

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2808>

The Connection Between the *A Priori* of Phenomenology, the Question About the Meaning of Being, and Fundamental Ontology in Heidegger's Thought

A relação entre o *a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo sentido de ser e a ontologia fundamental no pensamento de Heidegger

Christiane Costa de Matos Fernandes
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Brasil
christianecostamf@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1384-9903>

Recibido: 03 - 05 - 2023.

Aceptado: 17 - 07 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Costa de Matos Fernandes, C. (2025). A relação entre o *a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo sentido de ser e a ontologia fundamental no pensamento de Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofia*, 71, 289-311. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2808>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper describes moments of Heidegger's research during the 1920s to elucidate what seems to be a strong relationship from which the entire architecture of *Being and Time* can be understood as a philosophical project. The relationship in question is the connection between the *a priori* of phenomenology, the question about the meaning of being, and fundamental ontology.

Keywords: phenomenology; ontology; *a priori*.

Resumo

A proposta desse trabalho é relacionar momentos do percurso investigativo de Heidegger, durante os anos 1920, a fim de descrever o que parece ser uma relação decisiva a partir da qual toda a arquitetura de *Ser e tempo* pode ser compreendida enquanto projeto filosófico, a saber: o nexó entre aquilo que o autor indica como *o verdadeiro a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo *sentido de ser e*, finalmente, a necessidade de uma *ontologia fundamental*.

Palavras-chave: fenomenologia; ontologia; *a priori*.

Introdução¹

A filosofia, para Heidegger, ao menos durante os anos 1920, pode ser caracterizada como a investigação capaz de alcançar o solo originário em que a figura inteligível que as coisas possuem é experienciada. Nesse sentido, para o autor, a fenomenologia-hermenêutica aparece como o método adequado para essa investigação, pois retroage à estrutura pré-conceitual da vivência na tentativa de lançar luz sobre os modos em que experiências são orientadas por significados e vividas atravessadas por sentido. Contudo, na medida em que a investigação retroage à estrutura pré-conceitual da vivência, a fim de iluminar a vida que compreende a si mesma, ela insere o filósofo como aquele que, de modo imanente, interpreta o fenômeno compreensivo. Mas essa interpretação não é mais uma “visão de mundo” de um autor filósofo, pois, metodologicamente orientada, ela tem em vista recuperar a posição da filosofia científica enquanto análise descritiva dos modos de constituição do horizonte a partir do qual os fenômenos se manifestam compreensíveis.² Portanto, na medida em que a filosofia perfaz, ela mesma, parte fundamental do acesso ao fenômeno compreensivo, e esse fenômeno é investigado em sua estrutura originária e pré-conceitual, a primeira consideração a ser feita é sobre a formação dos conceitos filosóficos. É nesse sentido que Heidegger põe em tela a noção de *Indicação formal* (*formale Anzeige*). O presente trabalho tem seu início por meio da exposição dos traços elementares que configuram os indicativos formais, porém não será possível nos determos sobre o tema. O objetivo é, por meio da apresentação da Indicação formal, chegar à situação compreensiva

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por meio do financiamento do PDPG-POSDOC.

² Como Heidegger defende, em 1919, na preleção “A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo” (GA 56/57). Nesse trabalho, as referências às obras de Martin Heidegger usam a sigla GA e o número do volume na *Gesamtausgabe*, isto é, estão de acordo com a edição das obras completas publicada pela editora Vittorio Klostermann. Nas citações diretas, será indicada a sigla GA (*Gesamtausgabe*) seguida do número do volume e indicação textual da edição alemã, e, após o sinal de ponto e vírgula, o ano e o número da página segundo a tradução consultada (em língua portuguesa ou espanhola).

(*Verstehenssituation*) enquanto conceito que indica o horizonte de manifestação dos fenômenos.

A problemática acerca da apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) é central para que Heidegger apresente o filosofar como comportamento científico, ou, de modo mais preciso, como *comportamento cognitivo para com o ente em seu ser*. Argumentamos que é essa a maneira a partir da qual a questão acerca do *sentido de ser* se apresenta como o tema de todo o comportamento filosófico. Mas, tendo em vista o que conduz Heidegger em sua análise, isto é, a investigação do solo originário da vivência e a correlata experiência em que a figura inteligível dos fenômenos se torna manifesta, é preciso reconhecer que a compreensão dos entes por meio dos quais *ser* pode ser apreendido não ocorre como um comportamento estéril e livre das determinações fáticas; sobretudo, ela não é independente do horizonte histórico que envolve as possibilidades de ser do ente humano que responde pelo ser da compreensão. Dessa maneira, para Heidegger, a investigação ontológica deve tornar transparente o sentido histórico/existencial em que a compreensão dos entes é realizada, a fim de que a experiência intencional relativa aos entes em seu ser seja tematizada, e os elementos que lhe são imanentes possam se manifestar. De outro modo: a filosofia (como comportamento que visa compreender cognitivamente os entes em seu ser), com o intuito de expor o *ser* segundo seu sentido, realiza a análise do ser humano enquanto o ente capaz de realizar, junto à facticidade de sua existência, a compreensão dos entes manifestos enquanto tais.

Se essas considerações já acenam para aquilo que, em *Ser e tempo*, na colocação da *pergunta pelo ser* (*Seinsfrage*), será caracterizado como a necessidade de uma *ontologia fundamental*, resta, porém, apresentar como essas análises estão essencialmente relacionadas ao “verdadeiro sentido do *a priori*” enquanto descoberta essencial da fenomenologia,³ de modo a esclarecer como a filosofia heideggeriana, enquanto fenomenologia transcendental, tem em vista expor as condições de possibilidade da própria ontologia. Ou seja, tem em vista, por meio da descrição da experiência intencional histórica, situada e transcendentalmente dirigida à compreensão do ente em seu ser — a partir do sentido (de apreensão) de ser (de todo e qualquer ente)— pôr em tela o *sentido*

³ Cfr. Heidegger (GA 20).

temporal do próprio ser. Projeto que define, conforme iremos argumentar, a própria arquitetura de *Ser e tempo*. É a relação entre esses “temas” da investigação de Heidegger, durante os anos 1920, que pretendemos articular e expor no presente trabalho.

