

Do pensar ao poder.

A transformação existencial da apercepção na fenomenologia hermenêutica

From the I think to the I can.

The existential transformation of apperception in hermeneutic phenomenology

GABRIEL LAGO DE SOUSA BARROSO
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Resumo: O objetivo deste artigo é o esclarecimento do conceito fenomenológico de possibilidade a partir da análise da subjetividade feita por Heidegger em sua interpretação da apercepção transcendental. Inicialmente, abordamos os argumentos de Kant sobre a apercepção enquanto um «eu penso». A seguir, analisamos a interpretação deste princípio por Heidegger, para demonstrar que a apercepção não permanece caracterizada na fenomenologia hermenêutica por um formalismo, mas que ela é determinada positivamente na interpretação da existência como um «eu posso». Neste ponto, mostramos que, enquanto a filosofia transcendental formula as condições de possibilidade da experiência segundo um método regressivo-constutivo, a fenomenologia toma o *a priori* como fenômeno, isto é, traz à evidência as próprias condições de possibilidade da experiência. Consequentemente, a subjetividade do sujeito não é relegada a uma determinação formal, mas torna-se objeto da análise de um modo de ser. Por fim, consideramos como a relação entre mundo e subjetividade na analítica da existência introduz outras modificações na apercepção transcendental enquanto elemento das condições de possibilidade da experiência.

Palavras Chave: subjetividade, apercepção, transcendental, Heidegger, Kant

Abstract: The aim of this paper is to clarify the phenomenological concept of possibility based on Heidegger's analysis of the subjectivity in his interpretation of the transcendental apperception. Initially, I address Kant's account of the apperception as a «I think». After that, I analyze Heidegger's interpretation of this principle, in order to show that the phenomenological account of the apperception does not remain characterized by a formalism but is rather determined in the interpretation of the existence as a «I can». Accordingly, I show that if in transcendental philosophy the conditions of possibility of experience are formulated based on a regressive-constructive method, phenomenology takes the *a priori* as a phenomenon, that is, it brings to evidence the very conditions of possibility of experience. Hence, the subjectivity of the subject is not a formal determination but becomes the object of the analysis of a mode of Being. Finally, I consider how the relation between world and subjectivity in the analytics of existence introduces other modifications in the account of the apperception as an element of the conditions of possibility of experience.

Keywords: subjectivity, apperception, transcendental, Heidegger, Kant

1. Introdução¹

O primado da possibilidade sobre a efetividade é constantemente apontado pelos intérpretes da fenomenologia com sendo um traço característico desta tradição. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger apresentou esta tese de forma canônica, afirmando que «acima da efetividade [*Wirklichkeit*] encontra-se a possibilidade» e que, de acordo com isso, a compreensão da fenomenologia reside unicamente em sua «apreensão enquanto possibilidade» (GA 2, pp. 51-52). Por um lado, a elucidação desta tese exige uma consideração do modo como o sentido de possibilidade é apreendido em sua diferença específica nos representantes centrais da tradição fenomenológica. Sem dúvida, a formulação de Heidegger em *Ser e Tempo* exprime certa relação de filiação ao movimento inaugurado por Husserl nas *Investigações Lógicas*, embora seja ao mesmo tempo verdade que ela possui um fundo crítico, uma vez que a consideração acerca do possível que atravessa a analítica do ser-aí tem em vista uma «crítica imanente» à concretização do programa fenomenológico até então (GA 20, p. 124). Por outro, a apreensão da fenomenologia enquanto possibilidade não parece ser a princípio suficiente para sua diferenciação frente a outras tradições filosóficas. Em certo sentido, há que se afirmar que o primado do possível é igualmente um elemento característico da filosofia transcendental em geral ou, formulado nos termos da filosofia kantiana, da tarefa de esclarecimento das condições de *possibilidade* da experiência. Justamente esta aparente coincidência entre fenomenologia e filosofia transcendental levou parte da literatura recente a se dedicar à análise das características específicas do pensamento fenomenológico frente à filosofia kantiana e ao neokantismo (Apostolescu e Serban, 2020; Crowell e Malpas, 2007; Pradelle, 2012 e 2013). Longe de se tratar apenas de um interesse historiográfico, encontra-se em jogo na elucidação do possível a compreensão do próprio conceito de fenomenologia e, nestes termos, da viabilidade do programa de pesquisa fenomenológico para além do seu enquadramento em uma «corrente» filosófica, tal como Heidegger já adiantara na passagem acima mencionada de *Ser e Tempo*.

Partindo deste horizonte de problemas, o objetivo deste trabalho é esclarecer o conceito de possibilidade *fenomenológica* a partir da interpretação heideggeriana da apercepção transcendental apresentada na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Trata-se aqui de observar em que medida a subjetividade do sujeito é constituída pela noção de possibilidade e, com base nisso, como a pesquisa fenomenológica se diferencia da filosofia transcendental na maneira como descerra as condições de possibilidade da experiência. Se é verdade que o conceito de subjetividade é em certa medida estranho ao pensamento de Heidegger e que a filosofia da subjetividade é constantemente criticada por ele, isso se deve mais aos pressupostos ontológicos envolvidos nas concepções tradicionais de sujeito do que a uma abdicação da tarefa de esclarecer o modo de ser da subjetividade. Ainda assim, a referência formal à subjetividade do sujeito pode nos induzir em erro, se com isso pretendemos fixar os desdobramentos deste modo de ser nos marcos até então legados pela tradição. Antes, a pergunta fenomenológica sobre a subjetividade do sujeito ergue a pretensão de dissolver uma série de contraposições clássicas da filosofia, tais como a oposição entre mente e mundo, interioridade e exterioridade,

¹ Este trabalho é parte integrante da minha pesquisa de doutorado em filosofia, defendida em 2020 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e intitulada *Ser e Fenomenalidade: Investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Agradeço aos professores Marco Antonio Casanova e Róbson Ramos do Reis pelos importantes comentários à primeira versão deste texto.

imanência e transcendência etc. Essa dissolução tem também consequências para a noção de fenomenológica de possibilidade, tal como esta se apresenta na analítica da existência elaborada por Heidegger. A dificuldade na análise dessa questão reside no fato de que, se a subjetividade do sujeito permanece sendo um elemento central da analítica da existência – trata-se, afinal, de um fenômeno que tem como *um* de seus momentos o si-mesmo [*Selbst*] –, a perspectiva correta para a análise desse fenômeno é, segundo Heidegger (GA 2, p. 71), a estrutura ser-no-mundo. Assim, a possibilidade existencial que constitui «a última e mais originária determinidade ontológica positiva» (GA 2, p. 191) da subjetividade do sujeito envolve *ao mesmo tempo* uma ligação com a mundaneidade do mundo, a qual precisa ser levada em conta na análise desta questão.

Contudo, em um primeiro passo, a possibilidade existencial possui uma coincidência *formal* com a apercepção transcendental apresentada em Kant enquanto determinação fundamental do sujeito. Por isso, na análise apresentada na preleção *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*, Heidegger introduz este primado do possível no contexto da análise da apercepção:

No campo da subjetividade, onde a liberdade determina primariamente o modo de ser do sujeito e este modo de ser é caracterizado por meio do eu-posso, a capacidade [*das Vermögen*] – isto é, a possibilidade – é o mais elevado frente à efetividade. Aqui, a efetividade não constitui a existência, mas sim o eu posso como eu-sou-capaz (GA 25, pp. 378-379).

