois Dimensions chez Heidegger, In.: *Dialogue*, v. 10, p. 53, 1971).

sentido gadameriano, reafirmamos que a originalidade e ímpeto da filosofia heideggeriana reside na compreensão de que a interrogação hermenêutica não deve descurar da relação que o *Dasein* estabelece com sua situação no mundo, bem assim na radicalização ousada da recolocação das questões filosóficas mais prementes.

3.4. A *synthesis speciosa*

A *synthesis speciosa*, ou síntese figurativa, aparece apenas na Dedução de 1787, mais especificamente no § 24 e uma referência à imaginação no § 26. Apesar de aparecer apenas de passagem, “a ausência dos termos não deve dissimular o papel essencial que a noção de *synthesis speciosa* desempenha nesse parágrafo, em que, nos termos de Kant, ‘o objetivo da dedução encontra-se, enfim, completamente alcançado’ (B 145) (LONGUENESSE, 2019, p. 321). Diz Kant:

Esta síntese do diverso da intuição sensível, que é possível e necessária *a priori*, pode denominar-se *figurada* (*synthesis speciosa*), para a distinguir da que, em relação ao diverso de uma intuição em geral, seria pensada na simples categoria e se denomina síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são transcendentais, não só porque se processam *a priori*, mas também porque fundamentam *a priori* a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*. (CRP, B 151, grifos no original).

Kant neste § 24 preocupa-se em explicar como é possível que o diverso da intuição sensível possa ser conhecido *a priori* por meio das categorias puras, as quais foram expostas por ele no precedente § 20. Nessa divisão kantiana, a síntese figurada transforma o diverso da intuição sensível em uma unidade sintética a qual é levada pela síntese do entendimento, por meio das formas do juízo, para a unidade da consciência. Para Longuenesse, Kant explicaria no § 24 com mais detalhamentos a afirmação constante do § 10 quando fala sobre “a mesma função” (CRP, B 104-105).

Para esta autora, no § 24 Kant esclarece que a “mesma função”, exposta no § 10, divide-se, em verdade, em duas: uma figurada, que “confere unidade às diversas representações num juízo”; e outra intelectual, que “dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição”. Nesse sentido, a faculdade que personifica essa função, que se subdivide, seria o próprio julgamento, o que, para Longuenesse, se houvesse uma raiz comum, seria este. Além disso, ela entende que Kant, no § 26 – quando trata da Dedução transcendental –, elabora uma releitura da Estética transcendental ao reexaminar as questões sobre o que é o tempo e o espaço (2019, p. 325).

Isso porque Kant afirma em A25 e A32 que o espaço e o tempo são formas puras da intuição, mas na nota apostada em B160 ele acrescenta que a intuição deles apenas é possível por meio de uma “síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo”. Essa síntese seria a síntese figurativa, uma vez que Kant faz alusão, ao final da nota, ao § 24. Para Longuenesse, “o espaço e o tempo, na medida em que sua representação é resultante da síntese figurativa, são um efeito do entendimento na sensibilidade” (2019, p. 327).

Kant denomina a síntese figurada como síntese transcendental da imaginação em B151, o que pode levar à conclusão que a imaginação é o efeito do entendimento sobre a sensibilidade, considerando que referido filósofo concita-nos a considerá-la como um exercício (*Ausübung*) da espontaneidade (CRP, B151). O entendimento, nesse sentido, afeta a sensibilidade como síntese figurada e não como síntese intelectual. Como o § 10 encontra-se presente em ambas as edições, no qual Kant aduz que o mesmo entendimento realiza uma unidade analítica e introduz uma unidade sintética (CRP, B 105), é possível argumentar que as sínteses figurada e intelectual já estavam pressupostas na primeira edição, sendo melhor esclarecidas na segunda.

Em B152 Kant designa a síntese figurada como efeito do entendimento sobre a sensibilidade e em B153-154 conceitua-a como uma faculdade de afecção do sentido interno. Para Longuenesse, a síntese figurada revela a indissociabilidade entre a intuição do tempo e do espaço, sendo ambas suas produções (2019, p. 341). Essa noção de sentido interno, apenas esboçada na Dissertação de 1770 – na qual Kant afirma no § 15 que o tempo concerne ao estado representativo – será desenvolvida e completamente elucidada no tratamento da síntese figurada como trabalhada na segunda edição (LONGUENESSE, 2019, p. 346).

De fato, em A22-23 Kant afirma que “por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no espaço” e “tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo”. A síntese figurada oferece uma explicação sobre a relação entre o sentido externo e o sentido interno uma vez que ela “produz as formas sob as quais se apresenta o dado empírico em geral (espaço e tempo) e, portanto, as configurações inscritas nessas formas: situações e relações no espaço, situações e relações no tempo” (LONGUENESSE, 2019, p. 355). Kant, desse modo, reformula a Dedução transcendental na segunda edição da CRP para constar que o espaço e o tempo só são dados como intuições puras e formas dos fenômenos por intermédio da síntese figurada.

Longuenesse entende que a reformulação da Dedução demonstra a existência de uma unidade orgânica entre a síntese intelectual e a síntese figurada, de modo que a imaginação não perde sua autonomia na segunda edição, antes havendo uma clarificação da posição kantiana (LONGUENESSE, 2019, p. 312). A descoberta da síntese figurada mostra a desnecessidade de uma “duplicação” de cada um dos modos de síntese tal como apresentados na primeira edição uma vez que a condição única da relação representativa com um objeto é a aptidão para julgar, ou seja, o ato de pensar ordena o dado sensível em vista do juízo (*Idem*, p. 316). Há, assim, o que ela chama de *conatus*: ele leva a sensação para uma intuição de um objeto, a qual deve ser apreendida com vistas a ser reproduzida e reproduzida com vistas a ser reconhecida. Esse *conatus* é a síntese figurada (*Idem*, p. 317).

Como vimos alhures, Heidegger advoga pelo retrocesso da segunda edição e, por isso, cita apenas a síntese figurada uma vez no PIK, especificamente no § 26 ao tratar da caracterização da síntese produtiva do poder da imaginação como relacionada ao tempo, e no § 31 do KPM quando a aponta como prova de que a imaginação transcendental perdera a sua anterior autonomia. Segundo sua acepção, a síntese produtiva da imaginação é “a unidade das três sínteses na medida em que podem ser consideradas puramente em termos de seu caráter extático” (PIK, p. 281) e não estaria limitada ao passado, como a faculdade empírica reprodutiva.

