

HEIDEGGER, KANT E O PROBLEMA DA LIBERDADE

Marcelo Vieira Lopes¹

RESUMO: Analiso neste trabalho a questão da demarcação causal do problema da liberdade. Esse problema surge da interpretação heideggeriana da obra de Kant. Para isto, examino a interpretação fenomenológica do sentimento de respeito, visando a correta determinação do modo de ser daquele que age. Em seguida, caracterizo em linhas gerais a famosa interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura. Com isto será possível fazer um primeiro aceno para a noção de espontaneidade em sua ligação com o conceito de liberdade. Esta avaliação será importante do ponto de vista metodológico, pois prepara para a análise da relação entre liberdade e causalidade. Será possível assim considerar de um ponto de vista ontológico-fundamental um tipo de liberdade distintivo, não derivado da estrutura causal comumente a ela associada.

Palavras-chave: Liberdade; causalidade; Heidegger; Kant

ABSTRACT: In this paper I provide an analysis about the question of causal demarcation of freedom's problem whose arises from Heidegger's interpretation of Kant's work. For that, it will be required an analysis of phenomenological interpretation of the feeling of respect aiming the right determination of agent's mode of being. Afterwards I drawn attention to phenomenological interpretation of Critique of Pure Reason concept of Spontaneity in connection with that of freedom. This account will be important from a methodological point of view, preparing for the analysis of the relation between freedom and causality. As a result, from an ontological perspective, will be possible consider a concept of freedom other than that derived from the causal structure commonly associated with it.

Keywords: Freedom; Causality; Heidegger; Kant

1. A análise do Sentimento De Respeito

Imediatamente após a publicação de *Sein und Zeit (SZ)*², Heidegger oferece uma série de interpretações da filosofia prática e teórica de Kant. Nos *Grundprobleme der Phänomenologie*, a consideração da filosofia de Kant é fundamental para a discussão de algumas teses sobre o ser. Neste texto Heidegger anuncia a “reelaboração da terceira seção da primeira parte de Ser e Tempo”³, o que indica sua importância para a elaboração continuada do projeto da ontologia fundamental. No que segue, forneço uma análise da confrontação com a filosofia kantiana neste texto no que concerne ao

¹ Doutorando em Filosofia pela UFSM; E-mail: marcelovieiralopes16@gmail.com.

² Todas as referências aos textos de Heidegger são baseadas na edição da *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klosterman) abreviadas como “GA”, acompanhadas do número referente a cada edição, exceto *Ser e Tempo (SZ)*, o qual segue a paginação da edição padrão.

³ HEIDEGGER. *GA24*, p. 1.

modo de ser daquele que age. Essa análise será imprescindível para a abordagem do tema que pretendo examinar entre os dois autores, a saber, o tema da liberdade.

Uma das tarefas da ontologia fundamental, enquanto analítica da existência, é compreender o desdobramento histórico de certas determinações conceituais da subjetividade. Nos *Grundprobleme*, Heidegger entende a análise kantiana como ainda determinada pela concepção moderna de subjetividade. Em um sentido ainda a ser qualificado, esta concepção moderna de subjetividade é assumida como derivada de uma compreensão substancial de sujeito e, portanto, como inadequada em sua caracterização ontológica. Haveria ocorrido na modernidade uma transformação da problemática ontológica, passando do problema da “natureza” para o problema do “eu”. Não obstante, o modo como este “eu” chega ao centro das atenções na modernidade não se torna normativo (*maßgebend*), isto é, sem levar em consideração o modo de ser específico deste “eu”. A ontologia moderna, ao assumir o sujeito como ente exemplar, deveria interpretá-lo com vistas a seu modo de ser do específico⁴. Não obstante, a determinação da subjetividade em Kant continua expressa em termos cartesianos. O eu, como algo que pensa é determinado por suas representações (*Vorstellung*). Nesse sentido, ele é assumido como *subjectum* lógico-gramatical, como algo que possui predicados, ou aquilo “sobre-o-que-se-enuncia algo”⁵. O sujeito possui seus predicados de maneira sapiente, na medida em que toda representação é acompanhada de um “eu-penso”. Ao pensar, o sujeito sabe que esse pensar *lhe* pertence. Determina-se assim o sentido de autoconsciência inerente ao sujeito que possui seus predicados de forma sapiente, como objetos.

Para Kant, a estrutura formal da pessoalidade é entendida a partir da noção de *personalitas transcendentalis*⁶. Esta noção aponta para uma dimensão muito básica do eu. O eu da apercepção não é nenhuma representação e tampouco objeto de conhecimento. Ele é a possibilidade de todo e qualquer representar e fornece assim as condições do conhecimento. Esse sentido formal, no entanto, não esgota o conceito de subjetividade em Kant. É necessário, portanto, que se formule um conceito de pessoa distinto do uso meramente conceitual e que vise, ao mesmo tempo, a concreção do sujeito fundado no eu do “eu penso”. Ao contrário do sentido do eu da apercepção, a

⁴ HEIDEGGER. *GA24*, p. 174.

⁵ HEIDEGGER. *GA24*, p. 178.

⁶ A noção de *personalitas transcendentalis* pode ser entendida como a caracterização formal da personalidade, na medida em que apresenta as condições transcendentais que estão na base de toda a posterior determinação da subjetividade.

*personalitas psychologica*⁷ é dada como “eu-objeto”. A *personalitas psychologica* pressupõe assim a *personalitas transcendentalis*. Não obstante a caracterização dos dois tipos de autoconsciência, a constituição propriamente dita da pessoalidade não se esgota no caráter objetivo da pessoalidade, nem na racionalidade constituinte da humanidade, indicada pelos conceitos respectivamente indicados. Tampouco uma conjunção das duas faculdades é suficiente. Um conceito pleno de pessoalidade envolve a demanda por um ser racional suscetível à imputação. Dito de outra forma, o conceito de subjetividade não engloba apenas a conjunção entre animalidade e racionalidade⁸, mas requer também o conceito de imputabilidade, que deriva, em Kant, de uma identificação entre liberdade por um lado, e de moralidade, por outro⁹. Neste sentido, Heidegger compreende a noção de *personalitas moralis* convergindo para um sentido mais restrito de pessoalidade, englobando as outras duas significações, e modificando, ao mesmo tempo, a estrutura da autoconsciência com relação ao “eu-penso” e ao “eu-objeto”. Para Heidegger, a *personalitas moralis* em Kant corresponde à pessoalidade propriamente dita, representando, ao mesmo tempo, uma determinada “modificação da autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*)¹⁰ com relação à autoconsciência moral. Essa modificação precisa representar o tipo de autoconsciência próprio daquele que age. O saber moral vinculado à ação não pode, portanto, coincidir com o saber teórico de si, tampouco ser intermediado pela experiência sensível do próprio eu.