I. A apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) e a análise do comportamento (*Verhalten*) intencional

No semestre de inverno de 1921/1922, na preleção *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61), partindo da problemática acerca dos temas e do modo de investigação filosófica, Heidegger entende que é preciso ter clareza do que, afinal, é a filosofia. Desse modo, o que vem à pauta é uma definição capaz de delimitar o “objeto” filosofia e, por conseguinte, os objetos filosóficos. Mas isso não é tão simples, pois o que surge a partir disso é a questão “o que é uma definição?”.

Não sem antes criticar a definição como conceitualização, isto é, a determinação dos objetos pelas estruturas conceituais (de acordo com o gênero acrescido por uma diferença específica), o autor argumenta que a definição filosófica é uma definição principial (*prinzipielle*). “Principial” nos remete a início, origem etc., ou seja, é a partir de onde algo pode conquistar sua proveniência. O que emerge do principial é o princípio (*Prinzip*), e ele é capaz de orientar o sentido daquilo que se quer apreender. Mas o que se quer apreender? O horizonte situacional em que uma determinada questão filosófica aparece e a partir de onde ela extrai seus conceitos. O pano de fundo dessas considerações iniciais é que a filosofia não é uma prática abstrata que operacionaliza “problemas filosóficos” gerais, ela acontece enquanto prática situada e histórica e, se genuinamente considerada, extrai seus questionamentos dessa mesma situação, na medida em que torna transparente o que foi legado pela tradição enquanto “história da filosofia”.

Dada a indicação do caráter principial (*prinzipiell*) da definição filosófica, e estando claro que, a partir dela, emerge o princípio (*Prinzip*) referencial da investigação, uma questão se impõe: de que maneira a definição filosófica e seu princípio precisam ser considerados, a fim de jogar luz na situação em que eles emergem e se realizam? Existe algum conteúdo determinado nessa definição e nesse princípio capaz de conduzir ao que se quer apreender? *Não*. A definição principial é

definição indicativa.⁴ O que ela indica? A função de princípio do objeto em seu ser-come (*Wiessein*). A definição filosófica, em seu caráter meramente indicativo, assinala o “ser-come” (*Wiessein*) do objeto como princípio, o que quer dizer que não é a determinação do conteúdo objetivo o que ela expressa, mas o seu aspecto formal. Porém, o vazio do conteúdo objetivo e a indicação de seu princípio formal não significam algo como uma estrutura generalíssima que “enforma” toda e qualquer “matéria” objetiva. É preciso reter a *função de princípio* do caráter “formal”, ou seja, o fato de que o “ser-come” do objeto é o ponto de partida da investigação filosófica. A função “formal” funciona como diretiva inicial, pois a consideração vazia do objeto implica em conquistar *a cada vez* o horizonte (a conjuntura) no qual esse “ser-come” emerge com algum conteúdo significativo. Mas é preciso considerar que o que está em jogo ainda não é o conteúdo objetivo, mas a situação na qual os objetos se dão à experiência. O horizonte no qual a figura inteligível que as coisas possuem é e pode ser experienciada, Heidegger o denomina o “ter” (*Haben*), ou o ter-prévio (*Vorhaben*).⁵ Desse modo, a função metodológica dos conceitos filosóficos — considerados como indicadores formais — é trazer à vista a situação em que a filosofia realiza a si mesma a partir da temporalização (repetição) de uma determinada problematidade filosófica, portanto, a partir de um “ter” em que o seu tema emerge significativamente. Mas é preciso destacar que trata-se de *uma indicação para o início*, que é o ponto de partida para que *cada análise* filosófica conquiste a transparência de sua situação. Em suma, os indicadores formais põem em tela os nexos e relações de uma determinada situação, para que a análise fenomenológica possa explicitar como as questões filosóficas puderam aparecer como tais, i.e., como se mostraram ao entendimento filosófico enquanto problema, ao mesmo tempo em que a compreensão realiza a si mesma na correlação com o ser-compreendido.

Como observa Dahlstrom (1994),⁶ o curso de 1921/22 ilumina “o que Heidegger tinha em mente quando se referiu — no ensaio sobre Jaspers —

⁴ “[...] die prinzipielle Definition ist eine anzeigende” (Heidegger, GA 61, p. 32).

⁵ Cfr. Heidegger (GA 61, p. 19; 2011, p. 27).

⁶ O artigo oferece uma interpretação acerca da relação entre o uso filosófico da linguagem e a semântica dos indicativos formais. Também sobre o tema, especificamente sobre a função dialógica dos indicativos formais a partir da indexicalidade, recepção e apropriação, cfr. Reis (2001).

à indicação formal como ‘uma etapa específica do método de explicação fenomenológica’ e ‘um metódico [...] sentido fundamental de todos os conceitos filosóficos’ (p. 781).⁷ Não podemos ignorar que a noção *formale Anzeige* surge como uma etapa da explicação fenomenológica, pois sua função metodológica parece estar baseada no sentido forte de fenômeno, tal como expresso por Husserl,⁸ ao mesmo tempo em que instrui plenamente o significado da transformação hermenêutica da fenomenologia empreendida por Heidegger. Vejamos: 1) Qual o fenômeno que os indicativos formais têm em vista? *A problematidade filosófica*; 2) O que a indicação precisa alcançar? *A situação em que esse fenômeno* —a questão filosófica— *aparece como tal (bem como seus conceitos correspondentes)*. Mas o que é ou como se oferece essa situação a ser conquistada? Tendo em vista a transformação hermenêutica da fenomenologia empreendida por Heidegger, *a situação a ser conquistada é a situação compreensiva*. O que isso implica? Que os nexos e relações que viabilizam o aparecimento dos fenômenos não é uma determinada região de ser, mas é uma “região total” (“o ter” / “Haben”) em que se realizam mutuamente a compreensão e seu correlato ser-compreendido.⁹ Vimos que a indicação formal está direcionada à problematidade filosófica, na medida em que ela *se manifesta enquanto problema filosófico*. Contudo,

⁷ Neste artigo, as traduções dos trechos referentes ao texto citado são de responsabilidade da autora.

⁸ Diz o autor: “A fenomenologia do conhecimento é a ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (*Erscheinungen*), manifestações, actos da consciência em que se exibem [...] estas e aquelas objetualidades; e, por outro lado, ciência destas objetualidades enquanto a si mesmas se exibem desse modo. A palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre *o aparecer* e *o que aparece*. Φαινόμενον significa efetivamente ‘o que aparece’ e, no entanto, utiliza-se de preferência para o próprio aparecer, para o fenômeno subjetivo (se se permite essa expressão grosseiramente psicológica, que induz a mal-entendidos)” (Husserl, 2016, pp. 32-33).