Kant em A120 diz que a imaginação deve trazer em uma imagem (*Bild*) o diverso da intuição. Heidegger interpreta o verbo “formar” (*bilden*) como (i) produzir, dar forma e (ii) oferecer uma imagem (*Bild-geben*) ou uma visão (*Anblick-bieten*). Nesse sentido, a imaginação seria a produção livre de uma visão pura no sentido da unidade da possibilidade de relações com o tempo uma vez que, em jogo de palavras, o poder da imaginação faz visível novamente os agoras que já foram (*Nachbilden*), deixa o agora que ainda não está presente ser visto (*Vorbilden*) e forma uma imagem (*Abbilden*) que traz o agora que está diretamente presente (HEIDEGGER, PIK, p. 282).

Como visto, na Dedução de 1787, Kant introduz o conceito de síntese figurativa (*synthesis speciosa*), que é a atuação do entendimento sobre a sensibilidade para criar uma unidade a partir do diverso da intuição. Essa síntese figurativa, que ele também chama de síntese transcendental da imaginação, produz as formas do espaço e do tempo, que são as bases da intuição pura. A filósofa Beatrice Longuenesse argumenta que a descoberta dessa síntese resolve um problema de Kant: ela mostra que a capacidade de julgar do entendimento é uma função unificada que se manifesta tanto na união de conceitos em juízos quanto na união de

representações sensíveis em intuições. Desse modo, a síntese figurativa é essencial para entender como as formas lógicas do juízo, que pertencem ao entendimento, podem se relacionar com a sensibilidade.

A seguir pretendemos mostrar, a partir dessa compreensão da síntese figurativa, a interpretação de Longuenesse em sua obra *Kant e o poder de julgar*, que se aprofunda na distinção entre o conceito de capacidade de julgar (*Vermögen zu urteilen*) e poder de julgar (*Urteilkraft*). A autora utiliza essa diferenciação para sustentar sua tese de que a capacidade de julgar serve como fio condutor para a tábua das categorias. Nesse sentido, Longuenesse se contrapõe à interpretação de Martin Heidegger, para quem as categorias teriam sua origem na imaginação transcendental e não nas formas lógicas do juízo.

3.5. O poder de julgar como proposta interpretativa

Beatrice Longuenesse⁵⁸, ao pretender compatibilizar as versões da *Dedução* apresentadas por Kant na primeira edição e posteriormente reformulada na segunda, entende que há uma heteronomia da imaginação, de modo que ela se subordina ao comando das capacidades intelectuais. Nesse sentido, os três modos de síntese agem sob a regulação de um ato do entendimento. Heidegger se equivocaria, assim, ao recusar a ideia de que as categorias podem ter sua origem nas formas lógicas do juízo, buscando-a, outrossim, na síntese da imaginação referida ao tempo (2019, p. 30) – o que derruba a própria distinção feita por Kant entre as categorias e seus esquemas.

Ainda, Longuenesse diverge de Heidegger, por exemplo, em relação à interpretação proposta por este quanto ao termo “mesma função”, constante do § 10 da CRP (A 79). Enquanto ele compreende-a como sendo a imaginação, ela defende que se trata, em verdade, da função de pensar orientada à produção das formas discursivas. Outro importante desacordo entre ambos é relacionado ao próprio interesse orientado para a obra kantiana: ela se interessa pela investigação da CRP enquanto resposta à questão sobre “o que é ser capaz de julgar?”, enquanto

⁵⁸ Daniel Dahlstrom considera que a obra KPM de Heidegger recebe pouca atenção dos acadêmicos anglo-americanos, em contraste a outros filósofos da Europa continental. Como notável exceção, ele exemplifica com a tese de doutorado da Beatrice Longuenesse (2010, nota 12, p. 383), defendida na Sorbonne em janeiro de 1992 e publicada em inglês em 1998 sob o título *Kant and the capacity to judge* (traduzida para o português como *Kant e o poder de julgar*). Henry Allison (1937-2023), importante estudioso da obra kantiana do século passado, apesar de apontar objeções à tese de Longuenesse, pondera que ela “escreveu um livro ousado, importante e vibrante sobre os principais argumentos da Analítica Transcendental”, revelando domínio no texto kantiano (Cf.: *Where Have all the Categories Gone? Reflections on Longuenesse’s Reading of Kant’s Transcendental Deduction*, In.: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n. 43, 2000, p. 67).

que Heidegger se interroga sobre o problema da unidade entre as faculdades (2019, p. 318, nota 7).

Outro ponto de desacordo é que Heidegger pressupõe uma unidade projetada pela transcendência da imaginação original, da qual provêm a intuição pura e o pensar puro (2019, p. 76). Ela, por sua vez, entende que para Kant a unidade não é tomada por garantida, mas produzida pela imaginação somente e sob a unidade da apercepção, cuja forma é a forma lógica do juízo. Assim se resume a divergência interpretativa da autora: “se minha interpretação estiver correta, Kant considera a identidade da unidade sensível e discursiva como o resultado de um ato orientado para um fim, o do pensamento discursivo” (LONGUENESSE, 1998, p. 204)⁵⁹.

Pois bem. Em A 69 Kant define o entendimento como *Vermögen zu urteilen*, nestes termos: “podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*” (grifos no original). Esse conceito aparece novamente em A 80: “esta divisão é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, a da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar)”.

Longuenesse parte da distinção realizada por Kant entre *Vermögen* e *Kraft*, sendo aquela a tendência para agir própria a uma substância. Na Reflexão 3582 Kant afirma que “a possibilidade interna de uma força [*Kraft*] (de agir) é a faculdade (*Vermögen*)”⁶⁰. Na interpretação proposta por ela, essa *facultas* (*Vermögen*⁶¹) para que se torne uma força, *vis* em latim (*Kraft*, em alemão), é necessário um estímulo que lhe forneça uma razão suficiente para se exercer. Nesse sentido, essa *Vermögen zu urteilen* é diferente da *Urteilkraft* (poder de julgar), uma vez que aquela é uma potencialidade para formar juízos e esta última a efetuação na relação com as afecções sensíveis (2019, p. 33).

Longuenesse tem consciência de que ambos os termos não são utilizados por Kant de forma estanque ou objetiva, havendo mesmo intercâmbio entre elas⁶². Entretanto, considerando que o ponto central da investigação dela é entender a tábua das formas lógicas do juízo como o fio condutor para a tábua das categorias, ela defende a pertinência em distinguir os conceitos,

⁵⁹ A tradução brasileira da obra *Kant e o poder de julgar* foi baseada na edição francesa de 1993. Entretanto, em 1998 foi publicada a versão em inglês com alguns acréscimos e pequenas alterações, as quais não constam da tradução brasileira. Exemplo é a introdução da parte 3, citada acima.

⁶⁰ No original: *Die innere Möglichkeit einer Kraft (des Handelns) ist das Vermögen*.

⁶¹ Kant traduz o termo em latim *facultas*, utilizado por Baumgarten, como *Vermögen*. Por exemplo, no § 606 da *Metafísica*, Baumgarten fala em “*facultatem diiudicandi*”, tendo Kant escrito neste parágrafo a expressão “*das Vermögen zu beurtheilen*”. O termo é traduzido para o inglês como “*faculty of judging*”.