O passo seguinte é elucidar a noção de sensibilidade neste contexto. Na filosofia crítica a sensibilidade não pertence apenas à faculdade da sensação e é justamente a partir desta noção que Heidegger elucidava fenomenologicamente a estrutura do sentimento (*Gefühl*). À essência do sentimento em geral pertence, por um lado, o ter sentimento por algo e por outro, um tornar sensível daquele que sente o seu próprio estado¹¹. É no ter sentimento por algo que reside um sentir-*se*, como um modo que torna o eu manifesto. Nisto consiste a diferença entre o sentir e a reflexão sobre si. A

⁷ Já a *personalitas psychologica* indica a dimensão fática da personalidade fundada, por sua vez, na *personalitas transcendentalis*. Enquanto esta refere-se ao eu enquanto sujeito, a *personalitas psychologica* refere-se a dimensão do eu dada de forma subsistente (*vorhanden*), tal como um objeto. Haveria ainda, segundo Heidegger, uma implicação para a ciência psicológica derivada desta distinção: na medida em que a psicologia lida com este aspecto objetivo da personalidade, esta deveria ser entendida como ciência positiva. Cf.: HEIDEGGER. *GA24*, p.180.

⁸ Segundo Golob, a ideia de que a responsividade à normas *qua* normas é distintiva da agência humana não é uma noção nova. Já na obra de Kant há uma distinção normativa entre entes irracionais e racionais. Enquanto os primeiros são capazes de agir de acordo com leis, os segundos agem de acordo com a representação destas. Cf.: GOLOB. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. p. 195.

⁹ Sobre o conceito de imputabilidade na filosofia de Kant Cf.: KORSGAARD. *Morality as Freedom*.

¹⁰ HEIDEGGER. *GA24*, p.186.

¹¹ HEIDEGGER. *GA24*, p.187.

autoconsciência moral precisa, portanto, ser um sentimento distinto do saber teórico. O “sentimento moral” (*moralischen Gefühl*), ou “sentimento de minha existência” (*Gefühl meiner Existenz*), nas palavras de Kant, não é uma experiência empírica de si, tampouco um saber teórico. Mas, afinal de contas, o que é esse sentimento moral? O que o constitui? Como a pessoa se mostra através deste? Na *Crítica da Razão Prática*, o sentimento moral é entendido como “respeito” (*Achtung*)¹². O respeito não é uma admiração contemplativa da lei, mas a exigência de ação imediata. É através do respeito que o ser humano aparece na qualidade de agente, desempenhando ações que visam fins. O sentimento de respeito implica assim ligação com a razão prática. Nesse sentido, o sentimento não serve para o julgamento das ações, tampouco para a fundação de uma lei moral objetiva: ele é um móbil que transforma a lei em máxima. O sentimento de respeito deve ser determinado como respeito *por*, ou seja, respeito pela lei. No respeito *por* o eu se manifesta para si mesmo de maneira não teórica, como um ente que não apenas entende, mas também atua¹³. A forma em que este “eu” se mostra é, conseqüentemente, na forma de um agente (*Handelnden*). O respeito pela lei é também respeito do agente diante de si *enquanto* si mesmo. Em outras palavras, o respeito remete-se sempre a pessoas, não a coisas.

Respeitar a lei envolve de maneira implícita uma exposição do agente à lei. No sentimento de respeito, jaz um submeter-se (*Sichunterwerfen*) enquanto razão pura, isto é, como ser livre que determina. É justamente no respeito à lei que a estrutura da personalidade se mostra como livre, uma vez que liberdade não é outra coisa que independência dos mecanismos da natureza, testemunhada pela capacidade de agir em virtude de uma representação da lei universal, produto da razão pura¹⁴. O modo privilegiado de acesso ao sujeito surge assim através do sentimento moral. Para Heidegger, ao revelar a estrutura intencional do sentimento de respeito, Kant aponta para o modo de aparecer legítimo da existência humana, um “eu sou” enquanto um “eu ajo”¹⁵. Resta ainda uma questão: se o respeito é assumido como o acesso ôntico ao eu, como se dá sua determinação ontológica? Qual é o estatuto ontológico da pessoa moral que se mostra no respeito?

¹² Kant. *Crítica da Razão Prática*. Primeira parte, primeiro livro, terceira seção: “Dos móveis da razão prática”.

¹³ O sentimento de respeito “é o modo autêntico em que a existência do homem se põe de manifesto, não no sentido de um constatar, de uma tomada de conhecimento, se não de tal forma que no respeito eu mesmo sou, isto é, atuo. Respeito à lei significa *eo ipso* atuar” HEIDEGGER. *GA24*, p. 194.

¹⁴ RODRÍGUEZ. *La interpretación Ontológica del Sentimiento moral*, p.128.

¹⁵ HEIDEGGER. *GA24*, p.194.