O primado do possível no campo da subjetividade enquanto um eu posso ou eu-sou-capaz reflete um dos aspectos do programa de leitura da *Crítica da Razão Pura* à luz da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. Como se sabe, esse programa culmina na tese da imaginação transcendental como a raiz comum e desconhecida das faculdades do entendimento e da sensibilidade (GA 3, pp. 126-141), a partir da qual Heidegger busca explicitar a temporalidade². Não nos interessa no presente estudo a análise dessa tese central, mas sim extrair algumas consequências do primado do possível no campo da subjetividade e de sua interação com outros aspectos da analítica da existência, que levam necessariamente à compreensão da possibilidade existencial sob a chave mais ampla da estrutura ser-no-mundo. Além disso, a análise do conceito de possibilidade

² Para uma confrontação crítica com a interpretação da *Crítica da razão pura* por Heidegger, ver o artigo de Dieter Henrich (Henrich, 1994, pp. 17-54). O trabalho de Henrich tem o mérito de retomar o contexto histórico pré-kantiano que mostra como a posição de Kant é a do ceticismo acerca do conhecimento da raiz comum entre sensibilidade e entendimento, e não a do recuo perante o elemento desconhecido, mas por ele entrevisto, tal como Heidegger afirma (GA 3, p. 160). Por outro lado, se Henrich aponta a fragilidade da interpretação de Heidegger do ponto de vista historiográfico, ele faz jus à dimensão propriamente filosófica da questão, cujo pano de fundo é a conexão entre *Ser e Tempo* e *Kant e o Problema da Metafísica*. A meu ver, o que se encontra em questão na confrontação com Kant é precisamente a relação entre a fenomenologia e a filosofia transcendental. Um dos argumentos centrais de Heidegger acerca do recuo de Kant frente à imaginação transcendental reside no fato de Kant permanecer preso à concepção da subjetividade do sujeito herdada da antropologia e da psicologia de sua época, que o impediria de investigar a essência da subjetividade e, assim, de conceder o devido lugar à imaginação (GA 3, pp. 166-167). Nos termos de *Ser e Tempo*, essa crítica coincide com a omissão em esclarecer o ser do intencional, isto é, em analisar as estruturas constitutivas do campo fenomenal. Não por coincidência, este argumento vai em direção similar ao de Husserl contra Kant. Husserl (Hua VII, p. 198) afirma que o conceito kantiano de subjetividade permanece um conceito «mítico», na medida em que pressupõe, a partir da antiga psicologia, um pluralismo de faculdades, sem investigá-las em sua constituição com base na evidência da análise intencional. Em *Ideias II*, essa análise leva, assim como em Heidegger, à afirmação de que a unidade do eu reside no «sistema do eu posso» (Hua IV, p. 253).

envolvido na interpretação da apercepção transcendental fornece a oportunidade de distinguir o tipo de investigação que caracteriza a fenomenologia frente à filosofia transcendental. Em ambos os casos, trata-se de uma pesquisa sobre as condições de *possibilidade*, que descerra estruturas *a priori*, embora a mera coincidência dos termos não signifique aqui uma identificação do modo como a pesquisa é levada a cabo. É preciso reconhecer a originalidade da fenomenologia na investigação do *a priori*, pois com base nisso há uma transformação da própria tarefa da filosofia.

A análise da interpretação heideggeriana da apercepção permite jogar luz sobre estas questões. É decisivo aqui que o campo da subjetividade não seja determinado segundo o «eu penso» apresentado por Kant na formulação da apercepção transcendental, e sim nos termos da estrutura do poder-ser [*Seinkönnen*], isto é, enquanto um «eu posso» que designa a capacidade projetiva determinante do ser-aí. Considerando a compreensão fenomenológica da apercepção, Reis formulou uma paráfrase clara da apercepção em termos existenciais: «O eu posso tem de poder acompanhar todas as minhas determinações, pois do contrário não haveria projeção em possibilidades, o que equivale a dizer que a determinação não seria nada para mim» (Reis, 2014, p. 89). Isso significa: sem este eu posso aperceptivo não se oferece a possibilidade de que as determinações se deem *como* determinações do ser-aí. Em que consistem essas determinações? Nos termos da analítica da existência de *Ser e Tempo*, estas determinações correspondem ao fato de que o ente dotado do modo de ser da existência – o ser-aí – constitui-se por maneiras ou modos, e não pelo esquema de substrato e propriedades (GA 2, pp. 56-57, 190-191). Ao contrário de atribuir previamente ao ser-aí humano uma estrutura ontológica específica, a interpretação fenomenológica toma como base fenomenal da existência apenas e tão somente o modo como este ente se mostra, isto é, o ser-aí considerado em sua relacionalidade, em seus comportamentos, elaborando a partir desta base a estrutura de seu modo de ser. Todavia, estes comportamentos possuem sempre um caráter compreensivo, no sentido de que o ser-aí se projeta em uma possibilidade vinculante de sua existência para que possa exercê-los. Seus comportamentos intencionais nunca são comportamentos abstratos e indiferentes, mas comportamentos orientados pela forma de vida na qual ele se compreende. É somente na medida em que ele se encontra projetivamente aberto para uma possibilidade vinculante de si mesmo que seus comportamentos lhe pertencem enquanto comportamentos. Essa pertença existencial consiste no próprio caráter autorreferencial dos comportamentos intencionais, e justamente essa autorreferência recupera na fenomenologia o que Kant tem em vista com a apercepção transcendental. Entretanto, esse tipo de abertura ou descerramento não tem para Heidegger um caráter teórico, como se os distintos comportamentos do ser-aí pressusessem um eu penso enquanto uma cognição teórica acerca de si mesmo e que pode ser a cada vez performado – um *cogito me cogitare*. A apercepção existencial tem um caráter «prático», uma vez que o ser-aí é aberto para si mesmo de modo pré-reflexivo. Ainda assim, como a própria passagem de Heidegger indica, essa abertura pré-reflexiva não pode ser simplesmente reduzida a uma interpretação pragmática da existência, pois o elemento prático corresponde à determinação do ser-aí pela liberdade³.

³ Deixarei o desenvolvimento da relação entre possibilidade e liberdade para outra oportunidade. De antemão, pode-se dizer que a liberdade não tem para Heidegger apenas um sentido ligado à filosofia prática, mas é compreendida a partir da modulação do ser-aí em sua projeção em possibilidades, isto é, segundo as possibilidades fundamentais da impropriedade [*Uneigentlichkeit*] e da propriedade [*Eigentlichkeit*]. Nesse sentido, há uma convergência entre a questão do ser e a questão da liberdade. Sobre essa convergência, ver as observações de Heidegger na preleção *Da essência da liberdade humana: Introdução à filosofia*, na qual a liberdade é considerada a «condição da manifestação do ser do ente» (GA 31, pp. 299-303).

Tal como Reis e Kearney afirmam a respeito do poder-ser, ele pode ser considerado sob essa perspectiva como uma condição formal e *sine qua non* da determinação por maneiras ou modos. «Se as *possibilidades* são os projetos do ser-aí, o poder-ser é o pré-requisito do poder de projeção do ser-aí» (Kearney, 1992, p. 304). Assim sendo, se cada comportamento do ser-aí é ao mesmo tempo compreensivo, isto é, se ele se projeta em possibilidades distintas a partir das quais ele se compreende em um ser determinado e é, portanto, capaz de se comportar intencionalmente, então sua determinação enquanto poder-ser é o requisito formal para essa determinação por possibilidades. O poder-ser é sua condição de determinação *como* este ser-aí em sua unidade e mesmidade, e que ao mesmo tempo fornece as condições segundo as quais algo se mostra como algo. Entretanto, o ponto a ser considerado é que este caráter *formal* atribuído ao poder-ser induz ao encobrimento de um aspecto essencial da fenomenologia hermenêutica e precisa, por isso, ser tomado com certas restrições, pois é justamente a investigação ontológica do poder-ser que distingue a fenomenologia do ser-aí e a demarca frente a parte da recepção da filosofia kantiana, que a considera uma teoria do conhecimento que toma o transcendental como condição lógica da experiência. Assim, embora haja uma formulação do poder-ser em termos kantianos, o que se encontra em questão para a fenomenologia hermenêutica é a investigação da apercepção para além de sua mera *formalidade*, investigação esta que coincide com a determinação *positiva* da subjetividade do sujeito ou, como Heidegger também a denomina, do ser do intencional (GA 20, p. 184). Em virtude disso, falamos aqui em *apercepção existencial*.

A seguir, buscaremos justificar este argumento enquanto analisamos os elementos específicos da investigação da subjetividade do sujeito na fenomenologia hermenêutica. Para isso, partiremos de uma breve retomada dos argumentos kantianos acerca da apercepção transcendental, esclarecendo, em seguida, como a fenomenologia heideggeriana empreende uma transformação existencial da apercepção. Este ponto permitirá uma análise mais precisa das diferenças entre filosofia transcendental e fenomenologia. Por fim, abordaremos algumas consequências da compreensão fenomenológica da subjetividade do sujeito em sua relação com o fenômeno do mundo.