⁹ Aqui é preciso ter em vista que a fenomenologia está assentada *no acontecimento* entre as possibilidades oferecidas por seu objeto e as possibilidades compreensivas abertas nessa relação. E é nessa correlação constitutiva —oportunizada pela intencionalidade— entre o que se dá de um determinado modo e como se compreende algo, que o método se realiza a fim de abrir espaço a uma experiência radicalmente originária. Ademais, o fenômeno, enquanto “assunto” da fenomenologia, não é o mesmo que objeto enquanto generalidade conceitual, mas corresponde *ao aparecer* mesmo de *algo que aparece*.

para conquistar a situação de aparecimento desse fenômeno específico, é necessário, em última medida, conquistar a situação em que algo *pode aparecer como algo*, isto é, o próprio campo em que a compreensão e o que pode ser-compreendido se realizam. Desse modo, quando Heidegger investiga a situação em que a problematidade filosófica pode aparecer enquanto tal, ele empreende dois movimentos cruciais:

1. Aprofunda a investigação fenomenológica ao nível da situação compreensiva, tendo em vista que todo e qualquer fenômeno deve responder à situação através da qual ele pode se manifestar. Assim, o autor põe em tela a *originariedade (Ursprünglichkeit)* do fenômeno compreensivo e a correlação fundamental que o constitui: *o compreender e o ser-compreendido*.¹⁰
2. Na medida em que o que está em questão é o próprio fenômeno compreensivo, a situação da compreensão —o ter (*Haben*)— é decisiva para a investigação. Contudo, a fenomenologia está preocupada com a esfera do sentido e sua constituição, e nada tem a dizer sobre “a realidade” do mundo; ela tampouco poderia ancorar sua análise na concepção realista do espaço e do tempo. Portanto, o ter ou ter-prévio (*Vorhabe*)—que configura o nexos situacional do aparecer de todo fenômeno – não pode ser considerado como um espaço disponível ou um horizonte subsistente, como diz o autor: “Essa situação não é a margem de salvação, mas o barco em movimento [...]” (Heidegger, GA 61, p. 37; 2011, p. 45). É a partir dele ou, de modo mais preciso, *a partir da apropriação de seu aparecimento*, que o processo da gênese do horizonte em que algo aparece como algo pode

¹⁰ Não é difícil observar como essa correlação de base vai implicar a investigação do “ser do intencional” (cfr. GA 20, § 12) e o vínculo central, estabelecido em *Ser e tempo*, entre compreensão de ser/manifestação do ente em seu ser.

ser descrito e, conseqüentemente, o fenômeno compreensivo pode ser explicitado de maneira completa. É, portanto, na apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) —enquanto o ter (prévio)—, que a filosofia deve se deter.¹¹

Mas como realizar a apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) se ela é apenas um “barco em movimento”? Para Heidegger, será *a partir da análise da execução intencional que essa situação pode conquistar sua transparência*. É nesse sentido que a análise acerca do comportamento (*Verhalten*) do ser do ente humano, enquanto ser intencional, torna-se decisiva.

Ainda no curso de inverno de 1921/1922, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61), o comportamento é apresentado pelo autor através da seguinte estrutura:¹² 1) Sentido de relação (*Bezugssinn*); 2) Sentido de realização (*Vollzugssin*), que indica também o *sentido de temporalização* (*Zeitigungssinn*); e 3) Sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*). Os termos são apresentados brevemente por Heidegger com as seguintes considerações: o primeiro caracteriza a estrutura referencial própria ao comportamento, pois o comportamento é sempre em relação a / para com... O segundo diz respeito ao modo de realização, isto é, à execução mesma, na medida em que ele é a mobilização de um direcionamento de sentido —enquanto realização que perfaz *em e para* uma situação, isto é, como ele se “temporaliza”, o que implica, segundo o autor, um *sentido de temporalização* (*Zeitigungssinn*)—. O terceiro é o “algo” que se reporta ao comportar-se, ou seja, diz respeito a como o ser-algo é retido e mantido em relação ao comportamento. Crowell (2001, p. 142) e Rodríguez (1997, p. 53) não interpretam essa estrutura da mesma maneira, mas ambos concordam que ela supõe a correlação *noésis-noema*.

Rodríguez considera que o comportamento (*Verhalten*) é constituído por uma tríplice estrutura. O *sentido de relação* (*Bezugssinn*) marca uma novidade frente a Husserl, pois indica um puro “referir a...” independente dos modos noéticos. O sentido de realização ou execução (*Vollzugssin*), por sua vez, é o equivalente às *noésis* e indica “as diversas modalidades

¹¹ Cfr. Heidegger (GA 61, p. 42; 2011, p. 49).

¹² Cfr. Heidegger (GA 61, pp. 52-53; 2011, pp. 60-62).

em que exercermos, em cada caso, a referência ao mundo” (1997, p. 54).¹³ Como essa realização está vinculada à atividade correspondente, ela está ligada a uma forma própria de temporalidade (*Zeitigungssinn*) que Heidegger, segundo o comentador espanhol, não elabora no presente curso. Finalmente, o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) “é a tradução do *noema* husserliano, ou seja, do objeto como estrito correlato da intenção” (1997, p. 54). Ainda de acordo com Rodríguez, o sentido de realização (*Vollzugssin*) possui um significado especial, pois, além de marcar a diferença entre a *noésis* teórica de Husserl e a realização vital do comportamento intencional (imediate e não teórica), traz consigo o conceito de *Vollzug* enquanto “um conceito que indica a forma geral da ação de viver” (Rodríguez, 1997, p. 55).

Crowell, por sua vez, considera que a estrutura do comportamento (*Verhalten*) é composta por quatro aspectos. O sentido de relação (*Bezugssinn*) é o modo como alguém está orientado para o objeto, portanto, equivale ao caráter ou à qualidade do ato noético de Husserl. O sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) é a forma como o objeto é “tomado” em tal orientação, portanto, corresponde ao conteúdo do ato noemático de Husserl. O sentido de execução (*Vollzugssinn*) diz respeito ao ato *como realizado*. Essa execução ou realização, segundo Crowell, “sugere o aspecto noético da distinção de Husserl entre pensamento autêntico e inautêntico, por exemplo, a distinção entre meramente ‘pensar’ um ato de combinação categorial, como a conjunção, e realmente realizar a síntese indicada” (2001, p. 142). E o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*), finalmente, é o correlato noemático de *Vollzugssinn*, isto é, a maneira pela qual o objeto é trazido ou não à plenitude de evidência.