⁶² No § 35 da *Crítica da faculdade de julgar* Kant diz que “a condição subjetiva de todos os juízos é a própria capacidade (*Vermögen zu urteilen selbst*) ou faculdade de julgar (*die Urteilkraft*)”. (Cf. *Crítica da faculdade de julgar*, Trad. Fernando Costa Mattos, Petrópolis: Vozes, 2016).

compreendendo-se a *Vermögen zu urteilen* como a aptidão ao pensamento discursivo e a *Urteilkraft* como sua efetivação (2019, p. 34). Aqui exsurge outra diferença em relação a Heidegger, para quem as categorias não obtêm sua origem nas formas lógicas do juízo, mas sim na síntese da imaginação relacionada ao tempo. De fato, Heidegger é peremptório ao afirmar que “as categorias não apenas não são faticamente derivadas da tábua dos juízos, como também não podem ser de todo extraídas dessa tábua” (HEIDEGGER, 2019, p. 71-72).

Heidegger sustenta que há nas categorias uma relação *a priori* com a intuição pura do tempo, sendo elas fundamentos transcendentais da síntese da reconhecimento (HEIDEGGER, 1997, p. 271). Para ele, “as categorias são conceitos primordiais que surgem explicitamente somente quando a síntese puramente temporal se apreende, se apreende naquilo que torna essa síntese possível” (1997, p. 272). Elas são, para Heidegger, as básicas determinações *a priori* da objetividade do objeto, fazendo a relação com ele possível e não são atribuíveis unicamente ao entendimento (WEATHERSTON, 2002, p. 154). As categorias, assim, surgem da unidade de ambos os ramos do conhecimento, sendo conceitos primordiais (*Urbegriffe*) ou conceitos ontológicos básicos (*die ontologischen Grundbegriffe*) e têm uma intrínseca relação com o tempo (HEIDEGGER, PIK, p. 272).

Em sua interpretação, Longuenesse esclarece que por “forma lógica do juízo” não entende cálculo lógico, mas regras universais do pensamento discursivo. Mais precisamente, são os atos mentais indispensáveis a qualquer representação de um dado objeto (2019, p. 31). Para a professora francesa, somente sob a luz da função objetificante das formas lógicas do juízo pode-se entender a própria função das categorias (2000, p. 94). Como a tábua das funções lógicas do juízo, apresentada por Kant no § 9º da CRP, fornece o “fio condutor” para a tábua dos conceitos puros do entendimento, conforme título do capítulo 1 da Analítica transcendental, qualquer compreensão adequada dos argumentos na CRP impescinde da concepção da lógica que governa aquela primeira tábua (LONGUENESSE, 2019, p. 20).

Para Longuenesse, as formas de subordinação conceitual são estruturas do pensamento, de acordo com as quais derivamos conceitos do mundo sensível. Disso não resulta que todos os conceitos seriam assim derivados, mas que nosso entendimento é essencialmente um poder de julgar (*Vermögen zu urteilen*), ou seja, “um poder de ordenar nossos conteúdos representacionais de acordo com as formas lógicas elementares de vinculação de conceitos” (2019, p. 21). As categorias poderiam ser rastreadas até as formas lógicas do juízo, sendo *a priori* e não inatas. Sendo *a priori*, elas possuem origem nas próprias características estruturais de nosso poder de julgar; em não sendo inatas, são adquiridas como conceitos (2019, p. 23).

Algumas objeções foram levantadas a respeito da interpretação proposta, como a de Henry Allison, o qual obtempera que Longuenesse absorve as categorias nas funções lógicas do juízo, nada restando daquelas. Para Allison, nessa interpretação privilegia-se a segunda edição da Dedução, apesar de fornecer uma rica e sutil análise da tripla síntese da Dedução-A. O argumento de Longuenesse de negar que o julgamento necessariamente envolve qualquer uso das categorias, ao diferenciar entre os juízos de percepção e os juízos de experiência, conflita com a conclusão traçada no § 20 da CRP, no qual Kant afirma que “as *categorias* não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (B 153)” (2000, p. 70). Ainda, Allison entende que a interpretação dela reduz o papel da unidade transcendental da apercepção em favor do poder de julgar (2000, p. 77).

Em resposta ao primeiro ponto, Longuenesse argumenta que as categorias se encontram como “conceitos universais de síntese” no entendimento, estando presentes unicamente no entendimento como poder de julgar (2019, p. 23). Sobre o último ponto, apesar de afirmar que sua obra *Kant e o poder de julgar* insiste no papel da unidade da apercepção tanto na intuição quanto no pensamento discursivo, a autora concorda que não se deu a devida atenção na referida tese ao conceito kantiano fundamental da unidade transcendental da apercepção⁶³ (2019, p. 27).

Sally Sedgwick também apresenta críticas em relação à posição de Longuenesse de priorizar a capacidade de julgar, afirmando ser alarmante. Primeiro porque ao aduzir que as categorias são geradas a partir de atos de julgamentos, Longuenesse desconsidera a insistente afirmação de Kant de que elas são condições necessárias sem as quais nenhum objeto poderia ser julgado (2000, p. 83). Ainda, ao afirmar que a unidade do espaço e tempo é “o efeito do que denominamos a tendência ao juízo que afeta o sentido interno” (LONGUENESSE, 2019, p. 363), ou que as intuições puras do espaço e do tempo são engendradas pela síntese figurativa (LONGUENESSE, 2019, p. 330), Longuenesse iria de encontro à afirmação de Kant de que nossas formas puras de intuição não são de modo algum deriváveis ou redutíveis às nossas formas puras de entendimento (SEDGWICK, 2000, p. 84).

⁶³ No preâmbulo à edição brasileira, datado de 2015, Longuenesse informa que sua pesquisa de então tinha por objetivo justamente explorar o legado dos conceitos kantianos de consciência, unidade da consciência, autoconsciência e sua relação com a consciência de objetos e o papel do conceito de “eu”, bem como medir sua importância no sistema de filosofia contemporânea (2019, p. 28). Registre-se que essa pesquisa foi publicada em 2017 sob o título *I, Me, Mine: back to Kant, and back again*, Oxford: University Press, sem tradução ainda para o português.

Em resposta, Longuenesse esclarece que Kant argumenta na Estética que as intuições puras são sensíveis e que pertencem à receptividade e não à espontaneidade. Ela entende que sua tese dá um passo essencial ao considerar que o espaço e tempo são formas da sensibilidade na medida em que esta é afetada pela unidade transcendental da apercepção, ao que Kant denomina de síntese figurativa da imaginação. Por outro lado, Longuenesse concorda que o termo mais correto seria o de que essa síntese *antecipa* – em vez de *engendra* ou *gera* – nossa representação do espaço como um espaço e do tempo como um tempo (2019, p. 25). Por fim, ela também aponta que ao sustentar que o espaço e o tempo, como expostos na Estética, são, de acordo com a Dedução, produtos da referida síntese figurada, não implica negar a centralidade do dualismo kantiano da receptividade e da espontaneidade, uma vez que a cognição humana depende da afecção dos objetos (2019, p. 26).

Em que pese as objeções que a obra de Longuenesse recebeu, vê-se sua importante contribuição ao debate do papel da imaginação na CRP, sua concepção do conceito de capacidade de julgar para a interpretação da referida obra kantiana e a tentativa interpretativa de colmatar as duas Deduções. Contrariando a interpretação heideggeriana, Longuenesse, como visto, sustenta que a síntese discursiva orienta teleologicamente a síntese figurada, de modo que “a mesma função” que instaura a unidade dos conceitos no juízo e a unidade da “mera síntese” das representações sensíveis é a função de pensar orientada à produção das formas discursivas e não a imaginação (2019, p. 318, nota 7).

Deve ser ressaltado que tanto Longuenesse quanto Heidegger possuem objetivos bastante diversos em suas interpretações da filosofia crítica kantiana. Longuenesse busca demonstrar como as formas lógicas podem “se tornar não apenas o fio condutor para a elucidação das categorias de uma ‘ontologia como pensamento imanente’, mas também o princípio arquitetônico de todo o sistema crítico” (2019, p. 556). Heidegger, por sua vez, visava não apenas fundamentar a ontologia do ser-simplesmente-dado, mas também garantir uma fundação *a priori* para as ciências (BLATTNER, 2024, p. 224).

Essa abordagem da ciência mostra-se bastante antiempírica e o objetivo heideggeriano de fundamentar a ontologia no fluxo puro do tempo parece ser demasiadamente irrestrito. Isso porque a ideia heideggeriana de que o fluxo do tempo gera uma ontologia que descreve o ser-simplesmente-dado, parece levar à conclusão de que todos os entes se revestem de tal caráter. Entretanto, “o que acontece com os outros modos de ser analisados por Heidegger, como o disponível-à-mão e o existente? [...] isso não nos obriga a conceber o disponível-à-mão e o ser

humano como ser-simplesmente-dado também?” (BLATTNER, 2024, p. 225). Diz Blattner (2024, p. 227):

O filósofo pode gerar ontologias a priori de várias regiões muito gerais do ser, talvez até do ser em geral, a partir de seus próprios recursos fenomenológicos, mas não pode fazer muito mais do que isso. Ele não pode reivindicar compreender a vida ou a matéria melhor do que o biólogo ou o físico. A revolução copernicana de Kant pode nos mostrar como o filósofo tem título para seu próprio domínio a priori de investigação, mas não pode demonstrar qualquer reivindicação filosófica para exercer autoridade incontestada sobre os conceitos fundamentais das ciências.

Nesse sentido, a proposta longuenessiana mostra-se mais consentânea aos limites traçados pela própria filosofia crítica kantiana externalizada pela imagem da revolução copernicana. A reconstrução heideggeriana da filosofia kantiana e sua interpretação da apercepção transcendental não logra mostrar como os conceitos particulares das ciências são *a priori*, de modo que “a apropriação de Kant por Heidegger não é inteiramente bem-sucedida” (BLATTNER, 2024, p. 227).

Apesar dessa crítica, repisamos o que dissemos no capítulo 2, no sentido de que o que deve ser focado é o caminho filosófico percorrido por Heidegger e não o alegado malogro no alcance do objetivo traçado, o que desconsidera, a nosso sentir, a robustez e originalidade de sua filosofia. O modo heideggeriano de fazer filosofia deve sempre ser o ponto fundamental de investigação, uma vez que, conforme Gadamer poeticamente aduz, Heidegger investiga nos fundos da linguagem como um buscador de tesouros e, “de escuras minas, extrai coisas que brilham e relampejam à luz do dia” (2002, p. 71).

Ainda, como tentamos mostrar na introdução ao capítulo 3, o desenvolvimento e dinamismo no pensamento heideggeriano mostra uma constante atualização em sua filosofia, incorrendo, a nosso ver, em equívoco tentar qualificar a apropriação de Kant por Heidegger como não inteiramente bem-sucedida por não considerar a inteireza de sua filosofia, o impacto na recepção de sua interpretação e a verve de seu fazer filosófico.

CONCLUSÃO

A finalidade deste trabalho consistiu em reelaborar o caminho percorrido por Heidegger na interpretação fenomenológica da obra *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant, realizada no livro *Kant e o problema da metafísica*. Utilizamos também como obra de suporte o seminário *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura*. Texto este que se insere na chamada “década kantiana”, na qual a obra de Kant, principalmente a primeira *Crítica*, despertava grande interesse de Heidegger porque em conexão com seu projeto ontológico exposto posteriormente em *Ser e tempo*.

Para realizar esse percurso, começamos investigando qual o motivo do interesse de Heidegger nas obras de Kant, tendo assentado que aquele pensava o ser em relação com o tempo a partir do modo de ser do *Dasein* e, nesse sentido, o pensamento kantiano se revelou um momento constitutivo fundamental da argumentação desenvolvida em *Ser e tempo* porque Kant foi, para Heidegger, o primeiro e único a se direcionar na investigação da dimensão da temporalidade.

Como vimos no primeiro capítulo, o conceito de tempo sempre foi um tema complexo e intrigante para filósofos, desde a Antiguidade até a era moderna. Filósofos como Platão e Aristóteles tentaram conceituar o tempo vendo-o como uma "imagem móbil da eternidade" ou ligado ao movimento. Santo Agostinho expressou essa perplexidade de forma famosa, dizendo que sabia o que era o tempo até ser questionado sobre sua definição. Essa dificuldade se deve ao fato de que, no uso cotidiano, o tempo parece óbvio e autoevidente, mas se torna um enigma quando se tenta explicá-lo.

A discussão sobre o tempo ganha novo rumo com a física moderna, impulsionada por Albert Einstein, que introduziu o conceito de tempo relativo, não mais absoluto. Essa mudança na ciência influenciou a filosofia a repensar a questão. A fenomenologia, com Edmund Husserl e Martin Heidegger, emergiu como um método para investigar a experiência do tempo. Husserl explorou a intencionalidade da consciência, ou seja, como os objetos se manifestam na consciência, distinguindo entre a percepção de um objeto presente e a lembrança ou expectativa dele.

Apesar de uma proximidade inicial, Heidegger se distanciou de Husserl, direcionando a fenomenologia para o estudo do *Dasein*. Para Heidegger, o tempo não é uma propriedade da consciência, mas a própria estrutura fundamental do *Dasein*. A finitude e a consciência da morte (o "ser-para-a-morte") projetam o *Dasein* para o futuro, tornando o tempo uma constituição

radical da existência. Assim, a forma mais autêntica de se relacionar com o tempo não é medi-lo, mas antecipar-se a ele, sendo o futuro o fenômeno mais fundamental do tempo.

Inicialmente, Heidegger demonstrou interesse pela questão do tempo em sua obra de 1915, *O conceito de tempo na ciência histórica*. Ele argumenta que, ao contrário do tempo quantitativo e homogêneo da física, o tempo histórico é qualitativo, atribuindo significado aos eventos em vez de apenas medi-los. A partir disso, ele propõe que o *Dasein* tem um papel central na questão do ser. O tempo, para ele, é o horizonte fundamental a partir do qual o *Dasein* compreende o ser. É necessário investigar como o tempo adquiriu essa função ontológica, questionando o conceito tradicional de tempo.

Para Heidegger, existe uma distinção crucial entre temporalidade (*Zeitlichkeit*) e tempo. A temporalidade é o fenômeno original que possibilita a compreensão do tempo, enquanto o tempo é a temporalidade vivenciada. Ele introduz a ideia da unidade ekstática do tempo, que se manifesta em três dimensões: o futuro (existencialidade), o passado (facticidade) e o presente (queda). Essas dimensões estão ligadas à estrutura do *Dasein*, que está sempre "adiantado em relação a si mesmo". A compreensão vulgar do tempo, como uma sequência de "agoras", é um modo inautêntico de vivenciá-lo, que obscurece sua essência.

A investigação sobre o tempo em Heidegger se conecta à filosofia de Kant, especialmente à sua concepção de imaginação transcendental. Heidegger interpreta essa faculdade não como uma faculdade meramente intermediária, mas como o tempo original ou a temporalidade que unifica a sensibilidade e o entendimento. Ele argumenta que a imaginação é a fonte da qual se origina a sequência de "agoras", a forma não original do tempo. Essa leitura de Kant, embora controversa, reforça a ideia de que o tempo é uma estrutura fundamental da existência, não um mero dado objetivo. A abordagem heideggeriana do tempo, portanto, busca revelar sua dimensão mais profunda e existencial.

Kant, no parágrafo 26 da *Crítica da Razão Pura*, diferencia as formas da intuição e as intuições formais. As formas da intuição, como espaço e tempo, seriam a capacidade de receber o diverso dos fenômenos. As intuições formais, por sua vez, seriam as representações do espaço e do tempo já unificadas. Essa distinção tem sido interpretada de duas maneiras principais: a intelectualista, que argumenta que essa unidade é resultado da ação do entendimento sobre a sensibilidade, e a não intelectualista, que defende uma autonomia da sensibilidade.

Procuramos apontar que a interpretação intelectualista, defendida por autores como Béatrice Longuenesse, sugere que as intuições formais são o produto de uma síntese figurada, ou seja, de um efeito do entendimento na sensibilidade. Essa visão implica que o espaço e o

tempo, como representações unificadas, são determinados pelo entendimento. Em contrapartida, Martin Heidegger se alinha à visão não intelectualista, argumentando que a sensibilidade possui uma espontaneidade própria. Ele propõe o termo "síndose" para descrever uma unidade original e pré-conceitual do diverso, que precede a síntese do entendimento.

Heidegger baseia sua interpretação em uma nota de rodapé de Kant (CRP, B 160n), na qual o filósofo de Königsberg afirma que a unidade da intuição formal "é anterior a todo o conceito". Heidegger entende que essa unidade não é um produto do entendimento, mas sim uma propriedade inerente à intuição pura. Ele argumenta que a imaginação transcendental é a verdadeira fonte dessa unidade, e não as categorias do entendimento. Essa leitura visa sustentar a autonomia da estética em relação à lógica, contrariando a tese de que a sensibilidade é meramente passiva e determinada pelo entendimento.

A interpretação heideggeriana, no entanto, enfrenta críticas. Muitos estudiosos, como Martin Weatherston, apontam que a leitura de Heidegger é controversa e se baseia em uma interpretação ambígua da nota de rodapé. Weatherston argumenta que a referência de Kant à Estética Transcendental e ao parágrafo 24 indica que a síntese que produz a unidade das intuições formais, embora anterior a conceitos de objetos específicos, ainda envolve as categorias do entendimento. Contudo, a visão de Heidegger tem sua importância por destacar o papel ativo da sensibilidade e por propor um questionamento profundo sobre a relação entre o tempo, a intuição e o entendimento na filosofia de Kant.

Para Heidegger, a imaginação transcendental é a faculdade central da cognição humana, pois atua como a raiz comum que unifica a sensibilidade (receptividade) e o entendimento (espontaneidade). Em sua obra sobre Kant, Heidegger explora essa dualidade em quatro pontos. Primeiro, ele analisa a imaginação empírica (reprodutiva), mostrando que ela não apenas recebe dados, mas os "forma" em imagens, como na memória ou na fantasia. Ao criar uma imagem de algo que já foi intuído, a imaginação demonstra ser tanto receptiva (por receber a intuição inicial) quanto espontânea (por formar a imagem).

O segundo ponto argumenta que a imaginação transcendental (produtiva) não apenas lida com conteúdos empíricos, mas produz as formas *a priori* da intuição e as categorias do entendimento. Heidegger a descreve como uma autoformação que produz uma "imagem pura do tempo", que serve como um horizonte fundamental para a experiência. Esse horizonte, que é simultaneamente receptivo e espontâneo, permite que a imaginação crie expectativas e articule o tempo como uma sequência de momentos, antes mesmo de qualquer experiência particular.

Heidegger sustenta que essa imagem pura do tempo é a fonte tanto das formas da intuição (espaço e tempo) quanto das categorias. Ele argumenta que as categorias são aspectos "isolados" dessa imagem, ou seja, determinações específicas extraídas do horizonte temporal. A categoria de substância, por exemplo, surge da capacidade do tempo de mostrar sua própria persistência. Essa interpretação reforça a ideia de que o tempo, enquanto imagem pura, fornece o fundamento de todas as estruturas do conhecimento humano, e não a sensibilidade ou o entendimento isoladamente.

Ao propor que a imaginação é a raiz comum de todas as faculdades, Heidegger busca ir além dos limites impostos por Kant, que afirmou que a fonte dessa unificação é desconhecida. Sua abordagem, embora vá além do texto kantiano literal, é uma tentativa de aprofundar a compreensão da finitude humana. Para Heidegger, o conhecimento humano é limitado a fenômenos (manifestações) e não pode acessar a "coisa em si", porque nossa intuição é derivada e finita. A imaginação transcendental é a faculdade que cria o "horizonte" temporal, permitindo que os entes se manifestem para nós como objetos, o que Heidegger chama de um conhecimento "pré-ontológico" que torna a experiência possível.

A partir de seu projeto de destruição da história da ontologia, onde dirá que a história da filosofia até então levada a efeito teria encoberto a originalidade da questão pela pergunta do ser, Heidegger reinterpretará a *Crítica da razão pura* de Kant. Vimos que essa destruição da história da ontologia se compreende como uma recolocação pela pergunta do ser, uma reconstrução retrospectiva da pergunta, em retrospectiva aos conceitos que predeterminam nosso acesso ao ser.

Essa interpretação heideggeriana, surgida em momento histórico de uma profunda crise na filosofia, chocou-se com interpretações até então tradicionais de Kant opondo dois grandes grupos filosóficos: a filosofia analítica e a filosofia continental. Essa divisão ficou representada no famoso debate entre Heidegger e Cassirer em Davos, o qual representou um momento final de ruptura, como se as lutas definidoras do pensamento do século XX estivessem cristalizadas naquele evento.

Na visão de Heidegger, Kant tenta estabelecer uma fundamentação da ontologia na *Crítica da razão pura*. Uma vez submetendo o conhecimento ao tribunal da razão, impõe-se a pergunta, antes de qualquer tentativa de alcançar um conhecimento acerca dos entes específicos da *metaphysica specialis*, a que ele considera como fim último de toda metafísica, do problema da própria possibilidade da metafísica como tal.

Para Heidegger, o principal traço de Kant para a fundamentação da metafísica será considerar a finitude do caráter humano da razão, uma vez que este precisa ser afetado pelos entes para que seja possível o ato de conhecer. Ao falar de conhecimento finito e conhecimento humano, Kant pretende diferenciar do conhecimento infinito ou conhecimento absoluto, o qual é próprio de Deus, no sentido cristão.

Como analisado no capítulo 2, Heidegger entende que Kant não trata na CRP de uma teoria do conhecimento, mas sim sobre as condições de possibilidade de uma fundamentação da ontologia, criticando os filósofos neokantianos de interpretarem mal a obra kantiana. Para ele, a CRP não substitui a metafísica por uma “teoria do conhecimento”, uma delimitação do cognoscível, mas interroga acerca da possibilidade interna da ontologia. Pensar, assim, seria interrogar pelo sentido do ser.

Fixada a premissa de que a CRP tem por norte a investigação sobre as condições de possibilidade da fundamentação de uma ontologia, Heidegger inicia sua interpretação pela identificação dos elementos essenciais do conhecimento puro: a sensibilidade e o entendimento. Após isso, na segunda etapa, ele questionará sobre a unidade essencial do conhecimento puro e dos dois elementos respectivos.

Heidegger defende e procura demonstrar que a sensibilidade e o entendimento perfazem uma união essencial que constitui o conhecimento finito e que ambas têm como raiz comum a imaginação transcendental, raiz esta que Kant afirma ser “desconhecida”. Para ele, o esquematismo é o núcleo da fundamentação da metafísica, pois permite objetificar o ser. Conforme analisado no capítulo 3, Heidegger entende que por meio da dedução transcendental se deve mostrar o papel da imaginação transcendental, vista esta como a unidade da síntese da intuição e pensamento puros. Para ele, a dedução poria a pergunta sobre a possibilidade interna da transcendência, revelando o horizonte da objetividade.

Na CRP Kant descreve a síntese da apreensão como o primeiro passo para a formação do nosso conhecimento, intimamente ligado à nossa percepção do tempo. Segundo ele, nossas representações mentais são modificações do nosso espírito e estão, em última análise, submetidas ao tempo. A síntese da apreensão age sobre a diversidade de impressões que recebemos da intuição. Essa síntese é o que nos permite ter percepções-sensórias e não apenas sensações, ou seja, ela é a operação que dá forma a imagens e objetos no espaço e no tempo, evitando que nossas impressões se tornem um fluxo caótico e confuso.

Para Heidegger, essa síntese é um ato de "retratar-imagens" que distingue o tempo como uma sequência de "agoras". Ele defende que a apreensão pura é uma forma de

espontaneidade da recepção, que brota da imaginação transcendental e forma a intuição pura do tempo, unificando a diversidade de impressões. Essa visão, no entanto, é criticada por estudiosos como Weatherston, que aponta que Kant faz um contraste entre a receptividade da intuição e a espontaneidade da síntese, sugerindo que a apreensão não pode ser vista como meramente receptiva. No geral, a síntese da apreensão é um conceito central para Kant, sendo a operação mental que transforma a pura diversidade de dados sensoriais em percepções organizadas e coerentes.

Ainda, Kant introduz a síntese da reprodução na imaginação como a segunda etapa de seu sistema de tripla síntese. Esta síntese é a capacidade de nossa consciência de associar e trazer de volta representações que já foram percebidas, mesmo na ausência do objeto original. Kant relaciona essa ideia às leis de associação dos empiristas, como Hume, mas argumenta que para que o conhecimento seja possível, deve haver um princípio a priori que fundamente essa regularidade e torne as associações necessárias. Sem essa capacidade, a imaginação seria uma faculdade morta, incapaz de criar conexões regulares entre os fenômenos, o que inviabilizaria até mesmo o uso da linguagem.

Por sua vez, Heidegger vê a síntese da reprodução como crucial, pois ela é a responsável por constituir a dimensão temporal do passado, retendo e revelando o "não-mais-agora". Para ele, essa síntese não apenas recupera o que foi apreendido, mas o faz de forma que o passado seja apresentado como tal, permitindo a possibilidade de uma relação com objetos que perduram no tempo. Heidegger sugere que a síntese da apreensão e a da reprodução são inseparáveis e formam uma unidade original que revela o tempo em seus modos de presente e passado. Ele argumenta que a imaginação transcendental, na qual essas sínteses ocorrem, é a fonte de intuição e conceito, apesar de Kant, em alguns trechos, tê-la apresentado como um mero intermediário.

Por fim, Kant descreve a síntese da reconhecimento como o terceiro e último passo na formação do conhecimento, fundamental para que as representações unidas pelas sínteses anteriores sejam reconhecidas como pertencentes a um mesmo objeto. Segundo o filósofo, sem a consciência de que aquilo que pensamos é o mesmo que pensávamos antes, toda a reprodução de representações seria vã, e a melodia de uma música, por exemplo, não poderia ser reconhecida como uma unidade. A consciência da identidade do objeto, que é a unidade do conceito, permite que as representações apreendidas e reproduzidas sejam reunidas. Para Kant, essa síntese é inseparável das duas anteriores e é o que torna possível o conhecimento de objetos.

Heidegger, por sua vez, oferece uma interpretação mais ousada, elevando a síntese da reconhecimento a uma posição de primazia. Ele argumenta que essa síntese é, na verdade, a primeira, pois antecipa e "espia" o que deve ser reconhecido como idêntico pelas sínteses de apreensão e reprodução. Para Heidegger, a síntese da reconhecimento se relaciona com a dimensão do futuro, projetando um horizonte de expectativas sobre como os objetos se comportarão no tempo. Essa interpretação heideggeriana, que relaciona a síntese da reconhecimento com as categorias e o tempo, é uma forma de superar a alegada "atemporalidade" da apercepção transcendental em Kant e estabelecer uma conexão entre entendimento e mundo sensível.

Apesar da interpretação de Heidegger ser profunda e inovadora, ela diverge da visão kantiana em pontos cruciais. A principal crítica é que Heidegger, ao conectar as categorias ao tempo, ignora a clara distinção de Kant entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade da sensibilidade. A leitura de Heidegger, embora permita uma compreensão unificada das três sínteses e de sua relação com o tempo, vai além do que Kant explicitamente afirma, em particular ao dar primazia à síntese da reconhecimento e associá-la diretamente ao futuro e às categorias.

Como tentamos mostrar acima, a partir da interpretação das três sínteses puras – da apreensão, reprodução e reconhecimento – Heidegger conclui que a imaginação, sendo a “raiz comum desconhecida” indicada por Kant, deve ser interpretada em sua natureza temporal. E essa natureza deriva-se do “solo” no qual essa “raiz” se assenta: o tempo originário. Tempo este que é o fundamento da *Crítica da razão pura* e seria a conclusão a que Kant chegaria, se não houvesse retrocedido.

A interpretação de Heidegger, embora possa ser vista, por alguns intérpretes, como um desvio do texto kantiano, é uma contribuição valiosa que radicaliza as questões filosóficas e mostra como o texto de Kant permite múltiplas leituras. Ela destaca a importância da temporalidade e da imaginação na formação do conhecimento, enriquecendo o debate e demonstrando a originalidade e pujança do pensamento heideggeriano.

Por mais “violenta” que seja, a interpretação heideggeriana revela uma verdade profunda sobre a obra kantiana, qual seja, que Kant antecipou, mesmo que não plenamente consciente, o nexos essencial entre subjetividade e temporalidade. Nesse sentido, Heidegger reposiciona Kant na história da filosofia, não apenas como o arquiteto da epistemologia moderna, mas como o pensador que, ao tentar fundamentar a metafísica, inadvertidamente revelou a estrutura temporal do *Dasein*.

Assim, para responder a perguntar sobre qual a raiz comum e oculta que unifica a

sensibilidade e o entendimento na CRP, Heidegger buscou pistas na primeira edição da referida obra, usando como chave de interpretação a imaginação transcendental, reinterpretada como a manifestação do tempo originário. Através disso, Heidegger conclui que a tríplice síntese revela a estrutura temporal do *Dasein*. Essa “chave oculta” no coração da CRP não apenas abre referida obra kantiana, mas também a porta da questão central da filosofia do século XX: a análise da questão do ser a partir do tempo.

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- HEIDEGGER, Martin. O meu caminho na fenomenologia. Trad. Ana Falcató. In.: **Phainomenon**, n.º 18-19. Lisboa, 2004. pp. 281-288.
- _____. **Frühe Schriften**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. **Zur Bestimmung der Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2ª ed. 1999.
- _____. **Unterwegs zur Sprache**, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. **Phenomenological interpretation of Kant's Critique of pure reason**. Trad. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- _____. **Lógica. La pregunta por la verdad**. Trad. Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- _____. **Ser e tempo, Parte I**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. São Paulo: Vozes, 2005a, 15ª ed.
- _____. **Ser e tempo, Parte II**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. São Paulo: Vozes, 2005b, 13ª ed.
- _____. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp, 2012.
- _____. **Four Seminars**. Trad. Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- _____. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Trad. Jaime Aspíunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- _____. **El concepto de tempo (Tratado de 1924)**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2ª ed., 2009.
- _____. **Kant e o problema da metafísica**. Trad. Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2019.
- HEIDEGGER, Martin; e JASPERS, Karl. **Briefwechsel 1920-1963**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990.
- KANT, Immanuel. **Akademie Ausgabe Kants**, Band XVIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1928.
- _____. **Akademie Ausgabe Kants**, Band XXIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1955.
- _____. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz**. Trad. António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.
- _____. **Lectures on logic**. Trad. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª ed., 2008.
- _____. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2ª ed., 2004.
- ALLISON, Henry. Where Have all the Categories Gone? Reflections on Longuenesse's Reading of Kant's Transcendental Deduction. In.: **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, n. 43, 2000, pp. 67–80.
- ARISTÓTELES. **Física**. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 2ª ed., 1987.
- BAUMGARTEN, Alexander. **Metaphysics. A critical translation with Kant's elucidations, selected notes, and related materials**. Trad. Courtney D. Fugate e John Hymers. London: Bloomsbury, 2014.
- BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. **An introduction to Husserlian phenomenology**. Ed. James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- BERNET, Rudolf. Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts. In.: **On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time**. Ed. Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi. Phaenomenologica, vol. 197. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. pp. 1-19.
- BLATTNER, William. Fundamentando a metafísica: a apropriação de Kant por Heidegger. Trad. Luís Gabriel Provinciatio. In.: **Heidegger**. GUIGNON, Charles B. (Org.). São Paulo: Ideais & Letras, 2024. pp. 197-227.
- CASSIRER, Ernst. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Ernesto Garzón Valdez. Ideas Valores, Volumen 26, Número 48-49, 1977. pp. 105-129.
- COHEN, Hermann. **Kants Theorie der Erfahrung**. Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 2ª ed., 1885.
- COLLINGWOOD, R. G. **Some Perplexities About Time: With an Attempted Solution**. Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, v.26, 1926. pp.135-150.
- CRELIER, Andrés. El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía transcendental. In.: AINBINDER, Bernardo (Ed). **Studia Heideggeriana: Heidegger-Kant**. Vol. I. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2ª ed., 2020. pp. 13-28.
- DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the "Kritik Der Reinen Vernunft". In.: **The Review of Metaphysics**, vol. 45, n.º 2, dezembro de 1991. pp. 329-361.
- _____. Heidegger's Kant-Courses at Marburg. In.: KISIEL, Theodore (Ed). **Reading Heidegger from the Start**. Albany: State University of New York Press, 1994. pp. 293-308.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger et la question du temps**. Paris: PUF, 1990.
- DEL VALLE, José M. García. Kant y la cooriginariedad de sensibilidad y entendimiento. Sobre la interpretación fenomenológica de Heidegger y su crítica de la lectura neokantiana. In.: **Studia Heideggeriana**, Vol. XII. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2023. pp. 23-40.
- DOSTAL, Robert J. Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger. Trad. Luís Gabriel Provinciatio. In.: **Heidegger**. GUIGNON, Charles B. (Org.). São Paulo: Ideais & Letras, 2024. pp. 163-195.
- _____. Is the present ever present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence. In.: **Research in Phenomenology**, vol. 12, 1982. pp. 85-112.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. "La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant". El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger. In.: AINBINDER, Bernardo (Ed). **Studia Heideggeriana: Heidegger-Kant**. Vol. I. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2011. pp. 25-53.
- _____. A la búsqueda de un diálogo entre Husserl y Heidegger. In.: ESCUDERO, Jesús Andrián (Ed). **Studia Heideggeriana: Heidegger-Husserl**. Vol. V. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2016. pp. 9-33.

- FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três críticas**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- GADAMER, Hans-George. **Los caminos de Heidegger**. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder Editorial, 2ª ed., 2003.
- _____. **Verdade e método II**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 6ª ed., 2011.
- _____. **Verdade e método I**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 13ª ed., 2013.
- GOLOB, Sacha. **Heidegger on Concepts, Freedom, and Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- GORDON, Peter E. **Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos**. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- KUEHN, Manfred. **Kant: a biography**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LAFONT, Cristina. Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos a priori tras el giro lingüístico. In.: **Azafea. Revista de filosofía**, v. 5, 2003. pp. 53-74.
- LAMBETH, Morganna. **Heidegger's interpretation of Kant: the violence e the charity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- LANGAN, Thomas. Foreword. In.: **Kant and the problem of metaphysics**. Martin Heidegger. Trad.: J. S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1962. pp. ix-xiii.
- LAWRENCE, Nathaniel. Kant and Modern Philosophy. In.: **Review of Metaphysics**, v.10, n.3, 1957. pp. 441-456.
- LONGUENESSE, Béatrice. **Kant e o poder de julgar**. Trad. João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas: editora Unicamp, 2019.
- _____. Kant's Categories and the Capacity to Judge: Responses to Henry Allison and Sally Sedgwick. In.: **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, n. 43, 2000. pp. 91-110.
- _____. **Kant and the capacity to judge**. Trad. Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- _____. **Kant on the human standpoint**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- LÖWITH, Karl. Heidegger: Problem and Background of Existentialism. **Social Research**, v.15, n.3, 1948. pp. 345-369.
- _____. **Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX**. Trad. Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2006.
- MACANN, Christopher. Heidegger's Kant interpretation. In: MACANN, C. (Org.). **Critical Heidegger**. New York: Routledge, 1996. pp. 97-120.
- MACEDO, Bruno Alves. **O tempo na Filosofia de Heidegger e Husserl**. São Paulo: Editora Dialética, 2024.
- MARTIN, Francisco Romero. De la Crítica de la Razón Pura a Ser y Tiempo. La influencia del Proyecto filosófico de Kant en Martin Heidegger. In.: **Studia Heideggeriana**, vol. XII. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2023. pp. 155-165.
- MASSEY, Heath. **The origin of time: Heidegger and Bergson**. Albany: State University of New York Press, 2015.
- NATORP, Paul. **Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften**, Leipzig: Verlag Teubner, 1910.
- ONATE, Neusa Rudek. A finitude do Dasein e a temporalidade originária. In.: **Revista PERI**, v. 10, n. 10, 2018. pp. 23-35.

- PATON, Herbert James. **Kant's metaphysic of experience**. London: Unwin Brothers Ltd, 1936.
- PESSOA, Fernando. **Poesias de Álvaro de Campos**. Lisboa: Ática, 1944.
- PIMENTA, Olavo Calábria. **A imaginação de Kant e os dois objetos para nós: e ainda, a propósito da doutrina do Esquematismo e das duas Deduções das categorias**, 2012, 225 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- RIEHL, Alois. **The principles of the critical philosophy**. Trad. Arthur Fairbanks. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1894.
- SÁ, Alexandre Franco de. **Finitude e liberdade na confrontação de Heidegger com Kant**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. (Coleção Artigos LUSOSOFIA). Disponível em: https://lusosofia.ubi.pt/textos/sa_alexandre_franco_de_finitude_e_liberdade.pdf. Acesso em: 22 dez. 2025.
- SCHAPER, Eva. Kant's Schematism Reconsidered. In.: **Review of Metaphysics**, v.18, 1964. pp. 267-290.
- SCHRAG, Calvin. Heidegger and Cassirer on Kant. In.: **Kant-Studien**, v.58, 1967, pp. 87-100.
- SCHALOW, Frank. **Imagination and Existence. Heidegger's Retrieval of the Kantian Ethic**. Boston: University Press of America, 1986.
- _____. **The Renewal of the Heidegger-Kant. Dialogue**. New York: State University of New York, 1992.
- SCHALOW, Frank; e DENKER, Alfred. **Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy**, Maryland: Scarecrow Press, 2ª ed., 2010.
- SEDGWICK, Sally. Longuenesse on Kant and the priority of the capacity to judge. In.: **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 43, 2000. pp. 81-90.
- SERRA, Alice Mara. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. In.: **KRITERION**. Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009. pp. 197-213.
- _____. Affektion und Zeitlichkeit bei Kant und Husserl. In.: **Research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy**. Vol. VIII, n. 2, dezembro de 2016. pp. 482-501.
- SHEROVER, Charles. Heidegger's Ontology and the Copernican Revolution. **The Monist**, v.51, 1967. pp. 559-573.
- _____. Kant's Transcendental Object and Heidegger's Nichts. In.: **Journal of the History of Philosophy**, v.7, n.4, 1969. pp. 413-422.
- _____. **Heidegger, Kant and Time**. Bloomington: Indiana University Press, 1972.
- SMITH, Norman Kemp. **A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason**. 2ª Edition. New York: Prometheus Books, 2nd ed., 2003.
- SONTAG, Frederick. Heidegger and the Problem of Metaphysics. In.: **Philosophy and Phenomenological Research**, v.24, 1964. pp. 410-416.
- TETENS, Johans. **Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung**. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.
- VELEZ, Danilo Cruz. **Filosofia sín supuestos: de Husserl a Heidegger**. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1970.
- WAXMAN, Wayne. **Kant's Model of Mind. A New Interpretation of the Critique of Pure Reason**. New York: Oxford University Press, 1991.
- WEATHERSTON, Martin. Heidegger on Assertion and Kantian Intuition. In.: **Journal of Speculative Philosophy**, v.5, n.4, 1991. pp. 276-297.
- _____. The Rigour of Heidegger's Thought. **Man and World**, v.25, n.2, 1992. pp. 181-198.
- _____. **Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality**. New York: Palgrave Macmillan. 2002.

WERKMEISTER, William Henry. An Introduction to Heidegger's 'Existential philosophy'. In.: **Philosophy and Phenomenological Research**, v.2, 1941. pp. 79-87.