2. Eu penso: A apercepção transcendental

Na *Crítica da Razão Pura*, a apercepção transcendental designa a unidade de um penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações e juízos (KrV, B 131-132). Ela é uma condição *a priori* que precede toda a experiência empírica e que torna essa mesma possível quanto à forma do pensamento. Se na estética transcendental Kant busca mostrar que a sensibilidade, isto é, a faculdade mediante a qual objetos nos são dados na experiência, possui ela mesma na intuição pura do espaço e do tempo condições *a priori* que tornam possível que algo se apresente à intuição empírica (sua possibilidade quanto à forma da intuição), na analítica transcendental trata-se de mostrar que, da parte da faculdade do entendimento, há igualmente determinadas condições *a priori* a respeito do modo como um objeto pode ser pensado, e que sem essas leis fornecidas pelo entendimento puro não há objeto possível da experiência. O que a *Crítica* busca evidenciar é que a experiência tem como fundamento princípios de sua forma *a priori* enquanto condições necessárias da unidade da síntese de fenômenos. Sendo assim, se os conceitos puros do entendimento somente possuem sentido e significação enquanto se referem a objetos dados na experiência, ao mesmo tempo a experiência de objetos apenas é possível enquanto organizada pelas leis oriundas da

forma do entendimento puro. Assim, o desenvolvimento da *Crítica* expõe uma *dupla* dependência: por um lado, da parte da experiência possível com vistas ao seu *fundamento* de possibilidade nas regras gerais da síntese de fenômenos, isto é, a dependência de objetos como fenômenos nas condições *a priori* que os possibilitam; por outro, da parte destas regras com vistas à sua *aplicação* à experiência possível, pois seu sentido e significado (isto é, sua realidade objetiva) somente se constitui no uso empírico em virtude de sua aplicação na experiência.

A unidade originária sintética da apercepção é o primeiro conhecimento puro do entendimento (KrV, B 137), sobre o qual se funda todo o restante de seu uso e, portanto, o elemento primeiro que possibilita a forma do pensamento em geral. Ora, o peculiar da noção de apercepção em Kant é que ela diz respeito à *unidade* da consciência de si, mas que esta unidade não é meramente uma condição subjetiva, mas sim uma condição *objetiva*, isto é, uma condição que diz respeito à constituição dos objetos em geral e que, por isso, torna a experiência e o conhecimento possíveis. Este eu penso *acompanha* todos os meus juízos e representações, na medida em que ele é um requisito *tanto* da identidade do eu que realiza as suas experiências *quanto* da identidade do objeto que se dá à sua intuição empírica. Kant afirma na dedução transcendental da primeira edição da *Crítica*:

A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o ânimo não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori* (KrV, A 108).

Como Henrich apontou, a teoria kantiana do conhecimento busca fundamentar duas teses (Henrich, 1976, p. 16). A primeira, a de que somente podemos conhecer objetos da experiência se utilizamos conceitos e pressupomos princípios para todo uso na experiência, que não podem, por sua vez, ser derivados da própria experiência. A segunda, a de que a necessidade que reside em tais conceitos e princípios é fundada na constituição da consciência de si que Kant chama de «unidade transcendental da apercepção». De fato, o que a dedução transcendental pretende mostrar é a dimensão *a priori* pressuposta em toda experiência e, ao mesmo tempo, que esse apriorismo tem como um de seus elementos a consciência de si. Sendo assim, a consciência de si não é simplesmente uma instância apartada dos fenômenos, mas, antes, algo assim como um objeto enquanto fenômeno somente é possível porque a consciência transcendental fornece determinadas regras por meio da espontaneidade do entendimento, regras essas que, sendo necessárias, são leis para a constituição dos objetos na medida em que eles podem ser conhecidos.

Há, portanto, dois aspectos decisivos na apercepção transcendental. Por um lado, trata-se da «consciência originária e necessária da identidade de si mesmo». As distintas representações (ou, no vocabulário da fenomenologia, os distintos comportamentos intencionais) que nos são dadas em uma intuição determinada precisam encontrar-se referenciadas a uma consciência de si em geral, de tal forma que possam ser consideradas minhas representações. Em que medida Kant afirma que a unidade da apercepção designa a consciência de uma identidade de si, na qual as múltiplas representações precisam ser tomadas como *minhas*? Esse argumento é desenvolvido em dois passos,

que distinguem o caráter *relacional* das representações e a referência dessas múltiplas representações à identidade de uma consciência. O primeiro passo: toda representação singular é representação de algo, de um múltiplo que se dá à intuição; assim, encontra-se contido no conceito de representação uma referência a uma consciência empírica possível, pois de outro modo seria impossível ter consciência dessas representações, o que coincidiria com dizer que elas não existem (KrV, A 117). Isso significa que o conceito de representação é um conceito relacional, relacionalidade essa que distingue a concepção kantiana do fenômeno em sua demarcação frente ao númeno. O segundo passo: essa relacionalidade das distintas representações em uma consciência empírica *exige* a relação com uma consciência transcendental, que é a condição de possibilidade da unidade dessas representações. Se assim não fosse, haveria uma multidão de percepções e uma sensibilidade que, embora presentes no ânimo, encontrar-se-iam separadas e sem a pertença a essa mesma consciência, o que é impossível. Somente porque há a referência de todas as percepções a uma consciência (isto é, à apercepção) posso dizer que tenho consciência dessas mesmas percepções (KrV, A 122). Assim, há uma unidade necessária pressuposta nas distintas consciências empíricas, que Kant chama de «consciência de mim próprio como apercepção originária». Nela reside o princípio do pensamento: «Esta proposição sintética, que todas as diversas consciências empíricas devem estar ligadas a uma única consciência de si mesmo, é o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral» (KrV, A 117).

Ora, o problema a ser resolvido com a apercepção é, como afirmou Pippin, o da unidade na multiplicidade (Pippin, 2014, p. 147). Por um lado, a apercepção tem em vista a unidade da consciência que se encontra à base de todas as suas representações, e que Kant interpreta como o «eu penso» da apercepção. A apercepção é o princípio originário do pensamento, na medida em que fornece uma unidade para a consciência em todas as suas representações, de tal modo que a multiplicidade seja reconduzida à unidade que se encontra à sua base. Por outro lado, essa unidade sintética da consciência é igualmente o poder que possibilita a *reunião* do múltiplo dado à intuição na unidade de um conceito. Por isso, Kant afirma na passagem da dedução anteriormente citada que a consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é *ao mesmo tempo* «uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos». A apercepção é a condição transcendental de toda unidade, de tal forma que algo assim como um objeto *somente* pode ser pensado sob a condição de uma unificação fornecida pela apercepção. Essa unificação determina a possibilidade da unidade de conceitos empíricos e puros. Um conceito empírico como «casa» pode ser assim identificado como essa *mesma* casa, embora aquilo que se dá à intuição sejam múltiplas e variadas instâncias em que casas aparecem. Se essa unificação não ocorresse, teríamos tão somente uma «rapsódia de percepções» (KrV, A 156 / B 195), de tal maneira que dessa multidão de fenômenos jamais seria possível resultar uma experiência e, além disso, tampouco seria possível qualquer tipo de conhecimento, pois não haveria qualquer encadeamento segundo leis necessárias e universais. Com isso, vê-se que a unidade da consciência de si é a unidade de um conceito, e que sem conceitos não há a possibilidade de qualquer tipo de inteligibilidade acerca das coisas. Os objetos em geral *vêm a ser* porque há a reunião do múltiplo da percepção proporcionada pelo poder de unificação da apercepção. A unidade de um conceito reside na unidade sintética da apercepção; somente pela capacidade de unificação própria da espontaneidade do entendimento um múltiplo dado à experiência pode *reunir-se* sinteticamente em algo assim como um objeto. Sob este aspecto, o que a apercepção transcendental proporciona com este eu penso é a condição primordial

de inteligibilidade das coisas, de suas *formas de inteligibilidade*, que se expressam nas categorias. Assim, quando Kant afirma que o eu penso precisa acompanhar todas as minhas representações, este acompanhamento é uma condição necessária para que haja *consciência* dessas representações e para que objetos enquanto fenômenos possam ser *conhecidos* conforme são dados a essas mesmas representações. Este acompanhamento é uma condição necessária para tal, que se exprime na própria cunhagem do termo «apercepção» enquanto um *ad-percipere*; ele não significa um eu penso que paira ao lado ou acima das representações, mas sim um acompanhamento que as *possibilita* enquanto uma condição *a priori* da experiência. A partir de sua determinação, podemos compreender a proposição de Kant acerca do princípio supremo dos juízos sintéticos: «As condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*» (KrV, A 158 / B 197).