A diferença entre as interpretações de Crowell e Rodríguez é sutil, mas não é de pouca importância. Se, aparentemente, ela diz respeito apenas à especificidade sobre o sentido de relação (*Bezugssinn*) e sobre o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*), a análise de Crowell parece contemplar algo fundamental, a saber, o vínculo entre a estrutura do comportamento e a posição constituidora da filosofia científica. Não estamos negando que a análise acerca da estrutura do comportamento será estendida à facticidade, e inclusive estamos de acordo que a execução (*Vollzugssinn*) expressa *in concreto* a intencionalidade enquanto tal; nosso argumento é que a interpretação de Crowell parece justificar o

¹³ Neste artigo, as traduções dos trechos referentes ao texto citado são de responsabilidade da autora.

vínculo entre a pergunta filosófica pelo sentido de ser, a intencionalidade fenomenológica e a vida em sua realização fática. Nesse sentido, é oportuno considerar que, na obra de Heidegger indicada, a apresentação do comportamento e de seu caráter relacional está após a apresentação dos indicativos formais e ainda não diz respeito à facticidade mesma, mas se encontra em meio à autointerpretação do comportamento filosófico e seu correlato objetivo: “o comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser” (Heidegger, GA 61, p. 58; 2011, p. 67).

Como afirma Crowell, os distintos momentos do comportamento, tal como apresentados, oferecem a Heidegger a estrutura para analisar o *filosofar como comportamento científico* e a referência ao ente enquanto princípio. Ou seja, o que foi conquistado através da indicação formal deve agora ser aplicado em relação ao “objeto da filosofia”, ao mesmo tempo em que contempla o caráter relacional e a estrutura do comportamento filosófico em relação ao seu tema. De maneira explícita: a *definição principal* da filosofia se apresenta como comportamento cognitivo. Tendo em vista que a filosofia é uma atitude radical (científica e constituidora), ela tem em vista a apreensão do objeto em seu sentido mais originário. Seu *princípio* é, por conseguinte, o *comportamento cognitivo para com o ente*. Porém, como princípio, o ente não pode ser considerado em relação a outro ente, mas deve ser tomado em si mesmo enquanto tal: enquanto ser-ente. Mas como esse “ser” relativo ao ente pode ser apreendido? A partir de seu sentido, isto é, enquanto pergunta pelo *sentido de ser* do ente.¹⁴

Aqui, o caráter essencialmente reflexivo do comportamento cognitivo filosófico deve ser reconhecido; para Heidegger é bem explícito que tematizar o ser não é nem postular uma entidade metafisicamente suprema ou inefável, tampouco identificar uma região universal ou “superior” (uma espécie de “predicado real” das entidades), mas proceder transcendentemente, fenomenologicamente, “com referência ao modo em que ‘ser’ é compreensível: o *sentido de ser*” (GA 61:58) (Crowell, 2001, p. 143).

¹⁴ Cfr. Heidegger (GA 61, pp. 53-61; 2011, pp. 62-70).

É possível observar que o que foi dito a partir da indicação formal se mantém, pois nenhum conteúdo de coisa (*Was*) foi atribuído ao caráter principal (*prinzipiell*) da definição filosófica e ao seu princípio (*Prinzip*). Atribuir à filosofia o comportamento referencial não contradiz a carência de conteúdo de sua definição, pois ele acena à *referência a...* segundo um modo de orientação (cognitivo), e com isso é preservada a função meramente indicativa de sua definição. Mas, novamente, o que ela indica? A função de princípio do objeto em seu ser-como (*Wiessein*). É justamente o que está em jogo quando se toma o *ente como ser-ente* enquanto sentido de conteúdo, pois, a despeito da tradução “conteúdo”, o que está em questão é a retenção (*gehalten*) do modo originário como algo apresenta a si mesmo enquanto tal; modo que nada diz sobre o quê (*Was*) a coisa é, mas fundamentalmente *como* (*Wie*) ela é: como ser-ente.

Se o ser-ente —ou o sentido de ser do ente—, é o princípio da definição da filosofia, ele deve indicar para-que e como é princípio: para o comportamento filosófico. Mas “o verdadeiro ter um comportamento *qua* comportamento é um *como* de sua execução (*Vollzug*). O decisivo, portanto, é o *ser da execução* (temporalização, o histórico)” (Heidegger, GA 61, p. 60; 2011, p. 69). Esse é o momento decisivo do argumento. Se a análise do comportamento não fosse feita em meio à autointerpretação da filosofia, e, conseqüentemente, o princípio da filosofia não se mostrasse como o sentido de ser do ente, o filosofar poderia ser interpretado como mais um comportamento entre outros. Contudo, em função das análises precedentes, Heidegger pode dizer que o comportamento filosófico é, por princípio, o que está apto a questionar o *ser da execução*. Desse modo, o *Vollzug* da filosofia, *enquanto filosofar*, é a apropriação concreta da situação compreensiva —“o ter” (*Haben*) do comportamento—, na medida em que investiga o *ser da execução do comportamento que compreende*. Dito de outro modo: afirmar que o sentido objetivo (*Gehaltssinn*) correlato ao comportamento (*Bezugssinn*) filosófico é o ente enquanto ser-ente, e, ainda, que isso implica a referência à compreensão de ser, conduz a um tipo específico de realização ou execução (*Vollzugssinn*) do comportamento filosófico: a apropriação concreta da situação compreensiva em que o ser do ente humano, por meio de seus comportamentos, está dirigido aos entes e, por isso, de maneira explícita ou não, está voltado à manifestação dos entes em seu ser. Nas palavras de Heidegger: “Na compreensão da definição principal da filosofia o que está em questão é o sentido do ser do próprio compreender. Há de

se apropriar concretamente do comportamento compreensivo” (GA 61, p. 77; 2011, p. 86).