Para Kant, o estatuto ontológico da pessoa segue determinado no sentido de uma coisa (ainda que em sentido amplo e indeterminado) cujo existir é sempre fim em si mesmo. Esse existir é logo em seguida determinado pela liberdade, no “elevar-se submisso” do respeito, implicando responsabilização pessoal. A pessoalidade aparece assim ligada ao reino da liberdade. Cabe assim perguntar: qual o fim que essa “coisa” possui? Qual o modo de ser próprio do agente humano? Em princípio, Kant não coloca esta questão. O termo “existir” é ainda compreendido a partir do modo de ser da subsistência (*vorhandenheit*)¹⁶. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a *personalitas transcendentalis* não pode determinar o modo de ser do eu¹⁷. Se o eu é condição de possibilidade das categorias, segue-se que as categorias são incapazes de fundamentar ou apreender este mesmo eu. Que o eu não se dê de forma determinável implica a impossibilidade da determinação ontológica do eu puro. A única determinação possível do eu é, como tal, um “eu-ajo” (*Ich-handele*)¹⁸. Mas o que implica essa determinação do eu enquanto agente? Sabe-se que toda intuição possível deve mover-se necessariamente dentro das formas da receptividade, e por outro lado, para o entendimento deve-se supor a vigência das categorias em sua conceptualização. Ora, com o eu certamente não ocorre algo assim¹⁹. Dessa forma, para a aplicação das categorias ao eu-- não é dado nenhum ponto de partida sólido. Aqui, Heidegger e Kant estariam de acordo: as categorias são conceitos fundamentais da natureza, e, por conseguinte, inadequadas para a determinação do eu, caso este possua um modo de ser distinto da natureza. Apesar disto, Kant não oferece pistas do modo como o agente deva ser interpretado como tal. É justamente a partir do caráter ilícito da aplicabilidade das

¹⁶ HEIDEGGER. *GA24*, p.199.

¹⁷ KANT. *Crítica da Razão Pura*, B399.

¹⁸ HEIDEGGER. *GA24*, p. 205.

¹⁹ Na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente nos *paralogismos* (B399), Kant afirma que a *personalitas transcendentalis* não pode determinar o modo de ser do eu, visto que aí a crítica é dirigida à *psychologia rationalis* que, não por acaso, Kant substitui por sua *Metafísica dos Costumes* (KANT, 2013). Para esse impedimento de categorização, existem duas razões principais. A primeira diz respeito às categorias do entendimento, as quais são desde sempre, postas à base do eu, isto é, o eu é condição de possibilidade destas mesmas categorias. Segue-se daí que as categorias são incapazes de fundamentar ou apreender este mesmo eu que, por princípio, enquanto unidade sintética da apercepção, não pode ser determinado por aquilo que determina. A segunda razão, em conexão com a primeira, é que o eu, por definição, não é uma constatação empírica: antes, ele se encontra à base como possibilidade de toda a experiência. Desprovido de multiplicidade, ele é a unidade que possibilita a síntese do múltiplo. Para que algo seja dado à síntese, é necessário que o eu seja constituído em algum sentido pela capacidade da receptividade daquilo que é distinto dele mesmo. Por definição, o eu como “eu-penso” não pode ser afetado. De maneira diversa, ele é caracterizado por Kant como pura espontaneidade.

categorias ao eu puro que surge a necessidade do questionamento de uma interpretação ontológica adequada do sujeito.

Heidegger identifica nesta falha o débito de Kant em relação à sua demarcação da subjetividade em termos cartesianos. A interpretação da *personalitas moralis* oferece determinações necessárias, mas não suficientes da estrutura da egoidade (*Egoität*). Se o modo de ser da pessoa não adquire um aspecto positivo, prevalece a determinação do existir como subsistência, perpetuando a determinação da ontologia tradicional:

Kant fala da existência da pessoa (*vom Dasein der Person*) como da existência de uma coisa (*als vom Dasein eines Dinges*). Ele diz que a pessoa existe como fim em si mesmo. Ele usa o termo existir no sentido da subsistência (*Vorhandensein*). Precisamente aí onde ele toca na estrutura propriamente dita da *personalitas moralis*, precisamente aí onde ele toca no fato de ela ser um fim em si mesmo, ele atribui a este ente o modo de ser da subsistência (*die Seinsart der Vorhandenheit*)²⁰.

O que a passagem mostra é a violação da demarcação conceitual requerida entre modos de ser distintos. A partir disso, Heidegger pode afirmar que todo o esforço de análise da pessoa moral permanece em Kant apenas como um impulso, sem alcançar uma análise completa deste modo de ser. Não obstante, Kant reconhece um tipo de causalidade distinta entre natureza e liberdade. Tal distinção está de acordo com todo o princípio da metafísica kantiana, baseado no reconhecimento do princípio de causalidade como fundamento do acesso ao ente natural. Para estabelecer o sentido preciso do termo, e a correta determinação ontológica do ente que possui o modo de ser da existência, Heidegger lança mão da interpretação ontológica de um momento estrutural da vida humana, a partir da análise do “em-virtude-de” (*Worumwillen*).

2. O agente em-virtude-de-si

A discussão do sentimento de respeito resultou na exigência de um conceito ontologicamente adequado de pessoa. A interpretação deve partir do dado ôntico da auto compreensão do sentimento de respeito visando sua estrutura ontológica. Como foi visto, a objeção imediata surge da afirmação kantiana de que “existir” equivale àquilo que cai, diríamos hoje, no âmbito do quantificador existencial, significando que na

²⁰ HEIDEGGER. *GA24*, p.209.

realidade efetiva “há algo” simplesmente²¹. O erro kantiano estaria em desconsiderar o caráter absolutamente distinto do existir, capturado pela noção de “*Existenz*”, diferente dos objetos em sentido amplo, aos quais se reserva o termo interpretativo “*Vorhandenheit*”. Aquilo que é referido pela expressão “fim em si mesmo” não afeta o modo como entes existentes se dão. Essa caracterização permanece como algo externo, independente do fato de existir. Mas o que significa o traço de ser um fim em si mesmo? Significa uma inserção na esfera da vontade e dos desejos, de ações subsequentes como meios e fins? E, afinal, qual o ganho de uma caracterização ontológica de um ente como “fim em si mesmo”? É passível de dúvida que Kant assumia esse traço fundamental como um querer da vontade ou como um traço ontológico do ente humano. Em outras palavras, não se decide se esta é uma exigência moral ou um modo de ser²².