3. Eu posso: A transformação existencial da apercepção

Voltemos agora à nossa questão, isto é, à interpretação existencial da apercepção transcendental na fenomenologia hermenêutica. Por que Heidegger altera, em sua interpretação da filosofia kantiana, o eu *penso* aperceptivo por um eu *posso*? Será esta apenas uma modificação fortuita, ou ela exprime, antes, uma transformação da concepção de transcendental? Quais consequências filosóficas tem, afinal, essa reformulação *do pensar* em um *poder*?

Essa modificação não corresponde simplesmente à tentativa de encontrar uma melhor forma de expressão para a noção apresentada por Kant, mas ela reflete o esclarecimento fenomenológico da subjetividade do sujeito. O eu posso não é meramente formal, isto é, ele não designa a condição *formal* primordial do pensamento que possibilita a experiência. Na verdade, as razões que motivam essa modificação refletem um elemento central da distinção entre a filosofia transcendental e a fenomenologia ou, ainda, entre a possibilidade transcendental e a possibilidade fenomenológica. Em razão disso, a reformulação da apercepção como apercepção existencial expõe por contraste a originalidade da via filosófica aberta pela fenomenologia.

Na filosofia transcendental, as condições de possibilidade da experiência são as condições dos objetos da experiência possível, mas essas condições não são em si mesmas objetos da experiência⁴. Como Heidegger observou (GA 3, p. 116), a fórmula «possibilidade da experiência» possui uma ambiguidade característica. Por um lado, ela pode significar a experiência *possível*, que para Kant consiste na nossa restrição aos objetos dados na experiência, seja esta possível ou efetiva. A experiência possível designa o limite que nos determina, isto é, o fato de que a possibilidade da nossa experiência se restringe aos objetos enquanto fenômenos (e jamais enquanto coisas em si), ou seja, aos objetos, na medida em que estes se dão a nós. Ela corresponde à apresentação imediata de um objeto à intuição ou à referência de sua representação a uma experiência efetiva ou possível (KrV, A 156 / B 195). Por outro lado, a expressão «possibilidade da experiência», entendida como as «condições de possibilidade da experiência», não se refere

⁴ Uma tese similar foi apresentada por Rudolf Bernet no contexto da distinção entre fenomenologia e neokantismo de Marburg (Bernet, 2015, pp. 115-116). Contudo, Bernet apenas menciona o fato de que, para esta corrente do neokantismo, as condições da experiência são consideradas como condições *lógicas* e necessárias do conhecimento, sem percorrer uma investigação da apercepção transcendental como faço aqui.

à experiência possível, mas sim àquilo que *possibilita* a experiência e que não é, por sua vez, derivado da própria experiência. Dito de outro modo, trata-se aqui da dimensão *a priori* que constitui a experiência possível. Toda filosofia transcendental é uma pergunta sobre as condições de possibilidade e, portanto, uma pergunta sobre o descerramento da possibilidade da experiência enquanto *a priori*. Este é precisamente o sentido do termo «transcendental» na *Crítica*. Como Kant afirma ao início da lógica transcendental, transcendental não coincide com conhecimento *a priori* em geral. A lógica geral, enquanto trata das regras absolutamente necessárias do pensamento, mas abstraindo de todo conteúdo do conhecimento (isto é, da referência a objetos da experiência possível), é *a priori*, mas não transcendental. Transcendental significa «possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento» (KrV, A 56 / B 80) e, assim, designa *tanto* a origem não empírica de intuições e conceitos transcendentais *quanto* sua referência *a priori* a objetos da experiência. A essa diferença entre lógica geral e lógica transcendental corresponde a distinção entre possibilidade *lógica* e possibilidade *real*. A possibilidade lógica circunscreve o domínio daquilo que pode ser pensado sem qualquer ligação ao conteúdo de uma experiência possível e, assim sendo, encontra-se unicamente submetida ao princípio de contradição, isto é, ao princípio de que «a coisa alguma convém um predicado que a contradiga» (KrV, A 151 / B 190). A possibilidade real, por sua vez, diz respeito à dimensão do uso *empírico* dos conceitos puros do entendimento. Isso significa: a possibilidade real envolve a referência a objetos da experiência possível, de tal forma que nela se resolve a questão crítica acerca da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Como o próprio Heidegger nota em sua preleção sobre a *Crítica da Razão Pura* (GA 25, pp. 186-187), a expressão «possibilidade real» é pensada por Kant como o que envolve a determinação da coisidade da coisa [*Sachhaltigkeit der Sache*], isto é, não se trata neste uso da realidade como efetividade, mas a *realitas* como o que constitui uma *res*, sua *possibilitas* enquanto sua *essentia* ou *realitas* (GA 3, p. 117)⁵. O campo de investigação da possibilidade real corresponde, igualmente, àquele da verdade transcendental. Considerada apenas segundo o critério puramente lógico da verdade, temos somente a verdade segundo sua condição negativa (KrV, A 59-60 / B 84). Condição *negativa*, uma vez que a verdade lógica diz respeito exclusivamente às regras gerais e necessárias do entendimento, referindo-se com respeito à forma lógica apenas à ausência de contradição consigo mesmo, mas não ao critério de verdade oriundo da referência ao objeto da experiência possível. Este critério, que envolve a possibilidade da experiência no sentido preciso que acima apontamos, é fornecido pela verdade transcendental: «Todos os nossos conhecimentos, porém, residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda a verdade empírica,

⁵ É justamente essa observação acerca da possibilidade transcendental enquanto condição de possibilidade referente à constituição do objeto (possibilidade *real*) que leva Heidegger a negar que o problema da *Crítica* seja uma teoria do conhecimento e a equiparar a possibilidade transcendental à possibilidade ontológica: «Ora, Kant utiliza a expressão «transcendental» no sentido de «ontológico» segundo um uso múltiplo, que nós ainda iremos conhecer mais de perto. Contudo, essa expressão «transcendental» se relaciona não somente com o *conhecimento* apriorístico da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, mas «transcendental» também significa essa *possibilidade mesma*. A possibilidade transcendental é a possibilidade ontológica e se diferencia da possibilidade apenas lógica – a saber, da possibilidade daquilo que não se contradiz segundo seu conteúdo. O que é possível desta maneira ainda não precisa ser possível de maneira transcendental. A possibilidade transcendental se relaciona com a coisidade da coisa; a possibilidade transcendental a determina no *que* ela é. Com isso, ela circunscreve o que a coisa precisa ser para que ela possa se efetivar como este *quid* [*Was*]. Portanto, a *possibilidade transcendental* é em Kant a *possibilidade real* e se diferencia da possibilidade lógica» (GA 25, pp. 186-187).

consiste na relação universal a esta experiência» (Kant KrV, A 146 / B 185)⁶. O campo de investigação da *Crítica* diz respeito, portanto, a essa dimensão *a priori* que constitui a experiência possível, na qual encontramos um paralelismo entre o transcendental como condição de possibilidade, a possibilidade real e a verdade transcendental. Ora, podemos ver a princípio certa convergência entre a investigação transcendental sobre as condições de possibilidade e a fenomenologia, e certamente a interpretação heideggeriana de Kant induz a esse caminho, na medida em que Heidegger superpõe até certo ponto o programa da ontologia fundamental sobre a *Crítica* kantiana. Contudo, é preciso distinguir como ocorre essa pesquisa acerca das condições de possibilidade, de forma a esclarecer os caminhos diversos do transcendental. *A demarcação entre fenomenologia e filosofia transcendental reside primariamente nas condições de descerramento da possibilidade real, no caminho tomado para o descerramento das condições de possibilidade.*