Mas como apropriar-se do comportamento compreensivo e da situação compreensiva fática do ente humano pode ser eficaz à investigação filosófica? Como o ato de tornar transparente o *ser da execução* relativo ao comportamento que compreende os entes pode, em relação ao comportamento filosófico, iluminar seu correlato objetivo: o sentido de ser dos entes? A análise do ser do ente humano que, junto à facticidade de sua existência, pode a cada vez realizar (*Vollzugssinn*) a compreensão dirigida aos entes, faz com que o correlato da execução compreensiva —a temporalização (*Zeitigungssinn*)— seja tematizado e torne ele mesmo transparente em seu sentido. Desse modo, na medida em que a compreensão dos entes é conduzida à transparência de sua temporalização (*Zeitigungssinn*), isto é, ao sentido histórico/existencial em que o ser da compreensão emerge, a experiência intencional relativa aos entes em seu ser ganha a possibilidade de evidência. É essa possibilidade de evidência —como reconhecimento da síntese entre o ser da compreensão e o aparecimento dos entes, compreendidos em seu ser— que pode trazer ao comportamento cognoscitivo filosófico a plenitude do sentido de ser.¹⁵

¹⁵ Estamos explicitamente utilizando termos caros à fenomenologia de Husserl, tais como evidência, síntese e plenitude. Não há como negar a referência à *Sexta Investigação Lógica*, mas não vamos nos deter na análise do texto husserliano. *Justificamos*: é sempre tentador recorrer ao texto de Husserl a fim de iluminar conceitos heideggerianos, porém, esse movimento é repleto de problemas em um trabalho não comparativo. Destacamos dois problemas que nos parecem centrais. Em primeiro lugar, o texto husserliano é complexo, repleto de nuances e especificidades, de modo que trazer a letra do texto ocasionaria uma necessária apresentação de suas teses e argumentos, o esclarecimento de seus conceitos e a exposição de alguns debates empreendidos entre seus intérpretes. Desse modo, se recuperássemos o texto husserliano em nossa argumentação, desviaríamos da exposição do pensamento de Heidegger, que é o autor ao qual este trabalho se dedica. Em segundo lugar, como sabemos, a maneira como Heidegger entende a fenomenologia é diversa de como Husserl a concebe e, mesmo que nossa interpretação considere que os autores possuam através dela um propósito similar, a saber, a descrição da maneira pela qual a intencionalidade humana está no coração da constituição de sentido, uma concepção fenomenológica não pode ser reduzida à outra. Ou seja, o pensamento de Heidegger não pode ser considerado apenas como um desdobramento limite da fenomenologia de Husserl, bem como o pensamento de Husserl não pode ser considerado como

Para Heidegger, o questionamento acerca do *sentido de ser* é como a filosofia pode proceder transcendentemente com referência ao modo em que “ser” é compreensível. Mas a compreensão dos entes por meio dos quais o *ser* pode ser apreendido não ocorre como um comportamento estéril e livre das determinações fáticas; sobretudo, ela não é independente do horizonte histórico que envolve as possibilidades de ser do ente humano que responde pelo ser da compreensão. A investigação ontológica deve, portanto, tornar transparente o sentido da temporalização (*Zeitigungssinn*), isto é, o sentido histórico/existencial em que a compreensão dos entes é realizada, para que a experiência intencional relativa aos entes em seu ser seja tematizada e os elementos que lhe são imanentes possam se manifestar evidentes. De outro modo: a filosofia (como comportamento que visa compreender cognitivamente o sentido dos entes em seu ser), com o intuito de trazer à evidência o *ser* segundo seu sentido, realiza a análise do ser do ente capaz de realizar, junto à facticidade de sua existência, a compreensão dos entes e, dessa maneira, o comportamento filosófico descreve simultaneamente o processo de gênese do campo espaço/temporal em que os entes se manifestam e podem ser apreendidos em seu ser.

Mas se é verdade que a filosofia encontra a vida fática, não podemos, por outro lado, confundir os modos em que esses comportamentos se expressam. É preciso considerar, a cada vez, que, para a filosofia, existe uma significativa transparência de seu comportamento, seu método e seu objeto. De maneira mais precisa: a análise do ser do ente humano —capaz de realizar (*Vollzugssinn*) o comportamento compreensivo em

uma fenomenologia que foi incapaz de ultrapassar o paradigma da consciência do sujeito moderno. As coisas são mais complexas do que isso, e os respectivos autores são infinitamente maiores que os espantalhos criados pela história da filosofia. Portanto, levar o debate substantivamente ao texto de Husserl, a fim de iluminar conceitos de Heidegger, ocasionaria ou um falso esclarecimento ou exaustivas reconsiderações sobre o quê e de que maneira cada conceito pode ser entendido em cada caso e em cada autor. Assim, pressupomos que os conceitos utilizados neste trabalho e que são caros à fenomenologia de Husserl —como evidência, síntese e plenitude— sejam compreendidos à luz do pensamento de Heidegger. Isso quer dizer: pressupomos que o leitor tenha em vista, ao mesmo tempo, que o uso dos conceitos citados possui a devida vinculação com a tradição fenomenológica, mas que eles são oferecidos no interior de um pensamento específico, portanto, devem alçar seu pleno sentido no interior da fenomenologia hermenêutica heideggeriana.

relação aos entes (*Bezugssinn*) e, por isso, capaz de trazer à mostra os entes em seu ser (*Gehaltssinn*)— é o que liga o comportamento cognitivo filosófico ao comportamento performativo da vida. Mas o primeiro é realizado com transparência de seu tema (o sentido de ser), e o segundo sem essa transparência, porém com o privilégio de constituir a situação (*Zeitigungssinn*), isto é, o sentido do horizonte histórico/existencial em que a síntese entre o ser da compreensão e o aparecimento dos entes pode se realizar.

II. O *a priori* fenomenológico para Heidegger: o sentido temporal do próprio ser

Toda a exposição precedente acena ao significado da ontologia fundamental —enquanto necessária análise prévia em face da questão do ser (*Seinsfrage*)— e, ainda, sua relação com a pré-compreensão de ser do *Dasein* fático, apresentados pelo autor, cinco anos depois, em *Ser e tempo*. Porém, é preciso questionar: se a análise precedente está fundada em uma questão que envolve o comportamento filosófico e, por conseguinte, o método através do qual esse comportamento é pensado, então, como essa exposição está relacionada com o método fenomenológico?