Na análise de Heidegger o “em-virtude-de” surge como traço distintivo do ente humano. Emergem assim alternativas para solucionar a problemática da existência moral: 1. Pensar a existência não apenas como fato, mas em relação intrínseca com a qualidade de fim em si mesmo; 2. Essa condição de fim em si mesmo afeta a estrutura interna do existir humano em sua totalidade e não apenas a vontade consciente. A interpretação da existência em termos performativos presente em *SZ* indica que o ser-*ai*²³ realiza cotidianamente, a partir do seu “poder-ser”, a construção de uma identidade prática. É a estrutura interpretativa do *em-virtude-de* que qualifica a existência, dando concretude ao existir humano. Dito de outra forma, esta expressão refere-se à estrutura da existência que é o núcleo da autorreferência prática. Grosso modo, essa estrutura indica que de uma forma ou outra, implícita ou explicitamente, o ser humano tem que a cada vez tomar posição com relação à sua existência. Essa indicação do em-virtude-de aponta para o fato de que a autorreferência básica é anterior e determina o saber de si, entendido através da noção de autoconsciência²⁴. A autorreferência básica é rigorosamente prática, na medida em que envolve o sujeito na tarefa de realizar por si

²¹ Certamente, a elucidação da noção kantiana de existência a partir do aparato quantificacional tem aqui um estatuto meramente heurístico. De maneira alguma qualifico a posição kantiana como restrita à lógica do cálculo de predicados. Para uma detalhada abordagem desta temática Cf.: MACFARLANE. *Frege, Kant, And The Logic In Logicism*.

²² RODRÍGUEZ. *La interpretación Ontológica del Sentimiento moral*, p.133.

²³ Por meio do termo “ser-*ai*” (*Dasein*), se designa o ente dotado do modo de ser da existência. Evito aqui a controvérsia envolvendo a tradução ou a peculiaridade semântica deste termo. Para fins de clareza na exposição, assumo esta tradução amplamente aceita em português. No entanto, para não ficar preso à terminologia artificial de *SZ*, reportar-me-ei ao espaço de manifestação de sentido que o termo refere como sinônimo de termos como “pessoa”, “agente”, “existente”, “ser humano”, etc., mesmo ciente do esforço heideggeriano em não assumir o compromisso ontológico implícito em cada um desses termos.

²⁴ RODRÍGUEZ. *La interpretación Ontológica del Sentimiento moral*, p. 135.

mesmo seu próprio ser, sua identidade. Por outro lado, há também uma primazia ontológica, uma vez que há aí a determinação estrutural do modo de ser próprio do agente. Com o acréscimo da noção de “em-virtude-de”, Heidegger pensa alçar ao plano ontológico a própria ideia kantiana de fim em si mesmo, evitando ao mesmo tempo suas insuficiências. Essa determinação ontológica se revela agora como a condição de possibilidade das atitudes morais de egoísmo ou altruísmo, por exemplo. Somente um ente obrigado a comportar-se previamente a respeito de si mesmo pode pôr a si mesmo no centro ou colocar-se a serviço de outros²⁵. A moralidade é uma possibilidade do ser humano e se efetiva na tomada de posição com respeito ao próprio ser em cada situação fáctica²⁶. O ponto assinalado por Heidegger é justamente que, caso um ente humano particular se determine por meras inclinações, a estrutura do em-virtude-de não está assim menos presente. Esta estrutura continua pressuposta na medida em que este ente toma posição em relação ao próprio ser. Nesse sentido, o “em-virtude-de” torna ontologicamente manifesto o momento de autodeterminação do sujeito, antes mesmo do momento de autolegislação. Surgem assim implicações para uma teoria da liberdade, na medida em que até mesmo os comportamentos caracterizados como “livres” devem operar já em um espaço de vinculação característico. A seguir amplio o horizonte do debate Heidegger-Kant, a partir da análise do curso do semestre de inverno de 1927/28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*.

3. A Interpretação Fenomenológica da *Crítica Da Razão Pura*²⁷

Analiso agora parte da interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* oferecida por Heidegger. Não avalio, no entanto, se e em que medida a interpretação de Heidegger está correta ou não de acordo com a exegese kantiana. Meu objetivo é apresentá-la unicamente com vistas à elucidação de alguns problemas

²⁵ Para Kant, autonomia moral é autolegislação e não apenas autodeterminação. Isto implica uma condição racional de determinação daquele ente que é um fim em si mesmo. Porém, de acordo com a análise heideggeriana, esta condição não se mostra na estrutura do em-virtude-de. Em outras palavras, que a existência humana seja fim em si mesmo indica que, em todo o trato com entes, essa mesma existência anuncia um caráter prático legislando sobre seu próprio ser.

²⁶ A facticidade (*Faktizität*) corresponde em *SZ* a uma das estruturas temporais do cuidado (*Sorge*). Este elemento diz respeito ao fato de que toda a existência se dá de maneira posicionada em um contexto cultural e social que determina previamente as possibilidades disponíveis para o existente. No texto *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA63), Heidegger apontara para o traço essencialmente “ocasional” (*Jeweiligkeit*) da expressão, indicando o acontecimento e a situacionalidade própria da “vida” a ser interpretada naquele contexto.

²⁷ As referências à *Crítica da Razão Pura* são feitas conforme o padrão, apontando para a primeira e a segunda edição, respectivamente como “A” e “B”, quando for o caso.

centrais para este trabalho e diz respeito às teses ontológicas que Heidegger encontra naquele projeto.

Do ponto de vista de uma leitura hermenêutico-destrutiva, toda a *Crítica da Razão Pura* está posta a serviço de uma fundamentação da metafísica, ou melhor, subordinada ao projeto da ontologia fundamental. A interpretação fenomenológica não assume o projeto da *Crítica* como uma epistemologia das ciências naturais, mas pergunta pela possibilidade do conhecimento *a priori* enquanto compreensão de ser²⁸. A problemática kantiana é assim redimensionada de acordo com o programa ontológico de SZ. A motivação para esta investida se encontra na ligação entre subjetividade e tempo presente na obra kantiana em que o modelo de subjetividade aparece temporalmente estruturado em todos os níveis de análise: 1. Sensibilidade: o tempo como intuição pura mais importante; 2. Entendimento: o “eu penso” enquanto organizador das representações funciona segundo um esquema temporal; 3. Imaginação transcendental: a raiz comum da sensibilidade e do entendimento. De acordo com a interpretação heideggeriana, a espontaneidade e a receptividade encontram raiz comum na imaginação transcendental (*Einbildungskraft*), que em última instância, repousa na temporalidade originária²⁹. Sob esta ótica, a ligação entre sujeito e temporalidade aparece na constituição da subjetividade mesma, entendida como síntese temporal³⁰.

Por outro lado, haveria também a prioridade metodológica da *Estética transcendental*, devidamente justificada no curso de sua interpretação³¹. Segundo Heidegger, a interpretação “logicizante” de Cohen e Natorp dissolve a *Estética* na *Analítica*, ofuscando completamente o momento de doação presente na sensibilidade³². Um dos ganhos fenomenológicos da *Estética*, afirma Heidegger, é justamente o reconhecimento de que todas as representações humanas são necessariamente temporais, independentemente de seu conteúdo. Para Heidegger, Kant foi o único filósofo que timidamente intuiu a conexão entre ser (a determinação de inteligibilidade)

²⁸ Cf.: HEIDEGGER. GA25, p.76: “As frases ‘estética transcendental’ e ‘lógica transcendental’ significam o mesmo (*dasselbe bedeutet*) que ‘estética ontológica’ e ‘lógica ontológica’”.

²⁹ “Para além de Kant, devemos dizer que o poder da imaginação (*Einbildungskraft*) é unicamente possível relacionado ao tempo; esse poder é o tempo ele mesmo, entendido como tempo originário, que chamamos temporalidade (*Zeitlichkeit*).” HEIDEGGER. GA25, p. 342.

³⁰ HEIDEGGER. GA25, p. 354.

³¹ “O juízo sintético *a priori*, enquanto sintético, deve ser capaz de se referir a uma intuição que o fundamenta. Assim, é necessária uma intuição que torne a síntese possível e que seja, no entanto, não empírica, mas completamente *a priori*. [...] Precisamos de uma intuição pura como o único princípio possível de fundamentação do conhecimento sintético *a priori*” HEIDEGGER. GA25, p. 94-5, grifos do autor.

³² HEIDEGGER. GA25, p. 67.

e tempo (como horizonte no qual essas mesmas determinações ganham sentido e tornam-se fenômenos). Dessa forma, o conceito de tempo não se compreende apenas no marco de aparição da natureza e do mundo objetivo, mas como elemento constitutivo de todos os fenômenos para o “sujeito”. A temporalidade, assim, adquire um papel fundamental na estrutura ontológica do ser humano, não subordinada unicamente ao mundo natural. A partir dessa caracterização geral, posso analisar o conceito de espontaneidade com vistas a uma elaboração da noção de liberdade daí derivada. Se a temporalidade adquire um papel fundamental na análise da obra kantiana, veremos que também assim o é com a noção de espontaneidade.

A noção de espontaneidade do entendimento diz respeito à ausência de causas ou estímulos externos ao pensamento, sem pressuposição em uma série temporal. Espontâneas são também as condições formais do conhecimento que requerem que o conteúdo cognitivo seja ativamente conceptualizado de forma independente da recepção material. De acordo com a tese da espontaneidade, o sujeito de pensamento não deve ser entendido a partir de um sistema causal e é desvinculado, portanto, da concepção de um processamento de séries causais a partir de informações recebidas sensorialmente.³³ A doutrina da espontaneidade do entendimento tem consequências diretas para o modo como Heidegger assumirá posteriormente a noção de liberdade. Ela é analisada em seu traço negativo, isto é, *contra* a visão de uma propriedade ou poder causal atribuído a um agente. A ligação entre liberdade e livre iniciação de séries causais no tempo, por sua vez, é encontrada desde a primeira *Crítica*, entendida como o “poder de iniciar um estado espontaneamente”³⁴. Como pretendo mostrar, Heidegger recusa a compreensão tradicional de liberdade, subordinada à categoria de causalidade. O uso da noção de “liberdade” no vocabulário heideggeriano envolve deliberadamente a ligação com o tema da intencionalidade.³⁵ Ao menos no período de *SZ*, Heidegger utiliza a palavra “comportamento” (*Verhalten*) para caracterizar a própria relação intencional do ser-aí a outros entes. Que o ser humano comporta-se indica já uma relação intencional. Há, porém, implícito na teoria da intencionalidade heideggeriana, a distinção de comportamentos com relação aos diversos modos de ser exibidos por cada ente. De acordo com a adequação desses comportamentos a determinados entes, o ser-aí libera, por assim dizer, os entes em seu ser. Desta forma, a ligação entre transcendência,

³³ PIPPIN. *Kant On The Spontaneity Of Mind*, p. 453.

³⁴ KANT. *Crítica da Razão Pura*, A533/B561.

³⁵ GOLOB. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, p. 194.

intencionalidade e liberdade se mostra clara: aquele ente que é transcendente (fora-de-si), pode ligar-se aos entes e assim liberá-los através de um comportamento adequado a eles. Em outras palavras, no comportamento intencional os entes já operam dentro de um espaço livre, restrito apenas pelas normas internas a cada modo de ser. Essa tese que unifica transcendência, intencionalidade e liberdade pode ser entendida como uma tese sobre a normatividade implícita na relação intencional do ser-aí aos entes intramundanos.

Esta noção de liberdade não é óbvia. Uma primeira definição equaciona liberdade e transcendência, na medida em que a liberdade é a capacidade humana de reconhecer e comprometer-se a normas, agindo à luz destas.³⁶ É através da noção de transcendência que o ser humano está primeiramente vinculado aos entes que lhe aparecem no trato com o mundo. Vincular aqui significa agir responsivamente de acordo com o modo de ser de cada ente – uma cláusula sempre a ser observada é a assunção de diversos modos de ser nos quais os entes se manifestam. Desde sempre, o existente já se relaciona com diversos tipos de entes no interior do mundo. Esse é o papel da transcendência humana e justamente por isso ela é identificada com a liberdade. Em síntese, ser livre é transcender e transcender é vincular. A noção de vinculação envolve aqui um pressuposto normativo, uma vez que o vínculo é sempre relativo a um padrão de adequação entre o ente e o seu modo de ser. Ele envolve, portanto, uma responsividade implícita já na compreensão.

O resultado é a identificação da liberdade com a abertura normativa para os entes, característica do ser humano.³⁷ A liberdade desempenha assim a função de tornar a compreensão humana vinculante, ela dá a possibilidade de vinculação (*Bindung*) a entes. Ser livre significa operar sob o domínio normativo, o que em vez de meras restrições causais, implica ser vinculante, responsivo (*Vernbindlich*) aos entes que aparecem em determinado contexto. Livre (*Frei*) é o ente na medida em que é liberado. O uso de “livre”, de acordo com Figal (2005), significa propriamente “acessível” ou “aberto”. Considerado este aspecto semântico, a liberdade envolve um processo que constitui pela primeira vez a relação humana significativa com os entes enquanto entes determinados, na medida em que estes aparecem abertos a uma compreensão de ser.³⁸

³⁶ Mais precisamente, Heidegger não aceita a subordinação da liberdade à intencionalidade, mas pelo contrário, é a liberdade que funda a intencionalidade. Cf.: HEIDEGGER. *GA24*, p. 238.

³⁷ GOLOB. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, p. 197.

³⁸ Na temática da vinculação a entes, encontra-se implicitamente a questão da historicidade, na medida em que toda normatização de modos de ser pressupõe a vinculação histórica a uma determinada

Heidegger sugere que esta concepção de liberdade não é visualizada na *Crítica* e que somente uma correta apreensão do modo de ser do ser-aí³⁹ pode apontar o sentido adequado de liberdade. Essa afirmação se justifica na medida em que a liberdade pode ser entendida como um tipo “*responsividade*”⁴⁰ aos diversos modos de aparição do ente. Implícita na teoria da intencionalidade heideggeriana está a distinção de comportamentos com relação aos diversos modos de ser exibidos por cada ente. O papel da liberdade, nesse contexto, consiste em caracterizar o direcionamento intencional próprio do ser-aí, a transcendência. Isso implica uma caracterização ampla de liberdade, cujo significado é uma afirmação geral sobre a natureza da intencionalidade, permeada intrinsecamente por um traço normativo. A discussão que segue envolve a avaliação da tese encontrada desde a primeira *Crítica*, a saber, que a liberdade deve, em alguma medida, ser entendida a partir da noção de causalidade.

4. A Liberdade Como Causa

No curso do semestre de verão de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA31), Heidegger detém-se na análise da filosofia prática de Kant. Desde uma perspectiva destrutiva, Heidegger considera certa concepção metafísica da liberdade como decisiva para a determinação do ser humano como “livre”. O chamado problema metafísico da liberdade se caracteriza pela pergunta sobre sua possibilidade no interior do mundo. Como se estrutura a dependência do homem em relação às forças naturais, a Deus e a outros homens, por exemplo?⁴¹ Perguntar sobre o estatuto metafísico da liberdade e sua experiência envolve, portanto, implicitamente um perguntar sobre: 1. A essência ontológica do sujeito que experimenta a liberdade; e 2. A essência ontológica do mundo, na medida em que o “universo” ou a

compreensão. Que a compreensão humana seja histórica, finita, significa que os modos de ser e sua regulação interna são eles mesmos finitos e, portanto, sujeitos a desvinculação. Detalhar os limites dessa liberdade finita e os limites da vinculação histórica certamente excederia o escopo deste trabalho.

³⁹ Para uma elucidação do termo “ser-aí”, Cf.: nota 23.

⁴⁰ A noção de “responsividade” desempenha aqui a função de corroborar o traço normativo implícito nessa teoria da liberdade como vinculação intencional. Que o ser-aí livre seja responsivo aos diversos modos de aparecer do ente indica que seu comportamento intencional já aparece como normativamente estruturado, vinculado a um todo de sentido, ao qual determinados comportamentos podem aparecer como adequados ou inadequados.

⁴¹ Para uma abordagem do tema da liberdade na filosofia alemã moderna Cf.: WOOD. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Neste estudo, Allen Wood aponta para alguns pontos internos à tradição alemã, a partir do fio condutor da liberdade. Esta temática é concebida em termos de uma agência racional, inserida em uma comunidade sujeita a leis, bem como seu caráter intrínseco e positivamente coercitivo, que apontam em alguma medida para a discussão que abordo entre Heidegger e Kant.

“natureza” deve proporcionar o espaço no qual a liberdade se manifesta. Deixo de lado, por ora, a primeira questão. É justamente o espaço de manifestação da liberdade, a natureza, que Kant entende como dotado de uma estrutura causal. A estrutura ontológica do mundo assegura à liberdade um tipo especial de causa, que por sua vez deve se realizar no interior desta mesma estrutura causal⁴². Esta forma de caracterizar a liberdade sugere uma problemática imediata. Se a entendemos a partir do princípio fundamental da física, segundo a qual todos os eventos têm uma causa, e se assumimos que ações humanas são eventos, nos comprometemos com a visão de que cada ação humana tem uma causa. Por sua vez, os antecedentes causais da ação são eles mesmos causados por eventos anteriores e séries de eventos formam uma cadeia que pode remontar-se infinitamente⁴³. Em se assumindo esse modelo, qual o espaço de articulação da liberdade? Há algum fenômeno que possa ser caracterizado como livre no interior desse modelo? Se sim, este pode ser concebido como uma causa natural entre outras?

A resposta kantiana foi pensá-la como um tipo especial de causa⁴⁴, em que o pressuposto natural estaria vedado de princípio, uma vez que a liberdade, por definição, não pertence ao reino natural. Esta concepção de causa livre não estaria alocada no interior de uma estrutura natural fechada e exige, portanto, um novo espaço de articulação. Isso envolve pensá-la como uma causa de caráter espontâneo, situada necessariamente na posição inicial das séries causais, determinante de sua própria ocorrência. Em fornecendo esse modelo, Kant pressupõe uma demarcação causal para o problema da liberdade. O que se pretende mostrar é a compatibilidade da “causa livre” com a admissão do sistema fechado das causas naturais. Essa concepção de liberdade endossada por Kant coloca o ponto de partida para a tentativa de superação levada a cabo por Heidegger, ao questionar os pressupostos metafísicos desta concepção.

De um ponto de vista ontológico-fundamental, pode-se dizer que a demarcação causal não corresponde ao traço originário do fenômeno da liberdade. Uma interpretação deste fenômeno em termos causais envolve uma espécie de reificação do ente que experimenta a liberdade, nivelando-o a partir do ente intramundano. Da mesma forma, a demarcação causal não faz justiça ao papel “possibilitante”, por assim dizer, da

⁴² VIGO. *Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad*, p.221.

⁴³ GUIGNON. *Heidegger's concept of freedom: 1927-1930*, p. 81-2.

⁴⁴ “Através disso, com efeito, todo o campo da experiência, por mais que se estenda, é transformado num conjunto de mera natureza. Mas já que desta maneira não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a ideia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” KANT, *Crítica da Razão Pura*, A533/B561.

liberdade, entendida como abertura de mundo. A razão é que a relação originária entre homem e mundo não pode ser compreendida em sua radicalidade a partir de termos causais.

Não é difícil ao leitor de Heidegger identificar na determinação da liberdade como causa um traço da chamada ontologia da presença, entendida como a doutrina que considera o sentido de ser mais básico a partir da noção de subsistência (*Vorhandenheit*). Um dos objetivos da ontologia fundamental em seu traço destrutivo é justamente rastrear nas doutrinas ontológicas tradicionais essa determinação do sentido de ser. Dentro de um quadro ontológico que admitisse unicamente o modo de ser da *Vorhandenheit*, seria plenamente admissível o conceito de liberdade a partir da noção de causa. Contudo, este não é o caso no quadro pluralista da ontologia heideggeriana.⁴⁵ O ente que experimenta a liberdade é concebido conforme um modo de ser distinto daquele determinado causalmente. A admissão da determinação do fenômeno da liberdade em um modelo estranho ao seu modo de ser implicaria, portanto, uma transgressão categorial. Com isso mostra-se o traço ontológico inerente a esta abordagem, ao viabilizar a abertura de um acesso outro à problemática da liberdade, que não pela via da causalidade.

No seminário de 1930, Heidegger pensará a liberdade a partir de uma concepção disjuntiva. A noção de liberdade em sentido negativo (*negative Freiheit*) é entendida como “liberdade de...” (*Freiheit von...*). Na investigação referente à essência da liberdade humana, o conceito negativo é aquele que primeiramente se mostra na experiência. Em contrapartida, o aspecto positivo é entendido como um “ser livre para...” (*Freisein für*). Dado que a experiência primária da liberdade é dada através da liberdade negativa, a liberdade positiva deve se dar através daquela. O conceito de liberdade positiva indica o sentido de uma (capacidade de) autodeterminação para (fazer tal e tal). Esse sentido pode ser formalmente entendido como um manter-se em aberto para (*sich offenhalten für*), como um determinar a si mesmo para (*sich selbst bestimmen zu*), no sentido de determinar o próprio agir a partir de si mesmo.⁴⁶ A liberdade positiva

⁴⁵ Recentemente o debate meta-ontológico contemporâneo atribuiu a Heidegger uma concepção pluralista em ontologia, na medida em que este desafia o primado de um conceito unívoco de ser e fornece um tratamento exaustivo de modos de ser que articulariam a totalidade daquilo que há. Uma série de preocupações decorre daí, como por exemplo: qual a natureza destes modos de ser? (KELLY, 2014; TEPLEY, 2014); De que forma se dá a unidade entre estes modos? (MCMANNUS, 2013). Qual a forma correta de articulação destes modos? (MCDANIEL, 2009; SPENCER, 2012). Limito-me aqui a apontar o debate, pois uma consideração detalhada certamente excederia os limites desse trabalho.

⁴⁶ HEIDEGGER. *GA31*, p.20.

é entendida paradigmaticamente por Kant a partir das noções de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) e de autoatividade absoluta (*absolute Selbsttätigkeit*).

De acordo com essa interpretação, Kant ocuparia uma posição destacada na história do problema da liberdade, e isso por duas razões: 1. Ao ligar o problema da liberdade de modo expreso aos problemas fundamentais da metafísica; 2. Através dessa ligação promover um estreitamento unilateral do problema.⁴⁷ Ao determinar a vontade como uma capacidade de caráter essencialmente causal, a partir da capacidade de autodeterminação, Kant pensa este “para” da liberdade positiva impregnado causalmente. De acordo com essa tese, a autonomia funda-se na espontaneidade absoluta, isto é, a liberdade prática se funda na liberdade transcendental.⁴⁸ Porém, de acordo com a estrutura da existência humana, pensá-la assim equivaleria, como vimos, a um extravio conceitual. A liberdade, dessa forma, é pensada com uma origem inteligível que deve, sem embargo, ingressar no mundo fenomênico através de seus efeitos. Nesse caso, a liberdade liga-se diretamente ao ente intramundano na medida em que é pensada a partir do vínculo que mantém com este, na qualidade de fundamento de determinação. Cabe assim perguntar: por que razão Kant pensa a liberdade transcendental em termos causais? Para Heidegger, a razão parte da concepção kantiana da experiência da natureza e o papel decisivo desempenhado nesta pelo princípio de causalidade. Esta interpretação ganha sentido quando se observa que a elaboração do conceito de causalidade é pensado por Kant na Segunda analogia da experiência, segundo o qual todo o conhecimento teórico da natureza é regido pelo princípio de causalidade.⁴⁹

A ideia de uma espontaneidade absoluta, capaz de iniciar novas séries causais, fornece um elemento contrastante com respeito à causalidade natural, uma vez que não há na natureza algo semelhante a esse tipo de causa. Embora visando uma forma diversa de causalidade, em nenhum momento Kant abandona a perspectiva causal, derivada de sua consideração do acesso teórico à natureza. Mesmo assim, esta concepção apoia-se no fato de que em sendo uma causa livre, de caráter inteligível, esta deveria teoricamente poder ingressar, através de seus efeitos, na estrutura causal da natureza. A consequência imediata é que a própria liberdade, compreendida como “causa livre”, é subsumida a uma noção geral e indiferenciada de causalidade, orientada

⁴⁷ VIGO. *Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad*, p. 229.

⁴⁸ KANT. *Crítica da Razão Pura*, A533/B561.

⁴⁹ KANT. *Crítica da Razão Pura*, B233.

a partir da ideia de “efetuação” ou “produção de efeitos” (*Wirken*).⁵⁰ A censura de Heidegger dirige-se a esta assunção acrítica da conjunção entre liberdade e causalidade.

Essa assunção implicaria ainda dois erros. O primeiro consiste em uma absorção do âmbito prático no natural, através da concepção causal de liberdade. Isso significa, mais uma vez, assumir o fenômeno da liberdade como restrito ao âmbito ontológico da subsistência, sinalizado pela terminologia de *Wirken*, *Wirkung*, *Wirklichkeit*.⁵¹ Assumindo de maneira ontologicamente irresponsável o pertencimento da liberdade ao modo de ser da subsistência, Kant não coloca a pergunta sobre o próprio modo de ser do ente que é livre (*Seinsart des Freiseienden*). Este segundo erro deriva do primeiro. Aqui, a concepção de liberdade não faz justiça ao ser do ente que pode ser livre. Em outras palavras, ela não respeita a peculiaridade irredutível do ser livre do homem frente à estrutura causal natural.

5. Conclusão

Procurei mostrar neste trabalho a crítica da demarcação causal do problema da liberdade a partir da interpretação heideggeriana da obra de Kant. Esta crítica surge do redimensionamento da concepção causal, fundada em uma dimensão mais originária da liberdade. Esta dimensão aponta para o fato de que toda a possível vinculação causal ao ente intramundano pressupõe o seu comparecimento a partir de um horizonte significativo prévio. Em uma compreensão ontológica orientada pela noção de subsistência, as condições de possibilidade do aparecimento significativo permanecem não tematizadas. Tais condições seriam fornecidas pelo caráter livre da compreensão, entendida como condição da abertura de mundo e o conseqüente comparecimento do ente intramundano. Nesse sentido, a liberdade entendida como fenômeno originário é aquilo a que se deve dirigir a interrogação filosófica, a fim de determinar o correto modo de acesso aos diferentes modos de ser. Esta noção de liberdade fundada nos resultados da ontologia fundamental estabelece uma dimensão mais originária e a vincula com a transcendência, fundando assim a possibilidade da relação intencional normativamente articulada. Essa inversão do problema da liberdade mostrou a dependência da causalidade com relação à liberdade e não o contrário, tal como tradicionalmente assumido.

⁵⁰ HEIDEGGER. *GA31*, p.198.

⁵¹ VIGO. *Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafisico de la Libertad*, p. 234.

Através da discussão do sentimento de respeito, reconstruí a posição de Heidegger com relação ao modo de ser do ente que é livre, e que na análise kantiana segue orientado a partir da noção de subsistência. Em seguida aponte para a complementaridade da noção do *em-virtude-de* à noção de agência. Foi possível mostrar que qualquer determinação do ser humano como “livre” aponta para uma vinculação anterior e constitutiva de toda determinação moral. Logo após, foi necessário reconstruir alguns aspectos da interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* tendo em vista a noção de espontaneidade. A partir dessa noção foi possível identificar o que chamei de problema da demarcação causal da liberdade em Kant. Com base nos resultados da ontologia fundamental, foi possível avaliar a insuficiência desta demarcação. Através da leitura destrutiva do problema da liberdade, a subsunção ao modo de ser da natureza pôde ser reavaliada. Isso implica dizer que o conceito de liberdade causalmente orientado não engloba a totalidade deste fenômeno e, por conseguinte, desconsidera a especificidade do modo de ser do ente que é livre, o ser-aí humano. Mostrou-se em seguida o conceito de liberdade por causalidade enquanto fenômeno derivado, fundado na transcendência originária do próprio ser-aí. De maneira derivada, a liberdade se mostra necessariamente como um fenômeno intramundano. A noção de uma liberdade inteligível, que ao mesmo tempo se vincula como fundamento de determinação do ente intramundano permanece inexplicada em seu caráter causal. Para Heidegger, deve existir um âmbito mais originário vinculado à liberdade, pensado a partir da transcendência do ser-aí. Em outras palavras, é somente a partir da abertura de mundo que pode surgir algo como um ente causalmente determinado. Somente porque há liberdade, no sentido da abertura comportamental em direção a modos de ser, que o ente natural pode vir a ser caracterizado em termos de causa e efeito. Disso não se segue, entretanto, que todos os modos de ser devam estar restritos ao mesmo sistema causal que, a rigor, aplica-se justificadamente apenas ao modo de ser da *Vorhandenheit*.

REFERÊNCIAS

- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GOLOB, Sascha. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GUIGNON, Charles. Heidegger's concept of freedom: 1927-1930. In: DAHLSTROM, Daniel (org). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 79-106.

HEIDEGGER, Martin *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1957.

_____. *GA3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

_____. *GA24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *GA25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *GA31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KELLY, Howard. Heidegger The Metaphysician: Modes of Being and Grundbegriffe: *European Journal of Philosophy*, 24(3), pp, 670-693, 2014.

KORSGAARD, Christine. Morality as Freedom. In: *In Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.159-18.

LYNE, Ian. Openness To Reality In McDowell and Heidegger: Normativity and Ontology. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Taylor & Francis, v. 31, n. 3, pp, 300-313, 2000.

MCDANIEL, Kris. Ways of Being. In: Chalmers; Manley; Wasserman (orgs.). *Metametaphysics: New Essays on foundations of the ontology*. Oxford Oxford: University Press, pp. 290-319, 2009.

MACFARLANE, John. Frege, Kant, and The Logic In Logicism. *Philosophical Review*, v. 111, pp, 25-65, 2002.

MCMANNUS, Dennis. Ontological Pluralism and the Being and Time Project. *Journal of History of Philosophy*. 51(4): pp, 651-673, 2013.

PIPPIN, Robert. Kant On The Spontaneity Of Mind. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 17, n. 2, pp. 449- 476, 1987.

RODRÍGUEZ, Ramon. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: Un comentario fenomenológico*. Tecnos, 2015.

_____. La interpretación Ontológica del Sentimiento moral. *Studia Heideggeriana*, v. IV. Teseo, 2015a.

SPENCER, Joshua. Ways of Being. *Philosophy Compass*. 7 (12): pp, 910-918, 2012.

TEPLEY, Joshua. Properties of Being in Heidegger's Being and Time. *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (3), pp. 461-481, 2014.

VIGO, Alejandro. *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

_____. Libertad como causa. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad. *Studia Heideggeriana I*. Teseo, 2011.

WOOD. Allen. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.