Dissemos acima: na filosofia transcendental, as condições de possibilidade da experiência são as condições dos objetos da experiência possível, mas essas condições não são em si mesmas objetos da experiência. Essa formulação pode ser esclarecida com vistas ao procedimento seguido na *Crítica*. A filosofia transcendental procede pelo que pode ser chamado de *método regressivo-constutivo*, através do qual ela não chega à *evidência* das proposições elaboradas acerca das condições *a priori* que possibilitam a experiência, mas tão somente à *legitimação* de seu uso com vistas à experiência possível de objetos⁷. A filosofia transcendental estabelece um *factum* e questiona suas condições de possibilidade, isto é, o que é necessário se dar para que um tal fato seja possível. Na tradição kantiana, é disputado *qual* é este fato ou mesmo se há uma pluralidade de fatos a serem questionados em suas condições. No neokantismo inaugurado por Hermann Cohen, este fato foi inicialmente interpretado como sendo o fato da ciência natural matemática, de tal maneira que o ponto central de uma teoria da experiência seria a pergunta sobre suas condições de possibilidade. O primeiro passo de Cohen é a pressuposição da validade factual do conhecimento científico: a investigação filosófica começa com a realidade lógica do conhecimento científico. A experiência possível é compreendida a partir de uma teoria da experiência presente em Kant, e que a determina e a restringe à experiência das ciências naturais. Em um segundo passo, a investigação busca provar e justificar logicamente as condições de validade deste conhecimento científico pressuposto (Holzhey, 2010, p. 34). Posteriormente no neokantismo, este fato é ampliado de sua limitação à ciência natural. Ernst Cassirer pergunta sobre a possibilidade do fato linguagem, afirmando que Kant não permanece preso à restrição da ciência natural matemática como fato que fornece o ponto de

⁶ Para uma análise do conceito de verdade transcendental em Kant, ver o artigo de Mohanty (1999, pp. 198-214).

⁷ Tomo esta denominação da filosofia transcendental como método regressivo-constutivo do próprio Husserl, que a utiliza em sua preleção *Filosofia primeira* na crítica à filosofia kantiana. Para Husserl, o método regressivo-constutivo partiria de unidades já constituídas (e, portanto, de uma natureza pré-constituída do sujeito transcendental), sem acompanhar a constituição dessas próprias unidades na análise intencional: «Trata-se de um procedimento constutivo de pensamento, que [não] segue a intuição que se cumpre, e que tampouco segue um tornar compreensivo [*Verständlichmachen*] intuitivamente progressivo das operações constitutivas da consciência, que proceda elevando-se desde baixo, de mostração em mostração, e mesmo segundo todas as direções de visada que se encontram abertas à reflexão. Os lados por assim dizer mais interiores da consciência constituinte jamais são em geral tocados por Kant; os fenômenos sensíveis de que ele se ocupa já são unidades constituídas» (Hua VII, pp. 197-198). Para uma análise exaustiva da crítica husserliana ao «psicologismo transcendental» de Kant, ver Pradelle (Pradelle, 2012, pp. 29-131).

partida da filosofia transcendental⁸. Contudo, o central é que as condições *a priori* da experiência possível são *construídas* a partir da *regressão* com base nesse fato, isto é, a filosofia transcendental toma a distinção entre questões de fato [*quid facti*] e questões de direito [*quid juris*], tal como apresentada por Kant no início do capítulo dedicado à dedução dos conceitos puros do entendimento (KrV, A 84 / B 116), como o caminho para o esclarecimento das condições de possibilidade da experiência.

O problema reside, portanto, naquilo que se entende por descerramento do *a priori*, isto é, no modo como a filosofia esclarece as condições de possibilidade ou elabora o *quid juris*. Tanto em Husserl como em Heidegger, o elemento central da fenomenologia reside no fato de que as próprias condições da experiência são objeto da experiência, isto é, elas podem ser investigadas positivamente em sua estrutura. A analítica da existência nada mais é do que esta investigação. Embora haja entre Heidegger e Husserl uma querela a respeito da determinação do «lugar do transcendental» (GA 14, p. 131), isto é, da interpretação da subjetividade do sujeito ou do ser do intencional, a experiência das condições da experiência é um elemento comum a ambos. Em uma importante (e constantemente esquecida) nota de *Ser e Tempo*, Heidegger reconhece este ponto, ao afirmar que a fenomenologia permitiu pela primeira vez a compreensão da autêntica «empíria» filosófica como pesquisa sobre o *a priori*:

Mas o descerramento [*Erschließung*] do *a priori* não significa construção «apriorística». Graças a E. Husserl não apenas compreendemos novamente o sentido de toda autêntica «empíria» filosófica, mas também aprendemos a manejar o instrumento necessário para isso. O «apriorismo» é o método de toda filosofia científica que compreende a si mesma. E como apriorismo nada tem que ver com construção, a pesquisa do *a priori* exige a preparação adequada do solo fenomenal. O horizonte mais próximo que precisa ser preparado para a analítica do ser-aí reside em sua cotidianidade mediana (GA 2, p. 67).

Ora, em que consiste esta empíria filosófica? Certamente não no empirismo que empreende a naturalização dos fenômenos, que restringe, com base em um pressuposto, a coisa mesma à efetividade natural, tal como Husserl já criticara em *Ideias I* (Hua III/1, pp. 41-43). No vocabulário heideggeriano, trata-se da necessidade de se tomar ser como fenômeno, como «o que se mostra em si mesmo» (GA 2, p. 38) e que, assim, pode ser esclarecido em sua estrutura na interpretação ontológica. Toda a analítica da existência nada mais é que este movimento de interpretação da possibilidade ontológica, na qual a compreensão de ser pré-ontológica é trazida a seu conceito. Esta pesquisa não segue o método regressivo-constutivo – não se trata nela de *construção* apriorística –, mas sim de *mostração* e *demonstração diretas* [*direkte Aufweisung und direkte Ausweisung*] (GA 2, p. 46). Ou seja: a fenomenologia não pesquisa o *a priori* simplesmente a partir da questão da *legitimidade* dos juízos sintéticos *a priori* pela sua referência à experiência possível, mas tematiza o próprio *a priori* como fenômeno⁹. A essa demarcação entre

⁸ O próprio Cassirer, em seu debate com Heidegger em Davos, fornece a formulação mais precisa do procedimento da filosofia transcendental: «Eu permaneço na formulação kantiana da questão do transcendental, tal como Cohen repetidamente a formulou. Ele viu que o elemento essencial do método transcendental baseia-se em que este método começa com um fato [*Faktum*]; a questão somente é que ele restringiu de novo essa definição – começar com um fato, para perguntar sobre a possibilidade deste fato –, na medida em que ele continuamente estabeleceu a ciência natural matemática como o que é propriamente digno de ser questionado. Kant não permanece nessa limitação. Mas eu pergunto acerca da possibilidade do fato linguagem. Como é possível que nós possamos nos compreender de ser-aí para ser-aí neste *medium*? Como isso é pensável?» (GA 3, p. 295)

⁹ Justamente esse modo de tratamento do *a priori* levou Mohanty (Mohanty, 1985, op. 213-214) e Crowell (Crowell, 2001, pp. 168-169) a afirmarem que o tipo de fundação proporcionada pela fenomenologia

fenomenologia e filosofia transcendental corresponde a recusa de Heidegger em tomar a *quaestio juris* em sua forma usual, isto é, como o questionamento jurídico que, segundo ele, «não tem sentido» (GA 25, p. 384) e que, contudo, reaparece transformado sob o solo da fenomenologia como a «tarefa de uma analítica da transcendência, isto é, de uma fenomenologia da subjetividade do sujeito, e, de fato, enquanto fenomenologia de um sujeito finito» (GA 3, p. 87). A transformação da pesquisa sobre o transcendental impõe uma modificação decisiva na análise da subjetividade do sujeito, que a retira da formalidade característica da filosofia transcendental para analisá-la como *modo de ser*. É justamente a convergência entre ser e possibilidade, embora nos termos fenomenológicos da investigação do possível, que leva Heidegger à modificação do eu penso da apercepção transcendental para o eu posso da apercepção existencial:

Seria inteiramente errôneo interpretar essa e outras passagens [sobre a apercepção] de tal forma que Kant aqui dissesse: A consciência transcendental não é efetiva, mas sim apenas algo lógico, ela é, frente à consciência empírica individual fática, a consciência universal em geral como gênero [*Gattung*]. Certamente Kant diz que ela não é nada de efetivo [*nichts Wirkliches*], e certamente ele diz que ela é possibilidade; mas «nada de efetivo» não significa: não sendo em geral, mas sim apenas: não sendo no sentido da natureza, mas sendo no sentido da liberdade. E «possibilidade» não significa aqui liberdade lógica de contradição [*logische Widerspruchsfreiheit*], mas sim capacidade no sentido do *actus*, do eu posso. Sem dúvida, a incompreensão é favorecida pelo fato de que Kant de fato se absteve de delimitar ontologicamente de modo claro os conceitos de efetividade e possibilidade em sua conexão com o ser-aí, o eu, e com a natureza. Kant permanece ontologicamente preso à ontologia tradicional do subsistente. Ele apreende claramente apenas de maneira ôntica o modo de ser do sujeito, mas não de maneira ontológica, de tal forma que ele pudesse perguntar como o ser do eu se relaciona com o ser da natureza. Contudo, sua posição é tão clara que se pode dizer: de acordo com a sua característica de sujeito agente livre, a possibilidade é superior à efetividade (GA 25, p. 381).