Essa questão, entendemos, pode ser iluminada pela correspondência da filosofia heideggeriana ao modelo transcendental de evidência teórica (*evidenz-theoretisch*), como indica Crowell (2001, p. 168) ao estender a distinção feita por Mohanty.¹⁶ Esse modelo prescinde de justificativas

¹⁶ Cfr. Mohanty (1985, pp. 213-222). Para demarcar a especificidade do caráter transcendental da fenomenologia de Husserl, Mohanty estabelece uma distinção entre dois modelos de filosofia transcendental: *prinzipien-theoretische* e *evidenz-theoretisch*. O primeiro tem em vista caracterizar o modelo kantiano (e neokantiano), sobretudo pelo seu projeto de justificação e organização da experiência possível através das categorias *a priori* que são deduzidas transcendentalmente. O segundo tem em vista o modelo husserliano. Ele é caracterizado como um exercício reflexivo/descritivo através do qual se pretende lançar luz nos tipos de relações e estruturas de sentido nas quais, desde o início, estamos imersos em nossas experiências. Essas relações e estruturas não são deduzidas, mas tematizadas e trazidas à condição de fenômeno para que possam ser evidenciadas segundo sua necessidade e apriorismo. Desse modo, as condições *a priori* da experiência aparecem por força da descrição que acompanha os modos de realização intencional, o que quer dizer que elas são conquistadas na imanência da própria experiência intencional.

externas à própria experiência no que diz respeito à investigação de suas *condições de possibilidade*, ou seja, nada além do que aparece à experiência — que na fenomenologia é sempre experiência intencional — pode ser requisitado para justificar sua possibilidade. As condições de possibilidade da experiência possível devem ser tematizadas e trazidas à evidência a partir da própria descrição que acompanha o experienciado e suas respectivas modalidades de aparição. Essa decisão metodológica não é arbitrária: ela tem em vista o fato de que na filosofia transcendental de modelo kantiano, as condições *a priori*, na medida em que não são provenientes da experiência, precisam ser conquistadas por uma dedução regressiva e, desse modo, à filosofia transcendental só é autorizado defender a legitimidade de aplicação dessas condições apriorísticas na experiência. O problema dessa dedução regressiva, portanto, *não* diz respeito a uma suposta “petição de princípio”, como se as condições *a priori* fossem extraídas da experiência a fim de justificar todas as experiências possíveis; esse não é o caso porque as determinações acerca do *a priori* são deduções transcendentais. Porém, tendo em vista seu caráter de universalidade e necessidade, elas precisariam se mostrar mais do que as legítimas portadoras das condições de possibilidade da experiência possível; elas deveriam *aparecer* como evidentes na própria experiência. É nesse sentido que, para a fenomenologia — como filosofia transcendental — essas condições devem ser tematizadas a partir da própria experiência. Consequentemente, somos levados a perguntar: a fenomenologia não recairia na “petição de princípio” que a filosofia kantiana evitou? Não. A noção de experiência na fenomenologia é modificada e sofre uma decisiva ampliação, de maneira que ela é pensada a partir da própria correlação intencional. Isso implica que nada na fenomenologia aponta para a experiência como produto de uma relação entre fatos (constituídos/naturais) e conceitos (constituidores/consciência), pois, desde o início, a fenomenologia está envolvida com a *experiência enquanto correlação recíproca* entre sentidos de apreensão e modos de dação (ou doação). Assim, as condições *a priori* da experiência aparecem por força da descrição que acompanha essa correlação recíproca através da tematização reflexiva dos modos em que essa mesma experiência intencional se desdobra. De maneira mais precisa, *as condições de possibilidade da experiência intencional aparecem por meio da descrição que a tematiza e põe em relevo as estruturas imanentes à correlação mesma, a fim de evidenciar as possibilidades de seu acontecimento*. Portanto, os elementos apriorísticos da experiência intencional não

são como produtos do raciocínio indutivo —em que poder-se-ia haver uma petição de princípio— porque não dizem respeito às experiências de fatos e efetividades. Para a fenomenologia, fazer com que as condições de possibilidade da experiência apareçam como evidentes à própria experiência quer dizer: a partir da própria tematização da intencionalidade, acompanhar descritivamente as respectivas modalidades de aparição do que é experienciado, fazendo com que se mostre as estruturas sem as quais nada poderia aparecer à experiência compreensiva. Pensar essa questão a partir da filosofia heideggeriana é ter em vista que se o verdadeiro diz respeito ao “caráter de ser do ente enquanto descerrado” (ou seja, *ser* é a modalidade fundamental pela qual os entes podem se manifestar)¹⁷, e figura como o assunto mesmo da filosofia, então, é necessário investigar as condições através das quais a correlação entre *o sentido de apreensão do ente em seu ser* e *a mostraçãõ do ente como tal* é possível, isto é, investigar as condições de possibilidade da própria ontologia, enquanto experiência intencional transcendentemente dirigida à compreensão do ente em seu ser, a partir do sentido (de apreensão) de ser (de todo e qualquer ente).

Essas considerações nos conduzem ao “verdadeiro sentido do *a priori*” enquanto a terceira descoberta essencial da fenomenologia, como Heidegger a apresenta, em 1925, no texto *Prolegômenos para uma história acerca do conceito de tempo* (GA 20). Nele, o autor diz que esse assunto será tratado de modo breve e alega três motivos: 1) porque o *a priori* fenomenológico ainda não está claro; 2) porque a questão acerca do sentido do *a priori* está muito emaranhada com questões tradicionais; e 3) porque esclarecer o sentido do *a priori* pressupõe compreender *o tempo*.

Apesar dessas restrições, o que é possível depreender de essencial na exposição heideggeriana sobre o tema é, em primeiro lugar, o fato de que, segundo o autor, Husserl empreendeu um movimento decisivo ao liberar o *a priori* dos limites subjetivos nos quais Kant os confinou. Segundo Heidegger, a ideação (ato de ideação), enquanto parte da intuição categorial¹⁸, mostrou que os significados não-sensíveis configuram e constituem a visibilidade do real; porém, como dados oferecidos à intuição, eles não são subjetivos. Mas eles também excedem

¹⁷ Cfr. Heidegger (GA 19, p. 187; 2012a, p. 212; GA 20, p. 71; 2006, p. 77).

¹⁸ Cfr. Heidegger (GA 20, p. 87; 2006, p. 90).

a experiência particular, portanto, não estão como que radicados na realidade efetiva. Nesse sentido, se, por ocasião da análise acerca da intuição categorial, Heidegger argumentou que a experiência intuitiva que recobre uma significação e deixa ver o ente enquanto tal implica na intuição de *ser*¹⁹, então, *ser* é o que por princípio configura a visibilidade do real. Para Heidegger, isso implica que o *a priori* é um *título de ser* (cfr. Heidegger, GA 20, p. 101; 2006, p. 101). Mas o que isso significa?

Para compreender essa afirmação é preciso ver a natureza “temporal” do *a priori*, sua referência epistemológica ao *prius* e ao *proteron*, ao “prévio” e ao “antes”. Para Heidegger, o *a priori* é o mais anterior (*das Frühere*), ele implica em uma sequência de tempo na qual o prévio é o “anterior” e o mais original por ser anterior (Critchley, 2016, p. 64).

Essa determinação precisa ser bem definida: não está sendo dito que o originário ou o anterior dizem respeito à sequência do que é conhecido ou à ordem de criação; não podemos perder de vista que o *a priori*, enquanto *título de ser*, nada tem de subjetivo ou imanente à consciência, tampouco acena para um realismo objetivo. Portanto, “originário” no contexto do *a priori* fenomenológico, nada tem a ver com sequência causal ou ordem das razões, mas com *prioridade de ser*. Isso quer dizer que, enquanto *título de ser*, o *a priori* para Heidegger mapeia a constituição ontológica do ente, porque *ser* possui prioridade ontológica sobre os entes particulares. Mas, estabelecida essa prioridade, toda a questão do verdadeiro *a priori* será a elaboração do *sentido temporal do próprio ser*, pois, enquanto o mais originário, ele deve responder pela esfera de doação (*Gegebenheit*) última de possibilidade de manifestação dos entes.

Esse momento da exposição é privilegiado; nele é possível observar o motivo pelo qual Heidegger estabelece a “interpretação do tempo como o horizonte possível de todo entendimento do ser em geral” (Heidegger, GA 2, p. 1; 2012b, p. 31), determinação que é apresentada na primeira página como meta provisória de *Ser e tempo*. Vimos que, para Heidegger, o questionamento acerca do *sentido de ser* é como a filosofia fenomenológica pode proceder transcendentemente com

¹⁹ Cfr. Heidegger (GA 20, p. 84; 2006, p. 88). Sobre o assunto, é fundamental a interpretação de Taminiaux (1989, p. 56).

referência ao modo em que “ser” é compreensível. Mas a compreensão dos entes por meio dos quais *ser* pode ser apreendido não ocorre como um comportamento estéril e livre das determinações fáticas, sobretudo não é independente do horizonte histórico/existencial que envolve as possibilidades de ser do ente humano que responde pelo ser da compreensão. A investigação ontológica deve, portanto, tornar transparente o sentido da temporalização (*Zeitigungssinn*). Se a experiência intencional dirigida à compreensão do ente em seu ser exige, para sua realização, a temporalização, então, o tempo aparece como a condição através da qual a correlação entre o sentido de apreensão do ente em seu ser e a *mostração do ente como tal* é possível. Consequentemente, o *a priori* da experiência intencional relativo ao comportamento cognitivo filosófico será o tempo, pois ele figura como condição de possibilidade da ontologia enquanto experiência transcendentalmente dirigida ao sentido de ser em geral. O que Heidegger, em 1925 (GA 20), elabora considerando que o verdadeiro *a priori* é o sentido temporal do próprio ser.

III. A arquitetura do projeto de *Ser e tempo*

Toda essa exposição pode, finalmente, lançar luz sobre o próprio projeto de *Ser e tempo* como exposto no §5 da obra. A questão para o autor será a interpretação mesma do tempo e de que maneira ele está envolvido com o sentido de ser do ente humano que responde, em sua existência, pelo ser da intencionalidade. Ou seja, como o tempo (*Zeit*) pode ser interpretado a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*) ekstática do *Dasein* enquanto o sentido da temporalização (*Zeitigungssinn*) pela qual se autoconstitui seu ser-intencional.

Os parágrafos 5 ao 8 de *Ser e tempo* compõem o segundo capítulo da introdução cujo título é: *A dupla tarefa na elaboração da questão-do-ser. O método da investigação e seu plano*. O título indica que os assuntos expostos nesses parágrafos devem ser compreendidos a partir do que está em jogo para a investigação filosófica, ou seja, para o comportamento cognitivo que interroga o sentido de ser.

O §5 abre o segundo capítulo da introdução e ilumina a maneira pela qual o autor pretende elaborar a investigação proposta. Em primeiro lugar, Heidegger reconhece que uma vez fixado o ente a quem se faz a pergunta (§2) é preciso, então, apresentar e justificar o correto modo de acesso a ele, bem como o que está em jogo na interpretação desse ente. Pergunta o autor: “Mas como deve ser o acesso a esse ente,

o *Dasein*, e como deve ser por assim dizer visado na interpretação do entendimento?" (Heidegger, GA 2, p. 15; 2012b, p. 69).

A partir dessa questão é apresentado o modo como de início o *Dasein* compreende a si mesmo. Ele tem a tendência de entender seu próprio ser a partir do mundo, isto é, como um ente subsistente do "interior do mundo" e como um ente entre outros. Mas, adverte o autor: "É no próprio *Dasein* e assim em seu próprio entendimento-de-ser (*Seinverständnis*) que reside o que mostraremos como a reverberação ontológica da compreensão de mundo (*Weltverständnis*) sobre a interpretação do *Dasein*" (Heidegger, GA 2, p. 16; 2012b, p. 71).

Heidegger identifica que a interpretação filosófica do ser-existência do *Dasein* atravessa dificuldades peculiares, mas elas devem ser superadas pelo modo como o próprio fenômeno conduz a investigação. Nesse sentido, o acesso e o modo de interpretação devem ser orientados pelo próprio fenômeno, eles "devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele é *de pronto e no mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*" (Heidegger, GA 2, p. 17; 2012b, p. 73). A análise acerca do ser do *Dasein* inicia sua interpretação a partir da *cotidianidade* desse ente, pois é o modo como inicialmente ele se manifesta, porém, diz o autor: 1) a partir da *cotidianidade* devem ser expostas estruturas essenciais que persistem em cada modo de ser do *Dasein*, isto é, não interessa à investigação elementos que não estão envolvidos naquilo que integraliza o ser-existência desse ente; 2) o que é buscado por meio da descrição dessas estruturas que constituem o ser-existência do *Dasein* é a tematização — *provisória* — do ser desse ente. O destaque ao caráter provisório da investigação, que corresponde à analítica, se justifica tendo em vista que ela oferece o ser-ente idêntico do *Dasein* — que no interior da obra corresponde à totalidade assinalada do ente e que será caracterizada pela noção de cuidado (*Sorge*) —, mas o que a ontologia fundamental tem em vista é a apreensão do sentido do ser desse ente, que será exposto como temporalidade (*Zeitlichkeit*). É preciso considerar que, para Heidegger, o verdadeiro, *enquanto caráter do ser do ente*, indica que o descerramento não é apenas a apreensão da unidade entitativa (o ente idêntico), mas implica na apreensão daquilo que possibilita que o ente apareça como tal (seu sentido de ser). Contudo, a manifestação do caráter de ser do ente é experimentado *enquanto apreensão*, ou seja, diz respeito à compreensão de ser e não à identidade apreendida da coisa, o que em *Ser e tempo* é sinônimo de *sentido*, pois sentido é "aquilo em que

a entendibilidade de algo se mantém” (Heidegger, GA 2, p. 151; 2012b, p. 429). Tendo em vista que o *Dasein* ainda é um ente, mesmo que ôntico e ontologicamente privilegiado, é essa concepção de descerramento que parece estar em jogo no caráter provisório da analítica; através dela pode-se anunciar a totalidade fenomênica do *Dasein* como *Sorge* e, consecutivamente, a *Zeitlichkeit* enquanto o sentido de ser do *Dasein*.

Mas, de acordo com os primeiros parágrafos de *Ser e tempo*, o *Dasein* não é um ente marcado por propriedades e possui precedência ontológica frente aos outros entes, de tal modo que, por sua existência, ele é condição de possibilidade de todas as outras ontologias. Portanto, o sentido de ser do *Dasein* está sendo interrogado enquanto fundamento do sentido de ser dos entes em geral. E, na medida em que a intencionalidade não é algo suplementar a esse ente, mas é a estrutura pela qual desdobra sua existência, o sentido de ser do *Dasein* responde, simultaneamente, pela autoconstituição de seu ser intencional. Em suma, a analítica existenciária torna o ente *Dasein* manifesto e evidencia sua unidade fenomênica como cuidado (*Sorge*), mas, para a devida elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral, é necessário descrever o sentido de ser desse ente (que nós mesmos somos), pois ele responde pela compreensão e apreensão de algo assim como “ser”. Segundo Heidegger, o sentido pelo qual podemos apreender o ser do *Dasein* é a temporalidade.

Não podemos confundir, porém, o sentido de ser do *Dasein* com o sentido de ser em geral. Não podemos perder de vista o que está sendo feito em *Ser e tempo*: a tentativa de reelaborar a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) redimensionando a questão pelo seu sentido (*Sinn von Sein*). E, segundo o autor, o sentido de apreensão em que o *Dasein* em geral entende e interpreta ser é o tempo (*Zeit*), mas “para entendê-lo faz-se necessária uma explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento do ser a partir da temporalidade como ser do *Dasein* que-entende-ser” (Heidegger, GA 2, p. 17; 2012b, p. 75). Heidegger indica, portanto, que o sentido do ser em geral só se deixa apreender através do tempo (*Zeit*), mas se “sentido” é compreensão de sentido, então “ser” está vinculado ao horizonte compreensivo fundado na temporalidade do *Dasein*. E, como vimos anteriormente, Heidegger pretende com essa demonstração elucidar o que ele denominou de verdadeiro *a priori*: o sentido temporal do próprio ser.

Digno de atenção é o fato de que a relação constitutiva indicada acima entre a compreensão de ser (*Seinverständnis*) e o sentido ontológico da compreensão de mundo (*Weltverständnis*) só poderá conquistar sua

plena justificação a partir da explicitação originária *do tempo (Zeit) como horizonte da compreensão do ser*, pois “mundo” é exatamente aquilo que responde pelo horizonte de manifestabilidade dos entes em que é possível compreender “ser”. Dito de outro modo: se a originariedade do tempo (*Zeit*) é pensada a partir da temporalidade, pois esta última determina a condição do entendimento de ser, ao passo que “mundo” responde pelos nexos e relações que perfazem o campo de manifestabilidade dos entes, então, a correlação entre compreensão de ser e o sentido ontológico de mundo só poderá ser integralizada se Heidegger descrever a realização temporal dos nexos e relações que constituem o “mundo” a partir da temporalidade do *Dasein*. É preciso considerar, contudo, que no caso da impossibilidade de tal descrição —o que parece ser o ponto crítico de *Ser e tempo*— a única inferência justificada é que a *Zeitlichkeit* talvez não seja o modo de realização temporal mais originário.

Podemos afirmar, portanto, que o crucial no projeto de *Ser e tempo* é, pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) —enquanto o sentido de ser do ente constituidor, o *Dasein*—, trazer à condição de fenômeno o que é expresso com o conceito “tempo” (*Zeit*) em sua determinação mais originária, pois somente dessa maneira, para Heidegger, o verdadeiro *a priori* fenomenológico, o sentido temporal do próprio ser, pode vir à compreensão filosófica.

Bibliografia

- Critchley, S. (2016). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. M. Sá Schuback (trad.). Editora Mauad.
- Crowell, G. S. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Dahlstrom, O. D. (1994). Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*, 47(4), 775-795.
- Heidegger, M. (1977). [GA 2]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). [GA 19]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 19. Platon: Sophistes*. I. Schüssler (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). [GA 20]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. P. Jaeger (ed.). Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1994b). [GA 61]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns (eds.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. B. Heimbüchel (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza (trad.) Alianza.
- Heidegger, M. (2011). *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. E. P. Giachini (trad.). Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2012a). *Platão: O sofista*. M. A. Casanova (trad.). Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2012b). *Ser e Tempo*. F. Castilho (trad.). Editora Unicamp- Editora Vozes.
- Husserl, E. (2016). *A ideia da fenomenologia*. A. Morão (trad.). Edições 70.
- Mohanty, J. N. (1985). *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Martinus Nijhoff.
- Reis, R. R. (2001). Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, 46(4), 607- 620.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos.
- Taminiaux, J. (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Jérôme Millon.