A apercepção transcendental é para Kant o elemento primeiro das condições de possibilidade da experiência, porquanto o eu penso concede a unidade sintética exigida por todo conceito, isto é, por toda categoria. A unidade da consciência expressa no eu penso é o «veículo» (KrV, A 348 / B 406) que contém a forma de todo juízo do entendimento e acompanha todas as categorias. Todavia, isso não significa que a apercepção seja positivamente *determinada* no interior da *Crítica da Razão Pura*. Como apontado por Henrich (Henrich, 1994, p. 29), a consciência de si é ela mesma vazia. Nada há nela a ser pensado, exceto a consciência de que todas as possíveis representações que ela é capaz de pensar como suas concordam com o predicado de serem representações do «eu» e que, portanto, harmonizam-se com as condições de tal unidade. Para que haja algo a ser pensado pela consciência de si, todos os predicados (os pensamentos) pertencentes ao que é pensado precisam se referir a algo *dado* à consciência de si para serem pensado. O pensamento depende, assim, de um meio através do qual as coisas a serem pensadas por ela possam se dar a ela, sendo este meio a sensibilidade. Entretanto, este recurso necessário à sensibilidade no uso empírico da possibilidade transcendental

segue a evidência [*evidenztheoretisch*], por oposição à filosofia transcendental de matriz kantiana, que procede pela busca de princípios que constituem o conhecimento científico [*prinzipientheoretisch*]. A necessidade da mostraçãõ direta do *a priori* como fenômeno é igualmente indicada por Heidegger na interpretação (fenomenológica) das formas puras da intuição em Kant, no contexto da distinção entre o sentido vulgar (ente) e o sentido fenomenológico de fenômeno (ser) expostos no §7 de *Ser e Tempo*. «Pois é evidente que, se Kant, ao afirmar que o espaço é o 'onde' a priori de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada na coisa, espaço e tempo devem poder mostrar-se assim, ou seja, devem poder tornar-se fenômenos» (GA 2, p. 42).

permite apenas o conhecimento de objetos como fenômenos, e não como coisas em si. Assim sendo, nos termos kantianos da distinção entre fenômeno e coisa em si, não se dá a possibilidade do *conhecimento* da consciência transcendental, isto é, não se abre o caminho para sua investigação *a priori*, de tal forma que, neste horizonte de colocação do problema, permanecemos «volteando em um círculo perpétuo» (KrV, A 346 / B 404) sem jamais atingir o fundamento de possibilidade do próprio pensamento. «Não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo. A consciência de si mesmo está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si mesmo, não obstante todas as categorias que constituem o pensamento de um *objeto em geral* pela ligação do diverso numa apercepção» (KrV, B 158). Há, pois, um formalismo da consciência de si, que é o fato de ela ser condição de possibilidade de todo conhecimento, embora não seja ela mesma objeto de conhecimento. Não se dá, portanto, a possibilidade do conhecimento da consciência transcendental, isto é, não se abre o caminho para a investigação *a priori* da subjetividade do sujeito.

Ora, a investigação *a priori* que resulta no conhecimento ontológico da possibilidade como «capacidade no sentido do *actus*, do eu posso» somente pode ser compreendida nos termos da fenomenologia hermenêutica. O eu-posso da apercepção existencial não é «apenas a consciência que sou» (KrV, B 157) *formal*, que confere unidade às minhas representações de acordo com o eu penso que acompanha minhas representações, mas ele é o elemento distintivo do modo de ser do ser-aí enquanto existência. Em primeiro lugar, é clara a razão pela qual Heidegger faz uma distinção na passagem acima citada entre efetividade e possibilidade, de modo a concluir que a consciência transcendental não é algo empírico. Como vimos acima, a apercepção é, por um lado, a consciência originária e necessária da identidade de si, de tal modo que sem essa condição de unidade não seria possível dizer que as diversas consciências empíricas pertencem a mim, não se daria a possibilidade de que *eu* tivesse consciência delas – elas seriam como que uma multidão sem unidade, uma dispersão sem pertença a nada, o que eliminaria sua própria estrutura correlativa como representação. A condição dessa unidade não é ela mesma algo empírico, mas consiste em uma condição de possibilidade para que haja uma consciência empírica – toda consciência empírica (ou efetiva) é *regulada* pela necessidade desse princípio transcendental de unidade. Sendo assim, pode-se afirmar de maneira ainda neutra que, no campo da subjetividade, *a possibilidade é superior à efetividade*. Todavia, e isso é tanto mais decisivo, com isso não se resolve o problema da determinação deste possível, não se chega ainda à ligação entre o sentido de possibilidade e a apercepção existencial como um eu posso. Como Heidegger observa, vigora ainda uma indeterminação acerca da possibilidade, que coincide, por sua vez, com o fato de que Kant determina «apenas de maneira ôntica o modo de ser do sujeito, mas não de maneira ontológica».

A determinação do possível envolve para Heidegger a *distinção do modo de ser*, de tal forma que a afirmação do primado da possibilidade implica ao mesmo tempo a necessidade do esclarecimento do possível segundo o modo de ser correspondente. *A pesquisa da possibilidade é o que distingue a fenomenologia hermenêutica, e o termo possibilidade deve ser compreendido aqui como a possibilidade a priori de um modo de ser*. Nos termos dessa pesquisa, «conhecimento transcendental significa o conhecimento que investiga a possibilidade da compreensão de ser, a compreensão de ser pré-ontológica, e essa investigação é a tarefa da ontologia. *Conhecimento transcendental é conhecimento ontológico*, isto é, o conhecimento apriorístico da constituição de ser do ente» (GA 25, p. 186). Precisamente este conhecimento apriorístico oriundo da fenomenologia permite que a apercepção não seja mais tomada como uma estrutura

ela mesma vazia, e sim como a própria estrutura da compreensão. Se a fenomenologia se ocupa igualmente da interpretação das próprias condições de possibilidade da experiência, então o fio condutor dessas condições assume na analítica do ser-aí a forma da compreensão, de tal modo que o eu posso aperceptivo corresponde ao poder-ser do ser-aí. Na interpretação da filosofia kantiana, isso leva Heidegger a considerar que a impossibilidade de um conhecimento ontológico da subjetividade do sujeito na *Crítica da Razão Pura* corresponde apenas e tão somente ao seu resultado negativo enquanto uma *delimitação*. Na interpretação fenomenológica dos modos de ser, isso significa uma delimitação da subjetividade do sujeito frente ao modo de ser da natureza, o que não coincide com a impossibilidade de uma determinação positiva deste modo de ser. A negativa kantiana, lida à luz da fenomenologia, mostra que a subjetividade do sujeito não se dá no sentido da natureza, mas sim no sentido da liberdade. Aqui vigora, portanto, uma pluralidade do possível e, ao mesmo tempo, uma restrição da possibilidade da natureza em face da possibilidade da liberdade, restrição essa que exige uma determinação positiva da apercepção como um eu posso. O conhecimento ontológico da subjetividade do sujeito consiste no esclarecimento da estrutura do poder-ser compreensivo.

Não se deve subestimar os resultados dessa transformação do conceito de transcendental e de possibilidade a priori para a filosofia. Ela significa que a subjetividade do sujeito não se encontra mais restrita a uma psicologia ou antropologia empírica ou à desmesura da metafísica. Se abstrairmos por um momento da orientação da analítica da existência com vistas à ontologia fundamental, este conhecimento ontológico – esta «autêntica empiria filosófica» – significa a abertura do campo de pesquisa de uma antropologia ou de uma psicologia *fenomenológicas*. Ao contrário do neokantismo, que permaneceu vinculado a uma relação de subordinação da filosofia com a ciência ao restringir a experiência possível à experiência da ciência natural, levando a filosofia a perguntar regressivamente acerca das condições de possibilidade desta experiência¹⁰, a fenomenologia inverte os termos dessa relação, retomando para a própria filosofia uma tarefa autônoma e cuja legitimidade é assegurada a tal ponto que sua investigação antecede e funda a lógica sobre a qual se assenta toda e qualquer ciência positiva¹¹. É certo que, para o pensamento fenomenológico, isso não significa uma eliminação da relação entre filosofia e ciência. Não há uma disjunção ou uma oposição entre ambas, mas sim a afirmação de que o conhecimento científico se baseia, enquanto conhecimento *positivo*, na compreensão prévia do ser do ente. Embora a investigação sobre um modo de ser possa se fazer valer dos resultados da ciência, ela não exclui a necessidade e o primado da interpretação ontológica na fenomenologia. Tanto em Husserl (Hua V, pp. 146-147) como em Heidegger, há, assim, certo paralelismo (mas não uma coincidência), respectivamente, entre fenomenologia e psicologia e entre analítica da existência e antropologia. Tal como Heidegger afirma em *Ser e Tempo* (GA 2, p. 23), a analítica do ser-aí não pretende fornecer uma ontologia *completa* do ser-aí, embora ela ofereça «fragmentos» essenciais para a fundamentação ontológica de uma antropologia filosófica possível. Essa fundamentação consiste precisamente na «liberação do *a priori* que precisa ser tornado visível, caso a resposta à pergunta ‘o que é o homem’ possa ser filosoficamente discutida» (GA 2, p. 60). A analítica do ser-aí antecede toda psicologia, antropologia e

¹⁰ Neste ponto, seria preciso considerar como a psicologia geral de Natorp representa uma exceção a esta tendência, na medida em que busca enfrentar o problema surgido da equivalência entre o conceito de experiência e a experiência da ciência natural. Sobre o tema, ver a introdução de Luft à *Psicologia geral segundo o método crítico* (Luft, 2013).

¹¹ Em *Ser e Tempo* (GA 2, p. 14) e em diversas preleções (p. ex.: GA 20, p. 2) Heidegger denomina esta tarefa «lógica produtiva».

biologia, mas o sentido dessa antecedência reside no primado da investigação sobre o *a priori* proporcionada pela fenomenologia hermenêutica¹². Compreende-se que, a partir dessa inversão operada pela fenomenologia, Heidegger tenha atribuído os problemas da *Crítica da Razão Pura* justamente ao fato de Kant partir de uma antropologia e uma psicologia legadas pela tradição: «Porque Kant não realizou a dedução subjetiva, a subjetividade do sujeito permaneceu sendo conduzida para ele *na* constituição e *na* característica que foi oferecida a ele através da antropologia e da psicologia legadas» (GA 3, p. 167). A fenomenologia da subjetividade do sujeito – que Heidegger equipara, no vocabulário kantiano, à dedução subjetiva (GA 3, p. 166) – coincide com a própria analítica do ser-aí, de tal modo que sua execução é o requisito para a elucidação das condições de possibilidade da experiência.

4. Mundo e apercepção

É certo que esta última afirmação, especialmente no que concerne à ênfase na apercepção como um eu posso, precisa ser tomada com certa restrição. Para Heidegger, tanto na analítica do ser-aí quanto na interpretação da filosofia kantiana, não se trata exclusivamente da estrutura compreensiva envolvida no poder-ser, mas sim do todo da estrutura da fenomenalidade, isto é, da transcendência do ser-aí. Uma primeira consequência dessa restrição é, portanto, a necessidade de se levar em conta igualmente como Heidegger interpreta a imaginação transcendental, tarefa que deixamos por ora em suspenso, uma vez que nossa questão se dirige aqui ao esclarecimento da possibilidade fenomenológica em face da compreensão do possível na filosofia transcendental. A segunda consequência dessa restrição diz respeito à necessidade de uma leitura conjunta de *Kant e o Problema da Metafísica* e *Ser e Tempo*. A terminologia utilizada por Heidegger em sua interpretação da filosofia kantiana leva à abstração de um momento essencial da analítica do ser-aí, a saber, o fenômeno do mundo. Precisamente esta abstração nos conduz a certo estranhamento a respeito da expressão «subjetividade do sujeito». Por um lado, essa expressão (assim como «eu») pode ser tomada formalmente enquanto uma indicação formal, sem que haja o prejuízo de uma vinculação ontológica com a substancialidade do sujeito que Heidegger irá recusar. Por outro, o problema da subjetividade do sujeito somente ganha sua perspectiva adequada enquanto o mundo é considerado como um momento de sua constituição ontológica, isto é, como um existencial (GA 2, p. 86). Assim sendo, a formulação de que o eu posso deve poder acompanhar todas as minhas determinações exige que se leve em conta que o poder-ser que distingue a apercepção existencial é *sempre* um poder-ser-no-mundo. Em sentido rigoroso, o descerramento compreensivo do ser-aí em possibilidades implica a compreensão de mundo, como Heidegger reconhece na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

Porque o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo, o projeto desoculta respectivamente uma possibilidade do ser-no-mundo. A compreensão não é em sua função de desocultação ligada a um eu-puntual isolado, mas sim ao poder-ser-no-mundo fático e existente. Nisso reside: com a compreensão, já sempre foi projetado um *ser possível determinado com os outros* e um *ser possível determinado com vistas a entes intramundanos* (GA 24, pp. 393-394).

¹² Sem dúvida, esta antecedência nos leva ao problema da abstração da natureza em *Ser e Tempo* e, principalmente, à necessidade de esclarecer a relação entre ser-aí e vida, questões estas que não abordaremos no presente texto. Sobre o tema, ver o artigo de Reis (Reis, 2010).

Com base nessa constatação, Haugeland afirmou que a apercepção transcendental em Kant seria o equivalente mais próximo do descerramento do mundo e do si-mesmo na analítica do ser-aí (Haugeland, 2013, p. 198). Se essa equivalência é possível, ela implica, contudo, uma diferença fundamental entre as duas estruturas. Enquanto a apercepção transcendental é apresentada por Kant como distintiva de um *eu penso* (KrV, B 157), algo assim como a apercepção em Heidegger designa a própria estrutura ser-no-mundo e, portanto, é identificada *tanto* com o si-mesmo *quanto* com o mundo, razão pela qual Heidegger se utiliza justamente do termo ser-aí para designar este ente. Dessa forma, Haugeland conclui acertadamente que o descerramento (ou a apercepção no sentido da ontologia fundamental) jamais pode ser considerado como algo mental, próprio da consciência ou da mente em qualquer sentido. Essa estrutura sequer seria, por fim, privada ou individual, mas sim cultural e histórica, relativa à publicidade [Öffentlichkeit], isto é, ao mundo compartilhado (GA 20, p. 339) que caracteriza o ser-no-mundo¹³. Se essa última afirmação é – como o próprio Haugeland afirma (Haugeland, 2013, p. 199) – controversa, a análise das distinções frente à apercepção transcendental é adequada. A crítica ao «eu-puntual isolado» implica precisamente a necessidade de ver o eu posso aperceptivo à luz de sua ligação com o todo relacional do mundo, ao qual o ser-aí se dá a compreender: «*No dizer-eu, o ser-aí se expressa como ser-no-mundo*» (GA 2, p. 425). Assim, podemos dizer que, se a apercepção guarda em si um elemento necessário de autorreferência nas representações da consciência, sua transformação existencial em Heidegger exige que essa autorreferência não seja a da unidade *formal* das representações da consciência transcendental, mas sim a da compreensão do ser-aí em seu nível ontológico. Portanto, é algo muito distinto que se afirme, por um lado, que minhas representações encontram seu princípio de unificação na identidade de um eu penso formal que possibilita que estas sejam *minhas* representações e, por outro, que essa autorreferência seja caracterizada enquanto um eu posso que acompanha meus comportamentos segundo a compreensão projetiva em possibilidades. Neste último caso, a possibilidade é vista enquanto possibilidade ontológica, de tal forma que o eu posso coincide com um modo de ser que é esclarecido na interpretação ontológica. *No compreender-se característico do eu posso, da apercepção existencial, não se encontra designado o sujeito enquanto tal, mas sim a subjetividade do sujeito, isto é, o modo de ser do ente existente*. Por isso, Heidegger pode afirmar que o possível não corresponde neste caso a algo assim como o sujeito lógico enquanto um princípio de ligação das representações (GA 2, p. 423), e sim ao ser no sentido da liberdade, isto é, de um modo de ser investigado pela analítica da existência. Essa distinção somente é possível enquanto Heidegger empreende uma fenomenologia da subjetividade do sujeito, na qual as condições de possibilidade da experiência são trazidas à luz com base em uma investigação guiada pelo princípio de evidência da fenomenologia.

A transformação existencial da apercepção guarda ainda outro parentesco com a filosofia transcendental de Kant. Como vimos, a apercepção transcendental designa não

¹³ A afirmação de que o descerramento é cultural ou histórico me parece equívoca, e, por isso, tende a induzir em erro. Se o descerramento fosse cultural e histórico no sentido ôntico, teríamos em vista apenas sua concreção ôntica, tornando-o próximo da tipologia das visões de mundo proposta por Dilthey. Recairíamos, assim, na crítica de Husserl ao relativismo implícito em toda filosofia que se orienta pela noção de visão de mundo, tal como exposto em *Filosofia como ciência rigorosa* (Hua XXV, pp. 41-47). Por outro lado, a meu ver, Heidegger tem como intuito oferecer em *Ser e Tempo* o esclarecimento ontológico das condições de possibilidade de um mundo histórico, isto é, da estrutura da historicidade que possibilita toda visão de mundo histórica. Neste sentido seria possível dizer que o descerramento é histórico.

somente o princípio de unidade das minhas representações, mas também a consciência de uma unidade necessária da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos: um objeto somente pode ser pensado sob a condição de unificação fornecida pela apercepção. Em outros termos, a apercepção não tem como função estabelecer apenas a identidade necessária da consciência consigo mesma, mas ela é também a condição da identidade de um objeto da experiência. A apercepção transcendental proporciona, assim, a condição primeira de inteligibilidade das coisas, das formas de inteligibilidade que se expressam nas categorias, de tal forma que um objeto somente pode ser experimentado e conhecido em virtude da condição da apercepção. Por isso, a apercepção é um elemento central das condições de possibilidade da experiência, que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade dos objetos da experiência. Se a apercepção consiste por princípio nesta autorreferência da experiência ao sujeito, ela não se resume a um elemento da subjetividade, porquanto fornece as condições de toda objetividade. Sob esta perspectiva, há uma similaridade estrutural entre a apercepção transcendental e o eu posso da apercepção existencial, porquanto este último, assim como a primeira, é um elemento constitutivo das condições de *possibilidade* da experiência que, ao mesmo tempo, torna possível que entes se mostrem *como algo*.

Assim, se o eu posso designa o poder-ser compreensivo com base no qual o ser-á se encontra descerrado para as possibilidades em que exerce sua existência, a estrutura compreensiva envolvida nestas condições da experiência é o que torna possível, ao mesmo tempo, que o ente se mostre em seu ser. O argumento central da ontologia fundamental, em virtude do qual ela *precisa* seguir o fio condutor de uma analítica do ser-á, é que essa estrutura do possível que distingue o modo de ser dos entes que não são o ser-á somente se deixa esclarecer uma vez que a própria possibilidade ontológica do ser-á é apresentada na interpretação ontológica. A compreensão descerra o ser-á em possibilidades a partir das quais torna-se igualmente possível que entes intramundanos sejam descobertos em seu ser. O descerramento fornece, de maneira análoga à função da apercepção transcendental, as «condições de possibilidade dos objetos da experiência», mas o que é propriamente descoberto com base no descerramento não são *objetos*, e sim o *ente em seu ser*¹⁴. Essa transformação é central precisamente porque insere na arquitetura da ontologia fundamental a diferença ontológica (Haugeland, 2013, p. 191), isto é, que o ser dos entes não é ele mesmo um ente (GA 2, p. 8). Portanto, há uma conexão fornecida pela compreensão, segundo a qual as condições ontológicas de possibilidade da experiência são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos entes em seu ser, o que justifica o primado ôntico-ontológico do ser-á enquanto condição de possibilidade de todas as ontologias (GA 2, p. 18). Nestes termos, o ser-á ocupa na arquitetura da ontologia fundamental a condição de «lugar do transcendental» ou de fundação da fenomenalidade dos fenômenos, porquanto abarca em si as condições fundamentais para o esclarecimento de um fenômeno, isto é, do modo como o ente se apresenta a partir das estruturas de seu ser.

¹⁴ Na preleção *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, há uma formulação de Heidegger que, embora restrita ao modo de ser da subsistência, mostra essa função do eu posso no campo ontológico enquanto condição de possibilidade da descoberta dos entes em seu ser: «Eu posso ver uma coisa natural em sua corporeidade [*Leibhaftigkeit*] unicamente com base neste ser-no-mundo. Eu *posso*, isto é, eu disponho dessa *possibilidade*, e essa possibilidade nada mais é que justamente a constituição fundamental do meu ser-á, meu eu, que eu posso, a saber, o fato de que eu sou no mundo» (GA 20, p. 267).

Referências

- APOSTOLESCU, Iulian; SERBAN, Claudia (org.) (2020). *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. Berlin: Walter de Gruyter.
- BERNET, Rudolf (2015). *Transcendental Phenomenology?* In: BLOECHL; DE WARREN (org.). *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History, Contributions to Phenomenology 72*. Dordrecht: Springer, pp. 115-133. DOI 10.1007/978-3-319-02018-1
- CROWELL, Steven (2001). “Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopædia Britannica Article”, no *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 167-181.
- CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (org.) (2007). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
- HAUGELAND, John (2013). “Truth and Finitude: Heidegger’s Transcendental Existencialism”, no *Dasein Disclosed*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 187-220.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 3ª ed., 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2ª ed., 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Intraud Görland, Frankfurt a. M.: Klostermann, 3ª ed., 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.
- HENRICH, Dieter (1976). *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter.
- HENRICH, Dieter (1994). “On the Unity of Subjectivity”, no *The unity of reason: Essays on Kant’s philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 17-54.
- HOLZHEY, Helmut (2010). “Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition”, no MAKKREEL; LUFT (org.). *Neo-kantianism in contemporary philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 25-40.
- HUSSERL, Edmund, Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, Edmund, Hua VII, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUSSERL, Edmund, Hua V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.
- HUSSERL, Edmund, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund, Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Den Haag:

- Martinus Nijhoff, 1987.
- KANT, Immanuel, KrV, *Kritik der reinen Vernunft. Werke. Band 2*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966.
- KEARNEY, Richard (1992). “Heidegger, the possible and God”, no MACANN (org.). *Martin Heidegger: Critical assessments*. Vol. 4: Reverberations. London: Routledge, pp. 299-324.
- LUFT, Sebastian (2013). “Einleitung des Herausgebers”, no NATORP. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Darmstadt: WBG, pp. xi-xxxvii.
- MOHANTY, Jitendranath (1985). “The destiny of transcendental philosophy”, no *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, pp. 213-222.
- MOHANTY, Jitendranath (1999). “Kant on Truth”, no *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*. Dordrecht: Springer, pp. 198-214.
- PIPPIN, Robert (2014). “The significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic”, no *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CXIV, 2, pp. 145-166. DOI 10.1111/j.1467-9264.2014.00368.x
- PRADELLE, Dominique (2012). *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: PUF.
- PRADELLE, Dominique (2013). *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*. Paris: PUF.
- REIS, Róbson Ramos dos (2010). “Natureza e Normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte I”, no *Natureza Humana*, vol. 12 (1), pp. 9-54.
- REIS, Róbson Ramos dos (2014). *Aspectos da modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita.