



## A realidade do mundo exterior em *Ser e tempo* à luz da crítica ao correlacionismo de Quentin Meillassoux<sup>1</sup>

*Christiane Costa de Matos Fernandes\**

**Resumo:** Neste trabalho pretendo, em primeiro lugar, indicar o sentido geral da crítica ao correlacionismo de Meillassoux, isto é, a crítica à ideia dominante desde a filosofia transcendental de Kant, segundo a qual não temos acesso senão à correlação entre pensamento e ser. Em seguida, pretendo destacar a *aporia* indicada por essa crítica através do argumento da ancestralidade, e que expressa um limite da postura antirrealista própria à ideia correlacionista. Então, finalmente, procuro analisar a primeira parte do §43 de *Ser e tempo* e discutir o alcance da aporia apresentada por Meillassoux em face da posição heideggeriana acerca da realidade do mundo exterior.

**Palavras chave:** Correlação; Realidade; Mundo.

### The reality of the exterior world in *Being and time* from Quentin Meillassoux's critique of correlationism

**Abstract:** In this paper I intend, firstly, to indicate the general meaning of Meillassoux's criticism of correlationism, i.e., the criticism of the dominant idea since Kant's transcendental philosophy, according to which we have access only to the correlation between thought and being. Next, I shall highlight the aporia

---

<sup>1</sup> O texto é a elaboração do trabalho apresentado no XXVII Colóquio Heidegger, em 2022. Gostaria de agradecer os excelentes apontamentos do(a)s pareceristas. As observações e sugestões foram muitos preciosas, sobretudo aquelas que dizem respeito ao pensamento de Quentin Meillassoux; foi através delas que a argumentação do artigo pôde ser refinada.

\* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: [christianecostamf@gmail.com](mailto:christianecostamf@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6291379168274571>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1384-9903>.

indicated by this criticism through the argument of ancestry, which expresses a limit of the anti-realist stance associated with the correlationist idea. Then, finally, I analyze the first part of §43 of *Being and time* and discuss the scope of the aporia presented by Meillassoux in view of the Heideggerian position regarding the reality of the external world.

**Keywords:** Correlation; Reality; World.

### **La realidad del mundo exterior en *Ser y tiempo* desde la crítica al correlacionismo de Quentin Meillassoux**

**Resumen:** En este trabajo pretendo, en primer lugar, señalar el sentido de la crítica al correlacionismo de Meillassoux: la crítica a la idea dominante desde la filosofía trascendental de Kant, según la cual sólo se accede a la correlación entre pensamiento y ser. Luego, pretendo resaltar la aporía señalada por esta crítica, a través del argumento ancestral, que expresa un límite de la postura antirrealista propia de la idea correlacionista. Finalmente, intento analizar la primera parte del §43 de *Ser y tiempo* y discutir el alcance de la aporía presentada por Meillassoux frente a la posición heideggeriana sobre la realidad del mundo externo.

**Palabras clave:** Correlación; Realidad; Mundo.

### **Introdução**

Quentin Meillassoux, em *Après la finitude* (2006)<sup>2</sup>, apresenta a *correlação* como a ideia segundo a qual não temos acesso senão à correlação entre pensamento e ser, isto é, nunca temos acesso a algum desses termos isoladamente. Nesse sentido, o autor denomina *correlacionismo* toda

---

<sup>2</sup> Embora a leitura e a análise da obra tenham privilegiado a versão do texto em língua francesa, as citações diretas da obra seguem a tradução em português, conforme a edição brasileira publicada em 2022. Em algumas passagens citadas, porém, quando julguei necessário, realizei alterações na tradução. Também foram consultadas a edição em língua inglesa (2008), feita por Ray Brassier, e a versão em língua espanhola (2014), feita por Margarita Martínez.

corrente de pensamento que sustenta o caráter insuperável da correlação assim entendida.

Embora a apresentação do correlacionismo assim como as primeiras críticas dirigidas a ele estivessem, no primeiro capítulo da obra, concentradas em autores modernos, principalmente em Kant (indicando também a filosofia pós-kantiana imediatamente posterior), algumas considerações já apontavam para autores contemporâneos como, por exemplo, Heidegger e Wittgenstein. Esses autores são analisados de maneira detida no segundo capítulo de *Après la finitude*, intitulado “Metafísica, fideísmo, especulação”, e são apresentados no contexto da diferenciação, realizada por Meillassoux, entre o correlacionismo de modelo fraco e o correlacionismo de modelo forte<sup>3</sup>.

O correlacionismo de modelo fraco<sup>4</sup>, como o kantiano, seria aquele que não interdita toda forma de relação com o absoluto, compreendido por Meillassoux em seu sentido original de *ab-solutus*, isto é, um ser totalmente separado do pensamento capaz de existir independentemente de nós e como não-relativo a nós. Como reconhece o autor, embora a crítica kantiana aparta todo conhecimento da coisa em si, isto é, proscree toda e qualquer aplicação das categorias do entendimento ao suprassensível, mantém a possibilidade de ela ser pensada enquanto ideia da razão, possibilidade realizada através de outras formas, como na razão prática e nas artes. O correlacionismo de modelo forte, porém, consiste em afirmar não só a impossibilidade de conhecimento do absoluto – novamente, compreendido

---

<sup>3</sup> Sobre essa diferenciação, ver também o texto *Time Without Becoming*, publicado em 2014 (relativo a uma conferência realizada por Meillassoux em 2008). O texto foi traduzido para o português, em 2020, por Rafaela Silva Borges, com a introdução, revisão e notas de Otávio Souza e Rocha Dias Maciel. E foi publicado por *Añansi: Revista de filosofia*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 196-219. No presente trabalho, o texto consultado foi o dessa tradução.

<sup>4</sup> Cf. MEILLASSOUX (2006, p. 42). Os termos, em língua francesa, são “modèle faible” e “modèle fort”. A conceitualização do correlacionismo em “sentido fraco” e em “sentido forte” utiliza as expressões tomadas de empréstimo a Otávio Maciel (2007, p. 49 – nota 28). Na tradução para o português (2022) de *Après la finitude*, também encontramos a distinção como “modelo fraco” e “modelo forte”.

como existência totalmente separada e não-relativa à compreensão humana –, mas alega a radical impossibilidade de até mesmo se pensar ou se compreender algo dessa ordem, de modo a não admitir, em sentido igualmente forte, a mera possibilidade de que algo em si (um *fora* da correlação) exista. Assim, para o correlacionismo em sentido forte, o decisivo passa a ser a questão acerca do correlato mais originário através do qual outros problemas vinculantes podem ser abordados, inclusive o problema da objetividade científica.

Essa diferença que marca os níveis da concepção correlacionista pode ser vista, de maneira exemplar, nas considerações de Heidegger no §43 de *Ser e tempo*, intitulado “Dasein, mundidade e realidade”. O autor, radicalizando a posição kantiana, alega que o “escândalo da filosofia” não consiste em que faltem até agora as provas sobre *a realidade enquanto existência independente/subsistente do mundo exterior*, mas que tais provas sejam ainda aguardadas e tentadas.

Desse modo, a proposta é: 1) apresentar, de acordo com a crítica ao correlacionismo de Meillassoux, a *aporia* indicada por meio do argumento da ancestralidade; 2) apresentar e analisar a primeira parte do §43 de *Ser e tempo* (e alguns outros parágrafos a ele vinculados); 3) discutir o alcance da *aporia* apresentada por Meillassoux em face da posição heideggeriana acerca da realidade do mundo exterior.

## **O argumento da ancestralidade no interior da crítica ao correlacionismo de Quentin Meillassoux**

Na virada do século XX para o XXI, havia, por um lado, certa oposição à hegemonia da filosofia analítica na Europa e, por outro, uma crítica às filosofias da representação de modelo kantiano, de maneira que, em 2007, um grupo de filósofos ingleses e franceses – Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, entre outros – se reúne em Londres em um colóquio intitulado “*Speculative Realism: A One-Day Workshop*” – inspirado, em certa medida, na obra de Meillassoux *Après*

*la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, publicada um ano antes<sup>5</sup>. Sob a denominação “Realismo especulativo”, existem várias correntes, como o materialismo especulativo de Meillassoux, a ontologia orientada a objetos de Graham Harman e a nova filosofia da natureza de Hamilton Grant. Cada corrente tem especificidades teórico-interpretativas próprias<sup>6</sup>.

Como indicado, é a obra de Meillassoux, *Après la finitude*, o marco desse movimento. De maneira geral, como expõe Ramírez (2015, p.14), a proposta do filósofo francês, por seu caráter especulativo, se distingue, em primeiro lugar, do chamado realismo ingênuo, isto é, de qualquer forma prévia de realismo como concebida, por exemplo, no empirismo e no positivismo. Em segundo lugar, naturalmente, ela se distingue de toda forma de idealismo. Porém, a proposta filosófica de Meillassoux se opõe radicalmente ao que o autor reconhece como a solução moderna entre o realismo e o idealismo; o que denomina de “correlacionismo”. Em suas palavras:

Por “correlação” entendemos a ideia segundo a qual não temos nada senão o acesso à correlação entre pensamento e ser, e nunca a um desses termos tomados isoladamente. Doravante chamaremos de *correlacionismo* toda corrente de pensamento que

---

<sup>5</sup> Sobre o registro do evento ver *Collapse. Philosophical Research and Development*, V. III 2007 – Reeditado em Dezembro 2012, p. 307-450. Disponível em: <https://www.urbanomic.com/chapter/collapse-iii-ray-brassier-iain-hamilton-grant-graham-harman-quentin-meillassoux-speculative-realism/>

Sobre o surgimento do novo realismo especulativo, como indica Mario Teodoro Ramírez (2015, p. 12), é preciso considerar também o *Manifesto do novo realismo*, publicado em 2013 por Maurizio Ferraris, em referência a um evento acadêmico realizado na Itália, em 2011, no qual participou Markus Gabriel, conhecido representante desse movimento filosófico.

<sup>6</sup> Mais sobre o assunto no artigo da professora Dra. Isabel Jungk, *Surgimento do Realismo Especulativo*. Disponível em: <https://transobjeto.wordpress.com/2016/08/30/surgimento-do-realismo-especulativo/>.

sustenta o caráter insuperável da correlação assim entendida (MEILLASSOUX, 2022, p.18).

Na medida em que o correlacionismo inviabiliza a apreensão do objeto *em si*, ou seja, de algo apartado da relação com o sujeito, também a compreensão sobre o sujeito é modificada, de modo que ele não é concebido sem que esteja já relacionado a um objeto. Ainda segundo Meillassoux, a solução moderna entre o realismo e o idealismo opera aquilo que o autor denomina “círculo correlacional”: admitir algo “em-si”, sem a relação com o sujeito, é entrar em um círculo vicioso e em contradição, pois pensar em algo “em-si” é, *pelo pensamento*, conceber a possibilidade de algo *para além do próprio pensamento*. A correlação entre sujeito e objeto, portanto, é alçada à prévia condição de possibilidade de toda análise filosófica<sup>7</sup>, de maneira que sua potência constitutiva conquista primazia sobre os outros problemas vinculantes, de modo que “o mundo não tem seu sentido de mundo senão porque me aparece como mundo, e o eu não tem seu sentido senão porque é, em relação ao mundo, aquele para o qual o mundo se revela ...” (Huneman & Kulich *apud* Meillassoux, 2006, p.19). Mas qual o marco a partir do qual essa concepção conquista sua forma?

Segundo Meillassoux, a correlação parece ter se convertido na noção central da filosofia a partir da revolução transcendental empreendida por Kant. Antes da filosofia kantiana – ou na posição “pré-crítica” – era possível considerar a capacidade do pensamento em discriminar as propriedades das coisas e dos estados de coisas que surgem de nossa relação com o mundo, daquelas outras propriedades de um mundo “em si”, isto é, de um mundo que subsistiria por si mesmo indiferente à relação que

---

<sup>7</sup> É preciso considerar a precisão realizada por Meillassoux sobre esse ponto (2022, p. 25 [2006, p.26]). O autor está discutindo com o correlacionismo *de modelo crítico* (o correlacionismo fraco de Kant), isto é, aquele que não hipostasias a correlação como algo dotado de substancialidade eterna. Nesse sentido, é preciso ter em vista que a afirmação segundo a qual não podemos nos retirar do horizonte correlacional não implica que a correlação pode existir em si mesma e para além daquela experienciada na existência dos sujeitos. Ademais, o correlacionismo de modelo crítico possui duas modalidades principais, a correlação insuperável no sentido transcendental ou no sentido especulativo.

mantivéssemos com ele<sup>8</sup>. Porém, após a revolução transcendental kantiana, essa tese parece ser insustentável e autocontraditória. Novamente e de maneira geral, ela seria insustentável porque o pensamento não pode simplesmente sair de si mesmo e comparar o que é o mundo “em si” e o que é o mundo “para nós”. E a tese seria autocontraditória em razão do fato de que, quando concebemos que uma tal propriedade pertence ao mundo “em si”, somos nós que a pensamos, ou seja, essa propriedade está irremediavelmente ligada ao modo e às possibilidades segundo as quais podemos pensá-la. A crítica kantiana revela, portanto, que não podemos conhecer nada que está além de nossa relação com o mundo, de maneira que um realismo do tipo pré-crítico se torna ingênuo e dogmático. Porém, não apenas isso:

Notemos [...] que a revolução transcendental consistiu não simplesmente em desqualificar o realismo ingênuo dos metafísicos dogmáticos (o idealismo subjetivo de Berkeley já havia se encarregado disso), mas também, e sobretudo, de redefinir a objetividade fora do contexto dogmático. No enquadramento kantiano, a conformidade de um enunciado com o objeto não pode mais, em verdade, se definir como “adequação” ou “semelhança” de uma representação a um objeto que se supõe “em si”, uma vez que tal em si é inacessível. A *diferença entre uma representação objetiva* (do tipo: “o sol aquece a pedra”) e *uma representação “simplesmente subjetiva”* (do tipo: “o quarto me parece

---

<sup>8</sup> Meillassoux faz referência à distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias do pensamento moderno (Descartes e Locke) a fim de defender e reabilitar o pensamento das coisas em si mesmas, sem que elas necessitem, para serem consideradas, como tais, de um ato de interação do sujeito (ou de um agente em primeira pessoa). Para quem trabalha com o pensamento fenomenológico, essa proposta de Meillassoux não é apenas intrigante, mas aquilo que dela surge, isto é, os desdobramentos de seu pensamento, devem ser criticamente levados em consideração. Creio que este seja um questionamento metodológico importante para a fenomenologia, considerando o procedimento fenomenológico pautado pela intencionalidade e, a rigor, a própria noção de fenômeno que lhe concerne: *a unidade entre o modo como algo se manifesta e o aquilo (algo/objetualidade) que através desse modo se mostra* (Cf. HUSSERL, 2016, p. 32-33), ou seja, os elementos centrais da experiência intencional fenomenológica de “algo como algo” estão sendo questionados pelo filósofo francês.

quente”) *deve, portanto, passar pela diferença entre dois tipos de representações subjetivas*: aquelas que são *universalizáveis* [...] e enquanto tais “científicas”, e aquelas que *não são universalizáveis*, e não podem, por conseguinte, fazer parte do discurso da ciência. A partir daí, a *intersubjetividade*, o consenso de uma comunidade, está destinada a substituir a *adequação* das representações de um sujeito solitário à própria coisa, a título de critério autêntico da objetividade e, mais especialmente, da objetividade científica. A verdade científica já não é o que se conforma a um em-si supostamente indiferente à doação, mas o que é suscetível de ser dado e compartilhado por uma comunidade científica (MEILLASSOUX, 2022, p. 17 – grifo nosso).

No século XX, argumenta Meillassoux, a linguagem e a consciência foram os meios através dos quais a correlação ganhou forma. Nesse sentido, apelando para uma imagem proposta por Francis Wolff, a “jaula transparente”, o filósofo francês apresenta o que ele identifica como o “paradoxo da exterioridade correlacional”, a saber: pela linguagem ou/e pela consciência, na medida em que configuram a experiência sempre direcionada a algo, estamos vinculados a uma exterioridade radical (poder-se-ia dizer: somos inexoravelmente transcendententes), porém, tudo o que pode aparecer e ser compreendido está restrito ao que é possível nesse âmbito de transcendência mediada pela consciência e pela linguagem (poder-se-ia dizer: estamos restritos ao que a linguagem e a consciência reconhecem enquanto imanente ao espaço transcendente). Ou seja, o que “não é” o sujeito seria verdadeiramente, segundo os termos da correlação, apenas uma contraparte do sujeito. Nas palavras do autor: “A consciência e sua linguagem certamente se transcendem em direção ao mundo, mas somente há mundo enquanto uma consciência ali se transcende. Esse espaço do fora não é senão o espaço que nos encara, daquilo que não existe senão a título do cara a cara (*vis-à-vis*) de nossa própria existência. (MEILLASSOUX,



2022, p. 20)<sup>9</sup>. A partir dessas considerações, Meillassoux apresenta os princípios que todo filósofo contemporâneo deveria ratificar para não recair no que o correlacionismo configurou como dogmatismo metafísico: 1) o círculo correlacional; 2) a substituição da adequação pela intersubjetividade na redefinição da objetividade científica; 3) a correlação entre pensamento e ser como crítica à mera representação; 4) a exterioridade correlacional.

Finalmente, o autor põe em tela a questão decisiva: *Qual o interesse em romper com o círculo da correlação?* E ainda: *Qual a razão desse rompimento ser pensado a partir do argumento a favor da existência, em si, das qualidades primárias dos objetos, isto é, daquilo que pode ser formulado acerca do objeto em termos matemáticos* (extensão, movimento etc.)?<sup>10</sup> Para Meillassoux, a filosofia não pode simplesmente desconsiderar que, na atualidade, a ciência é capaz de realizar enunciados relativos aos acontecimentos anteriores a qualquer advento da vida e, por conseguinte, ao surgimento da consciência. É preciso considerar que, graças ao manejo do Radiocarbono (Carbono 14), a ciência é capaz de produzir assertivas acerca de estados de coisas muito peculiares como, por exemplo, “A terra foi formada há 4,5 bilhões de anos” ou “A origem do homem – *Homo habilis* – foi cerca de dois milhões de anos atrás”. Desse modo, resta questionar:

[...] *de que* falam os astrofísicos, os geólogos ou os paleontólogos quando discutem a idade do Universo, a data da formação da Terra, a data do surgimento de uma espécie anterior ao homem, a data do surgimento do próprio homem? Como apreender *o sentido* de um enunciado científico que se refere explicitamente a um dado do mundo postulado como anterior à emergência do pensamento, e mesmo da vida – isto é, *postulado*

---

<sup>9</sup> O autor faz aqui referência ao que ele chama de “grande fora” ou “fora absoluto” (*Grand Dehors* ou *Dehors absolu*). Isto é, um espaço, irremediavelmente perdido na correlação desde a crítica moderna, a que o pensamento poderia recorrer com o sentimento justificado de que não é apenas uma contraparte do sujeito.

<sup>10</sup> Cf. MEILLASSOUX, 2006, p. 15-16. É notório como a proposta do autor segue o ímpeto de seu mestre, Alain Badiou, para a reabilitação do caráter ontológico da matemática.

*como anterior a toda forma humana de relação com o mundo? Ou, mais precisamente: como pensar o sentido de um discurso que faz da relação com o mundo – vivente e/ou pensante – um fato inscrito em uma temporalidade no seio da qual essa relação não é mais que um acontecimento entre outros – inscrito em uma sucessão da qual não é mais que um marco, e não uma origem? Como pode a ciência pensar tais enunciados e em que sentido podemos atribuir a eles uma eventual verdade? (MEILLASSOUX, 2022, p. 24)*

É preciso notar que o autor está se referindo aos *enunciados* da ciência. Pois, *em primeiro lugar*, o que parece estar em jogo é saber, ainda considerando o correlacionismo e seus postulados, quais as condições de realização desses enunciados no interior da correlação e, por conseguinte, qual a interpretação que o correlacionismo é capaz de oferecer a eles. Nesse sentido, é possível dizer que a oposição ao correlacionismo, empreendida por Meillassoux, não é realizada por meio de uma contraposição teórica que pretende refutar diretamente a correlação. O filósofo francês empreende o que podemos chamar de uma modalidade de crítica imanente: a radicalização da ideia central e constitutiva do correlacionismo, de modo que, assumindo a correlação entre compreensão e ser como fonte de conhecimento, leva a correlação às últimas consequências a fim de revelar seus limites<sup>11</sup>. *Em segundo lugar*, o que está em jogo é também demarcar a diferença entre os enunciados científicos e seus respectivos referentes. Em acordo com a prática científica, Meillassoux afirma que, desde Popper, “toda teoria proposta pela ciência experimental é por direito revisável: isto é, é refutável em favor de uma teoria mais elegante ou em maior conformidade com a experiência” (2022, p. 27). Mas isso não implica que um cientista deixe de supor que seu enunciado é verdadeiro, ou seja, um cientista não deixa de supor que aquilo que é descrito possui legitimidade

---

<sup>11</sup> Como veremos, a questão em jogo nesse argumento – a *ancestralidade* – não é propriamente uma refutação ao correlacionismo, mas a indicação de uma aporia que um correlacionista consequente deve observar. (Cf. MEILLASSOUX, 2020, p. 208).

ontológica; exista como acontecimento tal como é reconstituído por sua tese através dos enunciados de caráter científico. Desse modo, os enunciados científicos requisitam para si o valor de verdade cuja idealidade correspondente se diz enquanto realidade significante<sup>12</sup>, porém, aquilo que é referenciado por esses enunciados – os referentes do enunciado científico – não são idealidades, mas realidades: “o gato no capacho é real, ainda que o enunciado ‘o gato está capacho’ seja ideal” (MEILLASSOUX, 2022, p. 27).

Essas considerações são decisivas para o “argumento da ancestralidade” proposto por Meillassoux. *Ancestral* é “toda realidade anterior à aparição da espécie humana – e mesmo anterior a qualquer forma de vida registrada sobre a Terra” (MEILLASSOUX, 2022, p. 24). O *Arche-fóssil*, por sua vez, diz respeito ao “suporte material a partir do qual se faz a experimentação que dá lugar à estimativa de um fenômeno ancestral” (MEILLASSOUX, 2022, p. 24). Por exemplo, o suporte que, através do manejo do Carbono 14, oferece aos cientistas materialidade para a realização de inferências sobre fenômenos ancestrais. Nesse sentido, a partir da diferença entre os enunciados científicos e seus referentes eventuais, é possível dizer que os *enunciados ancestrais* são aqueles “cujos referentes podem ser considerados como reais (ainda que passados) quando são considerados validados pela ciência experimental em um dado momento do seu desenvolvimento” (MEILLASSOUX, 2022, p. 27). Então, por meio do enunciado: “A terra foi formada há 4,5 bilhões de anos”, o que está sendo dito é que os *referentes*, tal como a data estimada, o volume em questão, etc., existiram efetivamente e segundo o modo que o enunciado descreve, embora o enunciado mesmo seja algo que existe no tempo presente. É preciso notar que estamos diante de uma tese de perfil realista, e se o correlacionismo, contra qualquer realismo, precisa defender o que pode ser

---

<sup>12</sup> Penso que a idealidade indicada pode ser assim descrita: ela diz respeito ao fato de que, embora os enunciados sejam realizados por sujeitos situados no tempo e no espaço, o que os enunciados significam, o estado de coisa referenciado pela significação, é independente daquele que enuncia.

chamado de “a prioridade do correlato”, isto é, o fato de que a coisa postulada como existindo “independente” de nós não é senão o correlato de nossa atuação compreensiva/cognitiva ou de linguagem, então, a questão que se impõe é: *Como o correlacionismo pode responder à ancestralidade?*<sup>13</sup>

O correlacionismo irá em geral sustentar – porque ele é sutil – que assertivas ancestrais são verdadeiras em um certo sentido – por exemplo, como assertivas universais, baseadas em algumas experiências atuais sobre materiais específicos (luz estelar, isótopo), ou ao menos como uma assertiva aceita pela atual comunidade de cientistas. Mas se for consistente, o correlacionismo terá que negar que os referentes dessas assertivas realmente existiram anteriormente a qualquer humano ou espécie vivente. Para o correlacionista, ancestralidade não pode ser uma realidade anterior aos sujeitos, mas uma realidade dita e pensada pelos sujeitos *como anterior aos sujeitos*. (MEILLASSOUX, 2020, p. 206).

Isso significa que, por um lado, para um filósofo correlacionista, sua interpretação não interfere no trabalho e na prática científica, de maneira que as pretensões investigativas da comunidade científica, as teses e os enunciados realizados pelos cientistas são perfeitamente legítimos. Mas, por outro lado, *a rigor*, a atitude realista dos cientistas seria “corrigida” pelo tipo de saber filosófico, através do qual se revelam *dois níveis de sentido*<sup>14</sup>: o realista, enquanto sentido imediato; e o correlacional, enquanto o sentido mais originário. No que diz respeito aos *enunciados ancestrais*, esse *sentido correlacional*, enquanto *disposição última do modo como as coisas se*

---

<sup>13</sup> Meillassoux (2020, p. 206) alega que apelos à intersubjetividade ou à historicidade não podem ser considerados, uma vez que o tempo em questão não é um tempo precedente a um indivíduo ou uma época histórica. O tempo das assertivas ancestrais da ciência precede a toda vida, por conseguinte, a toda comunidade humana.

<sup>14</sup> Cf. Meillassoux (2006, p. 31).

*manifestam a nós*, pode ser elaborado nos seguintes termos: se o tempo é um correlato do sujeito, ou só é possível dizer que é o sujeito que concede sentido ao que se manifesta na forma do tempo, nada pode verdadeiramente preceder o sujeito, nem como indivíduo nem como espécie. Desse modo, para o correlacionista, *o que existiu antes do sujeito só pode ser aquilo que existiu antes do sujeito para um sujeito*<sup>15</sup>.

Mas, de acordo com Meillassoux, qual seria o problema dessa resposta do correlacionismo acerca dos enunciados ancestrais? O fato de que para a ciência mesma e, naturalmente, para o significado de sua prática, não é possível conceder outro regime de sentido “mais profundo” àqueles enunciados, de modo que eles só podem ser operados no limite de sua literalidade. Ou seja, para a ciência, a posição correlacionista e o sentido das proposições científicas são verdadeiramente inconciliáveis, pois ou os enunciados ancestrais possuem o sentido realista ou não possuem efetivamente sentido nenhum. De modo que a condicionante da posição correlacionista, isto é, algo é temporalmente anterior ao sujeito *se, e somente se*, o sujeito lhe confere um sentido temporal:

(...) é, obviamente, uma catástrofe, porque destrói o sentido de proposições científicas, as quais, eu insisto, somente significam exatamente o que estão dizendo. Uma proposição científica ancestral não diz que algo existiu antes da subjetividade *para* a subjetividade, mas que algo existiu antes da subjetividade, e nada além disso: *ou a assertiva ancestral tem um sentido realista, ou não tem sentido algum*. Porque dizer que algo existiu antes de você *apenas em relação a você*, apenas sob a condição de que você existe para ser consciente desse passado, significa dizer que nada existiu antes de você. É dizer o contrário do que ancestralidade significa: que a realidade em-si existiu independentemente da sua percepção dela como o seu

---

<sup>15</sup> De outra forma: se existe X, e X é anterior ao sujeito, na medida em que é o sujeito que concede sentido ao que se manifesta na forma do tempo, então, X é algo temporalmente anterior ao sujeito *se, e somente se*, o sujeito lhe confere um sentido temporal.

próprio passado. O seu passado é seu passado apenas se ele efetivamente já foi um presente sem você, não somente um presente pensado no presente como um passado. (MEILLASSOUX, 2020, p. 207)

Tendo em vista a literalidade dos enunciados científicos que operam no marco do realismo, é possível indicar os elementos decisivos para a realização dos enunciados ancestrais como a ciência os concebe (e que seriam inadmissíveis para um correlacionista). Meillassoux lista seis desses elementos dos quais a prática científica não pode abrir mão no que diz respeito à ancestralidade (2022, p. 29): 1) o ser de algo não é coextensivo à manifestação; 2) o que é, ou melhor, foi, precede *no tempo* à manifestação acerca de sua existência; 3) a manifestação é um acontecimento intramundano, no tempo e no espaço, e não a doação de um mundo; 4) a manifestação, enquanto acontecimento intramundano, pode ser datada; 5) o pensamento possui condição de compreender a emergência da manifestação em função do ser, portanto, pensar um ser e um tempo anteriores à manifestação; 6) a matéria fóssil, ou o *Arche-fóssil*, é a doação presente de um ser anterior à doação.

Há, portanto, o impasse inconciliável entre o que os cientistas querem dizer com os enunciados ancestrais e aquilo que os correlacionistas podem admitir. Para os últimos, a experiência ou o sentido do tempo está comprometido com a relação do ser humano com seu mundo, de modo que *a diferença entre ser e manifestação* só pode ser pensada nos seguintes termos: o ser é anterior à doação (à manifestação) apenas se se oferece (se manifesta) como anterior à manifestação. Dito de outro modo: para o correlacionismo, “o ser não é anterior à doação, ele se dá *como* anterior à doação” (MEILLASSOUX, 2022, p.29)<sup>16</sup>. Assim, “para apreender o sentido profundo do dado fóssil, segundo o correlacionista, não é necessário partir

---

<sup>16</sup> Parece pertinente analisar, em trabalhos futuros, esse argumento em relação à noção de intuição categorial como exposta na *VIª Investigação Lógica* de Husserl, também em relação ao sentido temporal do ser como o verdadeiro *a priori* da fenomenologia, ambos a partir da interpretação heideggeriana.

do passado ancestral, mas do presente correlacional” (*ibid*, p. 31). O enunciado ancestral é verdadeiro na medida em que se admite que a projeção de um fenômeno passado é feita somente a partir do presente. Isso significa que os *dois níveis de sentido* apresentados pelos correlacionistas, mas inadmissíveis para os cientistas, implicariam dois níveis de temporalidades: 1) a temporalidade realista, enquanto anterioridade cronológica; 2) a temporalidade correlacional, mais originária, que prescreve a anterioridade lógica da correlação pensamento/ser. Porém, se recuperarmos o argumento segundo o qual os enunciados científicos requisitam para si o valor de verdade cuja idealidade correspondente se diz enquanto realidade significativa, embora aquilo que é referenciado por esses enunciados não sejam idealidades, mas realidades, então, é possível afirmar que a aporia que o argumento da ancestralidade apresenta, como Meillassoux a descreve, está no cerne da temporalidade, pois a ancestralidade, como compreendida pelos correlacionistas, *implica em um enunciado objetivo que descreve um acontecimento sem objetualidade pensável*<sup>17</sup>. De maneira que, segundo Meillassoux, ao questionar um correlacionista sobre o que ocorreu há 4,65 milhões de anos, se a acreção da terra aconteceu ou não, estaremos diante da seguinte situação:

Em certo sentido, sim, ele responderá, uma vez que os enunciados científicos que indicam um tal acontecimento são objetivos, ou seja, são verificados de maneira intersubjetiva. Mas em outro sentido, não, ele acrescentará, uma vez que o referente de tais enunciados não pode ter existido à maneira tal como é ingenuamente descrito – ou seja, como não correlacionado a uma consciência. Mas então, chegamos a um enunciado bastante extraordinário: o

---

<sup>17</sup> Em termos fenomenológicos isso poderia indicar a impossibilidade de evidência? Ou melhor, da plenitude de evidência? Ou seja, seria o equivalente à intenção significativa na forma de um juízo que presume um estado-de-coisa sem a possibilidade da intuição desse estado-de-coisa julgado? Embora para a fenomenologia a intuição plena nada tenha a ver com realidade efetiva, a impossibilidade de manifestação de fenômenos ancestrais, *a partir de si mesmos*, à compreensão humana seria tocado por essa aporia? Se sim, em que nível? Se não, por qual razão?

*enunciado ancestral é um enunciado verdadeiro na medida em que é objetivo, mas cujo referente é impossível que tenha existido efetivamente tal como essa verdade o descreve* (MEILLASSOUX, 2022, p. 32).

Naturalmente, é possível notar que a questão da ancestralidade – enquanto exemplo limite da tese contra o realismo que um correlacionista consequente deve adotar – efetivamente não é uma refutação ao correlacionismo, inclusive, o próprio correlacionista pode não aceitar a aporia apresentada por Meillassoux, pois ela seria construída nos termos da realidade como compreendida pelo modelo das ciências naturais. Um filósofo correlacionista pode argumentar: dizer que as ciências naturais e suas asserções não são redutíveis ao correlacionismo, por um lado, só faz sentido nos termos da concepção da própria ciência, mas *nos termos da correlação*, por outro lado, *não há qualquer problema em admitir o questionamento acerca da objetividade da própria ciência*. Observação feita pelo próprio filósofo francês:

O que é muito importante para mim é que eu não finjo refutar o correlacionismo por meio da ancestralidade: o problema da ancestralidade não é – de forma alguma – intencionado como uma refutação do correlacionismo, isso seria ingênuo. Na verdade, no primeiro capítulo de *Depois da Finitude*, eu simplesmente tento apresentar uma *aporia*, ao invés de uma refutação. Isto é, por um lado parece impossível pensar, através do correlacionismo, a habilidade das ciências naturais em produzir assertivas ancestrais; mas por outro, parece impossível refutar a posição correlacionista, porque parece impossível sustentar que poderíamos ser capazes de conhecer quando não existimos. [...]. Mas o que tento mostrar em *Depois da Finitude* é que *há, na ancestralidade, uma estranha resistência a todo modelo anti-adequação*. Ademais, *essa resistência não concerne diretamente à verdade das teorias científicas, mas sim ao significado delas*. [...]. Mesmo que não possamos positivamente afirmar que uma teoria ancestral é efetivamente verdadeira, deve-se sustentar, insisto, que ela pode ser verdadeira:



não podemos saber se essas teorias irão manter sua verdade no futuro, mas é uma possibilidade a qual não podemos descartar, porque é uma condição do sentido de tais teorias. Verdade, e verdade considerada como algo tal qual uma correspondência com a realidade, é uma condição para o sentido das teorias – como as hipóteses, pode-se preferir uma em comparação a outras (MEILLASSOUX, 2020, p. 208-209 – grifo nosso).

Se o argumento da ancestralidade, apresentado por Meillassoux no primeiro capítulo de *Après la finitude*, indica uma verdadeira aporia, mas não uma refutação ao correlacionismo, então, será no desenvolvimento do livro que o autor irá desenvolver seu argumento derradeiro e, por conseguinte, sua própria tese<sup>18</sup>. Não vou me deter sobre os desdobramentos da obra de Meillassoux; minha proposta é apenas identificar alguns impasses

---

<sup>18</sup> De maneira muito geral, o argumento da ancestralidade pode ser lido como exemplo limite da tese contra o realismo que um correlacionista consequente deve adotar; porém, o que o argumento alcança é a aporia que envolve a relação entre a filosofia correlacionista e as ciências naturais. Nesse sentido, o texto segue com outra consequência limite que o correlacionismo também deve assumir: a tese contra a postura idealista. Tendo em vista que aquilo que pode ser acessado é apenas a correlação entre a compreensão (pensamento/linguagem) e o ser, e considerando que nunca temos acesso a algum termo da correlação isoladamente, a correlação mesma não pode ter um terceiro termo que justifique sua necessidade. Para Meillassoux, *a correlação mesma não pode ter um fundamento de necessidade*, pois, ao contrário, ela dependeria de algo para além dela mesma, tal como um terceiro termo, de modo que seu próprio sentido – a condição de possibilidade pela qual compreendemos o ser e o real – seria pulverizado. Se a correlação (isto é, aquilo a que temos acesso e que é a condição de possibilidade última pela qual podemos compreender o existente) é ela mesma contingente, então, a experiência humana e suas determinações sobre o real também possuem o caráter de contingência, de modo que tudo aquilo que a correlação concebe enquanto existente possui, por si mesmo, de *modo absoluto*, o traço de contingência. De outro modo, a tese contra o idealismo que o correlacionismo consequente deve assumir (não pode haver um terceiro termo que opere como “razão última” da correlação), quando radicalizada, indica que a correlação mesma não possui um fundamento de necessidade, portanto, tudo aquilo que por ela é compreendido/pensado/dito enquanto existente poderia não ser ou ser de outro modo, inclusive independente de nós, de nossos conceitos, categorias ou de qualquer vínculo com a compreensão e o entendimento humanos. Isso indica a possibilidade da contingência como traço constitutivo do ser, do existente, em sentido absoluto.

sobre a questão da “realidade” do mundo e a tematização da ciência em *Ser e tempo* à luz dessa aporia apresentada pelo filósofo francês. Questões, vale notar, que também Heidegger identificou<sup>19</sup>.

### O §43 de *ser e tempo*: *Dasein*, mundidade e realidade

Inicialmente, é preciso localizar o §43 no interior de *Ser e tempo*. Ele está no sexto e último capítulo da primeira seção. Isso significa que ele integra a última parte da análise fundamental preparatória do *Dasein*<sup>20</sup>, ou a chamada Analítica existenciária (*existenzial*). Como instrui o §2 de *Ser e tempo*<sup>21</sup>, essa investigação tem em vista tornar visíveis as estruturas fundamentais pelas quais se desdobram as possibilidades existenciais do ser-aí, de modo que elas possam elucidar a unidade ontológica do *Dasein*: o ser do ser-aí. Contudo, o que está em jogo não é apenas a investigação acerca do ser do *Dasein*, mas tornar visível de que maneira a sua unidade ontológica está envolvida com a condição de possibilidade de todas as outras ontologias cujo tema são os entes que não possuem o caráter de ser conforme o ser-aí;

---

<sup>19</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Blochmann: Briefwechsel: 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1990, p. 44. Como aponta Meillassoux (2020, p. 207): “Essa questão é tão longe de ser obsoleta para a fenomenologia, que se tornou um grande questionamento para Heidegger na década de 1930. Ele escreveu a Elisabeth Blochmann em 11 de outubro de 1931: ‘Eu frequentemente pergunto a mim mesmo – essa tem sido por muito tempo uma questão fundamental para mim – o que seria da natureza sem o homem, deve ela ressoar através dele [*hindurschwingen*] a fim de atingir sua potência máxima?’. Nessa carta descobrimos que o próprio Heidegger é incapaz de renunciar a essa questão, e que sua própria tentativa de a responder é tanto enigmática quanto provavelmente inspirada na metafísica de Schelling, como sugere o termo “potência” [*Macht, oder Potenz*]. Vemos aqui o quão longe Heidegger estava de ser capaz de desqualificar ou solucionar a questão da ancestralidade: o que é a natureza sem o homem, e como podemos pensar o tempo em que a natureza tenha produzido o sujeito, ou o *Dasein*?”.

<sup>20</sup> Utilizarei o termo em alemão, *Dasein*, utilizado por Heidegger, ou a tradução em língua portuguesa, “ser-aí”, para a referência do ser do ente humano como indicado em *Ser e tempo*.

<sup>21</sup> Cf. HEIDEGGER (2012, p. 45-47 [7]).

em suma, mostrar *como a análise do ser do Dasein, realizada através da descrição dos elementos fundamentais que constituem a existência desse ente, perfaz uma ontologia em sentido fundamental, pois é condição de todas as outras ontologias, isto é, da mostraçã dos entes em geral e de suas respectivas modalidades de ser*. O vínculo entre a analítica existenciária e o significado da ontologia fundamental é apresentado, também, no §2, em função da compreensão de ser (*Seinsverständnis*) própria ao *Dasein*, ou melhor, devido à constatação de que, por meio de seus comportamentos mais elementares<sup>22</sup>, o ser-aí já compreende, mesmo que de modo opaco, algo assim como “ser”. Mas o que isso significa? Qual a legitimidade de tornar a compreensão de ser própria ao ente humano a marca distintiva através da qual ele é erguido à condição de ente constituidor de toda ontologia possível? No §4 de *Ser e tempo*, diz Heidegger:

As ciências são modos-de-ser do *Dasein* nos quais este se comporta também em relação ao ente que ele mesmo não precisa ser. Mas ao *Dasein* é essencialmente inerente: o ser em um mundo. O entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* concerne, pois, de modo igualmente originário, ao entendimento de algo como “mundo” e ao entendimento do ser do ente que é acessível no interior do mundo. As ontologias cujo tema é o ente que não possui o caráter-de-ser conforme ao *Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele mesmo, estrutura que contém em si a determinidade de um entendimento-de-ser pré-ontológico. É assim que se deve buscar na analítica existenciária do *Dasein* a ontologia-fundamental, da qual somente todas as outras podem surgir. (HEIDEGGER, 2012, p. 61-63 [13])

É possível notar, através da citação acima, que a compreensão de ser – própria ao *Dasein* e por meio da qual ele se manifesta como ente

---

<sup>22</sup> Comportamento (*Verhalten*) que é sempre intencional, isto é, marcado pela “estrutura de uma atuação enquanto atuação para com, em direção a (*die Struktur eines Verhaltens als Verhalten zu, Sich-richten-auf*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 57 [48]).

ontologicamente privilegiado – deve ser entendida como igualmente originária ao entendimento de algo como “mundo” e, ainda, à compreensão do ser do ente que é acessível no interior do mundo. Assim, a análise do ser do *Dasein* está vinculada a uma ontologia fundamental porque se confunde com a constituição ou abertura do horizonte de manifestação dos entes, isto é, o mundo. Pois é a partir desse horizonte que a mostração dos entes oportuniza, ou melhor, implica a intuição de ser *enquanto experiência compreensiva do sentido de ser*<sup>23</sup>. De tal modo que o fenômeno da ciência pode ser dito como um modo de ser do *Dasein*, pois, enquanto fenômeno, integraliza o comportamento do *Dasein* a partir do qual os entes do interior do mundo podem se manifestar *como* entes científicos.

Mas, afinal, qual o propósito dessas considerações para a localização do §43 na economia interna de *Ser e tempo*? Considerando que ele é precedido pela descrição da unidade constitutiva do ser do *Dasein* como *Sorge* (§41), entendo que o que está em questão no §43 é elucidar de que modo a compreensão de ser é capaz de articular a unidade horizontal a partir da qual os entes (inclusive o próprio *Dasein*) se manifestam compreensivamente segundo diversos modos de ser, isto é, através de diversas modalidades de ser. Diz Heidegger: “O pré-ontológico

---

<sup>23</sup> Naturalmente, aqui é preciso ter em vista que, em *Ser e tempo*, ser é sempre ser do ente. Nesse sentido, como é possível observar na exposição de Heidegger em *Prolegômenos para uma história acerca do conceito de tempo* (GA 20), de 1925, a compreensibilidade de ser é a intuição (categorial) excedente à plena mostração dos entes como tais, manifestabilidade oportunizada pela visada intencional enquanto comportamento. Crowell (2007) – seguindo a leitura de Carl-Friedrich Gethmann em *Verstehen und Auslegung: das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* – delinea com clareza o que está em jogo nessas relações: Heidegger opera uma transformação crucial na filosofia transcendental como realizada por Kant, Fichte e mesmo por seu mestre Husserl. O ato primordial do *Dasein* não é posicionar a si mesmo a fim de instituir a posição a partir da qual os entes são constituídos, mas, enquanto projeto lançado, o *Dasein* constitui a abertura de manifestabilidade dos entes. Não sem motivos, se recuperarmos o ponto decisivo do §18 de *Ser e tempo*, a totalidade conjuntural ou conjunção, que integra as possibilidades de mostração dos entes do interior do mundo, é possível *em virtude do Dasein em-vista-de-quê* (*Worum-willen*) a conjuntura (e, por conseguinte, a conformação dos entes particulares) é mobilizada. Isto é, o *Dasein*, através de seu comportamento intencional, estabelece o sentido da relação (*Bezugssein*) em que a apresentação do *fenômeno do mundo* se mantém.

entendimento de ser abarca sem dúvida todo ente que no *Dasein* seja essencialmente aberto, mas o entendimento de ser ele mesmo ainda não se articulou para corresponder aos diversos *modi-de-ser*” (2012, p. 559 [201]). É preciso reconhecer, porém, que essa elucidação é parcial, pois ela só poderá ser plenamente desenvolvida quando o sentido de ser do *Dasein* (*Zeitlichkeit*) for abordado. Desse modo, a questão a ser respondida nesse parágrafo, tendo em vista o que foi conquistado na analítica até o momento, é como a unidade do ser do *Dasein* (*Sorge*) é a condição de possibilidade da *abertura* do horizonte de manifestação dos entes (ou a situação de evidência originária) a partir da qual *ser é compreendido segundo vários modos de mostraçã dos entes*. E ainda de maneira mais precisa: o que está em questão é, uma vez conquistada a unidade ontológica do *Dasein*, mostrar como a correlação entre *Dasein e mundo* – que justifica o modo fundamental do *Dasein* como ser no mundo –, é originária e, portanto, fundamentação ontológica para a concepção de realidade (*Realität*) que, por sua vez, é *um modo de ser* fundado entre outros. Poderíamos dizer: o §43 trata da questão acerca do correlato mais originário através do qual outros problemas vinculantes podem ser abordados, inclusive aquele da objetividade científica, que não pode prescindir de uma noção de realidade subsistente<sup>24</sup>.

A questão acerca da realidade é central devido à constatação de Heidegger segundo a qual a compreensão de ser do *Dasein* se desloca inicialmente à queda (*Verfallen*)<sup>25</sup>, de maneira que a interpretação acerca dos entes em geral e acerca de si mesmo é orientada pela noção do ente subsistente (*res*), ou seja, o *ente* (de modo geral) é interpretado como uma realidade subsistente. Por conseguinte, “em correspondência com esse deslocamento do entendimento de ser desloca-se também o entendimento ontológico do *Dasein* no horizonte desse conceito de ser. (...) De sorte que o *ser em geral* recebe o sentido de realidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 561

---

<sup>24</sup> Sobre o problema da objetividade científica, o §43 pode ser diretamente relacionado ao §69 item b, em que Heidegger aborda o conceito de “tematização” (*Thematisierung*). Apresentarei esse ponto logo adiante.

<sup>25</sup> Cf. §38, *Ser e tempo*.

[201]). Esse entendimento ontológico – do ser em geral enquanto realidade – interfere em uma genuína analítica do *Dasein*, e de tal modo que outros modos de ser são determinados por referência à realidade.

É necessária uma demonstração de que a realidade é não somente *um* modo-de-ser *entre* outros, mas está ontologicamente numa determinada conexão-de-fundamentação com o *Dasein*, mundo e utilizabilidade. Essa demonstração exige uma discussão de princípio do problema da realidade, de suas condições e de seus limites (HEIDEGGER, 2012, 561 [201]).

Nesse sentido, o problema da realidade absorve diversas questões<sup>26</sup> e, no que diz respeito à pergunta pelo ser, ele trata de três pontos: a) a realidade como problema do ser e da demonstrabilidade do “mundo exterior”; b) a realidade como problema ontológico; c) realidade e *Sorge*. Na exposição do primeiro ponto, Heidegger alega que, na tradição filosófica, a análise acerca da realidade se confunde com a questão sobre o “mundo exterior”, pois foi pensada enquanto adequado acesso ao real, ou seja, a realidade foi abordada a partir da diferença entre mundo e pensamento. Em função dessa separação, a pergunta pelo sentido mesmo da realidade se articula com a possibilidade de independência do real em relação à consciência ou, “o que é o mesmo, a pergunta pela possível transcendência da consciência em relação à esfera do real” (HEIDEGGER, 2012, p. 563 [202]). Se, em última medida, a análise do ser da realidade implica a questão da transcendência, então, a pergunta que se impõe é: *o que deve ser transcendido?* Nesse sentido, a questão sobre o que afinal deve ser transcendido passa a figurar como um problema mais fundamental e, por conseguinte, precedente à própria possibilidade da pergunta pelo modo de ser segundo a realidade. E, ainda segundo Heidegger, essa questão foi

---

<sup>26</sup> De acordo com Heidegger (2012, p. 561 [202]), essas questões são: 1. Se o ente que “transcende à consciência” em geral é; 2. Se essa realidade do “mundo exterior” pode ser suficientemente provada; 3. Em que medida esse ente, se for real, pode ser conhecido em seu ser em si; 4. Que significa em geral o sentido desse ente, a realidade.

desenvolvida por meio da analítica existenciária do *Dasein* desenvolvida até aquele momento em *Ser e tempo*: “o conhecer (*Erkennen*) é, por conseguinte, um modo fundado do acesso ao real. Este só é essencialmente acessível como ente do interior do mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 563 [202]). O autor está recuperando as categorias relativas ao ente exibidas nos parágrafos anteriores; o ente como utilizável (*Zuhandene*) e o ente como subsistente (*Vorhandene*), e o respectivo aspecto de originariedade entre elas, isto é, o fato de que o primeiro acesso aos entes, pelo *Dasein* fático, é através do trato prático a partir do qual entes subsistentes podem ser tematizados e conhecidos teoricamente. O propósito do autor é lembrar que o acesso ao modo de ser da realidade só pode ser derivado do primeiro contato com o ente acessível *como ente do interior do mundo*. Em suma, embora Heidegger admita que o conhecimento teórico (*Erkennen*) está vinculado à noção de realidade (*Realität*), enquanto modo de acesso aberto por um comportamento que tematiza o ente como subsistente (*Vorhandene*), o autor alega que é preciso reconhecer que se trata de modos fundados, respectivamente, na compreensão (*Verstehen*) prática e pré-teórica a partir da qual o ente utilizável (*Zuhandene*), enquanto ente do interior do mundo, vem ao encontro do *Dasein*. Essa descrição, contudo, não responde à questão sobre o que afinal deve ser transcendido, mas oferece o passo decisivo.

Tendo em vista o que foi conquistado no §41, Heidegger põe em tela como essa derivação dos modos de acesso ao ente pode ser iluminada pela estrutura da *Sorge*. A *Sorge* diz respeito à totalidade do *Dasein* em seu ser, isto é, ao modo como esse ente figura compreensível enquanto o mesmo; enquanto fenômeno unitário. O modo como o fenômeno da *Sorge* pode ser formalmente apreendido é: “ser-adiantado-em-relação-a-si-em (o-mundo) como ser-junto-ao (ente do interior do mundo que vem de encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p. 539 [192]). Essa estrutura revela que antes de qualquer determinação dos entes pelo *Dasein* (inclusive aquela sobre o ser ente real), todo e qualquer ente precisa se mostrar *como ente do interior do mundo*. Então, é preciso reconhecer que a estrutura da *Sorge* revela algo mais: o que afinal deve ser transcendido é o mundo, isto é, *horizonte sem o*

*qual nenhum ente pode se manifestar como ente.* Isso significa que, para Heidegger, “ser-adiantado-em-relação-a-si-em (o-mundo)” é a contraparte do ser intencional do *Dasein*, de maneira que *mundo* é o horizonte de manifestação dos entes (em que o *Dasein* pode ser-junto-ao ente do interior do mundo) e da respectiva compreensão do sentido de ser (dos entes manifestos)<sup>27</sup>. O pano de fundo desse argumento são as descobertas essenciais da fenomenologia como Heidegger as apresenta em 1925<sup>28</sup>: 1. A intencionalidade enquanto atuação para com, em direção a ..., isto é, a intencionalidade enquanto comportamento fundamentalmente transcendente que marca a existência mesma do *Dasein*, de modo que por meio dela, simultaneamente, o horizonte de manifestação dos entes é aberto, e as possibilidades abertas nesse horizonte ecoam nos modos de ser do *Dasein*; 2. A intuição categorial enquanto a descoberta de que toda e qualquer experiência intencional simples já é sempre atravessada pelo categorial, de modo que *mostração do ente implica na compreensão de ser*; 3. O sentido originário do *a priori* enquanto *sentido temporal do próprio ser*, pois, enquanto o mais originário, *ser* deve responder pela esfera de doação (*Gegebenheit*) última de possibilidade de manifestação dos entes, isto é, o que por princípio configura a visibilidade do real.

A partir de todas essas considerações, Heidegger pode finalmente argumentar que a questão imposta pela tradição, a saber: se em geral há um mundo e se a existência desse mundo pode ser demonstrada, está fundada na ambiguidade conferida à própria noção de mundo. O conceito de “mundo”, na tradição filosófica, faz referência, ao mesmo tempo, ao “em que” a transcendência está voltada e ao ente do interior do mundo. Como vimos, para Heidegger mundo não é um ente, mas a contraparte da

---

<sup>27</sup> Sobre o problema da transcendência e o mundo como contraparte do ser intencional do *Dasein*, Bruno Hinrichsen (2021, p. 33) oferece uma boa definição: “trata-se de uma transcendência não transcendente”, ou seja, trata-se de um ultrapassamento sem a busca verticalizada de algo além do próprio mundo em suas possibilidades.

<sup>28</sup> No texto *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, Volume 20 da *Gesamtausgabe*.



existência enquanto caráter de ser do *Dasein*, de modo que “com o ser do *Dasein* o mundo é essencialmente aberto; com a abertura do mundo, o ‘mundo’ já é cada vez descoberto” (HEIDEGGER, 2012, p.565 [203]). Isso significa que a compreensibilidade do que é “real”, isto é, o sentido de ser de algo assim como “realidade”<sup>29</sup> só pode ser descoberto *se e somente se* a abertura do mundo, correlato fundamental da existência do *Dasein*, já se deu. Portanto, é por força de uma análise da realidade carente de uma prévia elucidação sobre o fenômeno do mundo, que a tradição, orientada pelos entes (enquanto coisas subsistentes), conduz o “problema do mundo exterior” a caminhos ontológicos sem saída. Heidegger, para ilustrar seu argumento, utiliza a concepção paradigmática kantiana: “Kant chama ‘escândalo da filosofia e da razão humana universal’ o fato de que falte ainda uma prova conclusiva que elimine todo ceticismo acerca da ‘existência das coisas fora de nós’” (2012, p. 565 [203]). Para tanto, prossegue o autor, Kant teria oferecido como prova o teorema segundo o qual a mera consciência de minha existência, empiricamente determinada, prova a existência dos objetos no espaço fora de mim. O problema é que, segundo Heidegger, na medida em que Kant utiliza o termo “*Dasein*” no sentido de existência subsistente, ele subdetermina o modo de ser do ente humano como subsistente e, por conseguinte, aquilo que lhe é correlato, as coisas em geral. Mas não apenas isso:

A prova do “*Dasein* das coisas fora de mim” apoia-se em que a mudança e a permanência pertencem com igual originariedade à essência do tempo. Minha subsistência, isto é, a subsistência de uma multiplicidade de representações dada no sentido interno, é uma mudança subsistente. Mas a determinidade do tempo pressupõe algo subsistente que permanece. [...]. Com a mudança subsistente posta empiricamente “em mim”, é por conseguinte também posto por necessidade empiricamente algo permanente

---

<sup>29</sup> Lembrando que, para Heidegger, sentido (*Sinn*) é “aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém” (2012, p. 429 [151]).

que subsiste “fora de mim”. Esse permanente é a condição de possibilidade da subsistência da mudança “em mim”. A experiência de representação sendo no tempo põe, com igual originariedade, o mudável “em mim” e o permanente “fora de mim” (HEIDEGGER, 2012, p. 567 [204]).

Embora Kant pareça não subdeterminar a existência humana como subsistente, é preciso notar que o tempo experimentado enquanto permanente é “em mim”, de modo que permanência é, enquanto tal, própria à experiência do sujeito e dele depende. Isso significa que, mesmo que se queira apelar para o sujeito que supõe o mundo exterior subsistente/permanente, a posição inicial ainda é de um sujeito isolado (“sem mundo”) a partir do qual a permanência e, por conseguinte, a subsistência do mundo pode ser pensada. Mas, para Heidegger, isso não significa que Kant precisasse rever suas posições a fim de demonstrar e provar a realidade do mundo exterior. O que está em questão é um erro de origem, a saber, de que a compreensão só é o que é se estiver em um determinado *modus* do tempo, isto é, o presente (*Gegenwart*)<sup>30</sup>, de modo que o vínculo entre subsistência e entendimento seria o que há de primeiro a ser considerado.

Poder-se-ia dizer que, em *Ser e Tempo*, haveria alguma garantia realista quando Heidegger afirma que com o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, o ente do interior do mundo já é cada vez aberto, porém, segundo o autor, é preciso reconhecer:

---

<sup>30</sup> É oportuno recuperar o que Heidegger diz no §6 de *Ser e tempo*, aquele que indica a tarefa de uma destruição da história da ontologia. Segundo o autor, o entendimento de “ser”, a partir do tempo que foi legado pela filosofia antiga, é a determinação do sentido de ser como *παρουσία* (*parousia*). Isto é, o entendimento de que o ente, cujo ser é definido pela *ousia*, subsiste e está disponível ao entendimento “em referência a um determinado *modus* do tempo – ‘o presente’ (*Gegenwart*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 95 [25]). Esse parece o ponto decisivo pelo qual a saída kantiana é ainda um impasse, de maneira que a distinção e a conexão do ‘em mim’ e do ‘fora de mim’ é pressuposta, mas não demonstrada.

(...) que na enunciação existenciária não se nega a subsistência do ente do interior do mundo, seu resultado concorda – como que doxograficamente – com a tese do realismo. Distingue-se, porém, em seu princípio, de todo realismo, porque este sustenta também ao mesmo tempo que a realidade do “mundo” necessita de demonstração e é demonstrável. Ambas as coisas negadas precisamente na enunciação existenciária. Mas o que a separa por completo do realismo é a sua falta de entendimento ontológico, pois procura elucidar onticamente a realidade mediante conexões-de-efeitos-reais entre entes reais (HEIDEGGER, 2012, p.575 [207]).

O autor de *Ser e tempo* não está negando a subsistência dos entes do interior do mundo, desde que se reconheça que ela diz respeito a *um modo de ser* derivado, isto é, fundado no *a priori* do *Dasein* como ser-no-mundo. Portanto, para o pensamento heideggeriano, esse reconhecimento da subsistência do ente em nada pode ser equiparado com a tese realista, pois, em última medida, a necessidade de demonstrabilidade do mundo exterior é sem sentido, assim como é sem sentido a tentativa de realizá-la através da relação de causalidade entre entes subsistentes. Contudo, é preciso pôr em tela o que o autor diz na terceira parte do §43 (c), a saber: o que está em jogo não é negar a realidade, mas mostrar que, em *seu sentido ontológico* (ou como a entendibilidade de algo como realidade se mantém), ela faz referência ao ente do interior do mundo, de maneira que, se a mostraçõ do ente tem como prévia condiçõ a abertura do horizonte de manifestabilidade segundo o modo de ser do ente que responde pelo ser da compreensõ (*Dasein*), então, *a compreensõ de ser é condiçõ de possibilidade do entendimento da realidade*. Nas palavras do autor:

Certamente, só enquanto o *Dasein* é, isto é, enquanto a possibilidade ôntica de entendimento de ser é, “dá-se” ser. Se o *Dasein* não existe, então a “independência” não é e o “em si” também não “é”. Semelhantes expressões não podem então nem ser entendidas, nem não entendidas. O ente do interior do mundo também

não pode ser nem descoberto, nem permanecer oculto. *Então*, não se pode dizer nem que o ente é, nem que não é. *Agora*, enquanto um entendimento de ser é e, portanto, um entendimento de subsistência [existe], pode-se dizer *então* que o ente seguirá sendo também (HEIDEGGER, 2012, p. 589 [212]).

O que Heidegger está dizendo é que algo como “realidade” não pode ser considerado a partir da relação entre realidade do ente / realidade do *Dasein*; o que está em discussão é uma questão transcendental em que o sentido de ser de algo assim como “realidade”, isto é, sua compreensibilidade, é debitária e só pode se manifestar na medida em que há a compreensão de ser própria ao *Dasein*. É possível notar como essa noção vai ao encontro da constatação de Meillassoux, segundo a qual, para um filósofo correlacionista, sua interpretação não interfere no trabalho e na prática científica, de maneira que as pretensões investigativas da comunidade científica e os enunciados realizados pelos cientistas são perfeitamente legítimos. Mas, por outro lado, *a rigor*, a atitude realista dos cientistas seria “corrigida” pelo tipo de saber filosófico, através do qual se revela *dois níveis de sentido*: o realista, enquanto sentido imediato; e o correlacional, enquanto o sentido mais originário. Ademais, a última sentença da citação acima – marcada pelo advérbio de tempo – também vai ao encontro do argumento segundo o qual esses dois níveis de sentido implicariam dois níveis de temporalidades: 1) a temporalidade realista, enquanto anterioridade cronológica; 2) a temporalidade correlacional, mais originária, que prescreve a anterioridade lógica da correlação pensamento/ser. É esse âmbito de *sentido (Sinn)* e da temporalização do sentido que perfaz a possibilidade de investigação ontológica para uma filosofia como a de Heidegger e que, entendo, baliza também sua concepção sobre enunciados científicos, sobretudo aqueles que Meillassoux caracterizou como *ancestrais*. Para visualizarmos esse ponto, gostaria de expor dois trechos de *Ser e tempo*, um do §69 (item b) e outro do §44 (item c).

No §69, item b, Heidegger se detém na modificação do comportamento que, inicialmente e em um mundo ambiente, se ocupa de

maneira prática com os entes e, de modo teórico derivado, descobre os entes subsistentes do interior do mundo. O objetivo é, em face da questão acerca das possibilidades de que o *Dasein* possa existir no modo da investigação científica, obter o *conceito existenciário de ciência*<sup>31</sup>. Heidegger irá encontrar na tematização (*Thematisierung*) o modo de ser do *Dasein* segundo a investigação científica:

O projeto científico do ente que de algum modo já vem-de-encontro cada vez faz que se entenda expressamente o seu modo-de-ser e faz que fiquem assim manifestos os possíveis caminhos para o puro descobrimento do ente-do-interior-do-mundo. Denominamos a *tematização* o todo desse projetar a que pertencem a articulação do entendimento de ser, a delimitação do domínio de coisa que dele deriva e o prévio delineamento da conceituação adequada ao ente. A tematização tem em mira pôr-em-liberdade (*Freigabe*) o ente que vem de encontro no interior do mundo, de tal forma que ele possa “projetar-se contra” (*entgegenwerfen*) um puro descobrir, isto é, possa tornar-se objeto<sup>32</sup>. A tematização objetiva. [...]. O ser objetivamente junto ao subsistente do interior do mundo tem o caráter de uma assinalada presencização (*Gegenwärtigung*). [...]. Para que a tematização do subsistente, isto é, o projeto científico da natureza se torne possível, o *Dasein* deve *transcender* o ente tematizado. A transcendência não consiste na

---

<sup>31</sup> Isto é, o conceito da ciência como um modo de ser, ou uma possibilidade de comportamento do *Dasein*. Concepção diversa da tradicional, ou da concepção lógica, segundo a qual a ciência é um conjunto de proposições válidas. Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 969 [357].

<sup>32</sup> Sobre a relação entre *Freigabe* e o “projetar-se contra” (*entgegenwerfen*) um puro descobrir da investigação científica, John Haugeland, no texto intitulado *Letting be* (2007), apresenta uma sofisticada e impressionante interpretação, com a qual, como análise exegética do texto heideggeriano, estamos de pleno acordo. Em trabalhos futuros, também será necessário analisar, conjuntamente, os argumentos de Haugeland e a crítica de Meillassoux, bem como de outros membros do realismo especulativo, especialmente aqueles que, como Graham Harman, trabalham com a noção de *object-oriented ontology* (OOO).

objetivação, mas esta pressupõe aquela. Mas se a tematização do subsistente do interior do mundo é um transmutar-se da ocupação do descobridor ver-aoredor, então deve haver uma transcendência do *Dasein* já no fundamento do ser “prático” junto ao utilizável (HEIDEGGER, 2012, p. 985 [363])<sup>33</sup>.

É notório como Heidegger recupera o ponto decisivo do §43 acerca da transcendência, de modo a reafirmar, agora em face da possibilidade ontológica do comportamento científico, que o fundamental é o mundo enquanto horizonte sem o qual nenhum ente pode se manifestar como ente e, por conseguinte, tematizado como ente objetivo. Mas se Heidegger encontra na tematização (*Thematisierung*) o modo de comportamento do *Dasein* segundo o projeto de investigação científica, então, o que dizer sobre a verdade das leis e das descobertas científicas? Naturalmente, essa possibilidade também estará fundada no modo de ser do *Dasein*. Em uma passagem do §44, diz o autor: “O *Dasein*, como constituído pela abertura, é essencialmente na verdade. A abertura é um modo-de-ser essencial do *Dasein*. Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto o *Dasein* é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o *Dasein* em geral é” (HEIDEGGER, 2012, p. 625 [226]). Para compreender a abertura (*Erschlossenheit*) como o modo de ser essencial do *Dasein*, e segundo a qual a verdade “se dá”, é preciso ter em vista a própria noção de intencionalidade como a compreende Heidegger, ou seja, a estrutura em que a correlação mais originária – *Dasein* como ser no mundo – acontece.

Já foi indicado que, para Heidegger, a intencionalidade enquanto atuação *para com*, *em direção a* ..., isto é, enquanto comportamento fundamentalmente transcendente, oportuniza, simultaneamente, que o horizonte de manifestação dos entes seja aberto e que as possibilidades

---

<sup>33</sup> Existe uma questão muito peculiar nesse momento da análise e que Heidegger insiste não poder ser mais amplamente examinada: o vínculo entre o ser-resoluto do *Dasein*, o projeto segundo o poder-ser na verdade e a origem da ciência; ou seja, o fundamento ontológico do próprio comportamento científico enquanto busca da verdade segundo resolução da existência própria do *Dasein*.

abertas nesse horizonte ecoem nos modos de ser do *Dasein*. Além disso, recuperando o texto *Prolegômenos para uma história acerca do conceito de tempo* (GA 20), afirma o autor:

Por intencionalidade não queremos dizer uma relação objetiva que às vezes e só posteriormente aos próprios elementos passa a ocorrer entre uma coisa física e um processo psíquico, mas a estrutura de uma atuação enquanto atuação para com, em direção a (*die Struktur eines Verhaltens als Verhalten zu, Sich-richten-auf*). (HEIDEGGER, 2006, p. 57 [48])

A formulação “*Verhaltens als Verhalten zu*” indica o comportamento (*Verhalten*) enquanto atuação intencional essencialmente transcendente. Essa noção, para Heidegger, é composta por quatro momentos<sup>34</sup>: 1) o sentido de relação (*Bezugssinn*); 2) o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*); 3) o sentido de execução (*Vollzugssinn*); e, finalmente, 4) o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*). Esses momentos instituem, *ao mesmo tempo*, (1) o modo de direcionamento ao objeto; (2) o sentido de apreensão objetivo através do “*como*”; (3) a execução dessa correlação e, sobretudo, (4) a abertura do sentido temporal correlato à execução. A coordenação unitária desses momentos decide que a experiência intencional humana não é encontrada na imanência da consciência, mas na custódia daquilo que lhe vem ao encontro (1 e 2) e segundo o qual a própria vivência situada do *Dasein* se desdobra (3), descerrando seu campo de atuação, bem como o respectivo sentido de temporalização (4).

O fundamental dessas considerações é o fato de que a fenomenologia não pode pressupor nem um espaço nem um tempo subsistentes; trata-se de um método em busca da constituição de sentido imanente à própria experiência do sentido, de modo que nada tem a dizer sobre “a realidade” do mundo; tampouco poderia ancorar sua análise na concepção realista do espaço e do tempo. Portanto, para Heidegger, o que

---

<sup>34</sup> Como foi elaborada já no semestre de inverno de 1921/1922: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61).

está em questão é a apropriação filosófica do modo de constituição do horizonte de sentido – o mundo – fundado na possibilidade da realização intencional enquanto comportamento (*Verhalten*), embora a intencionalidade não encontre nada para além de seu acontecimento e sua imanente execução temporal.

Não por acaso, também no texto de 1925, Heidegger irá utilizar o neologismo *Wahrverhalt* para expressar aquilo que Husserl identificou como o ser no sentido da verdade na plena evidência fenomenológica. O termo é a composição de *Wahr* e *Verhalt*, cujo jogo de palavras não pode ser ignorado: *Verhältnis* possui a mesma raiz de *Verhalten*, isto é, comportamento, essência mesma do que Heidegger compreende como intencionalidade. Portanto, o termo *Wahrverhalt* pode ser compreendido como *comportamento relacional para com a verdade*. Desse modo, ser-verdadeiro reside no comportamento intencional enquanto modo de ser, atuar *em relação a ...* Mas, uma vez mais, a intencionalidade para Heidegger não está condicionada à consciência e não é um modo de ser entre outros. Ela é a experiência transcendente e a estrutura das vivências enquanto tais, portanto, atuar é performance existencial que lida com e está junto às coisas e aos estados de coisas, de modo que o ente humano vive e se comporta em relação à verdade. Feitas essas considerações, podemos dar prosseguimento à passagem do §44 citada acima, articulando a noção de verdade originária (como entende Heidegger) e a verdade do comportamento científico:

As leis de Newton, o princípio de contradição e em geral toda verdade só são verdadeiras enquanto o *Dasein* é. Antes que houvesse em geral algum *Dasein* e depois de que já não haja *Dasein*, não havia e não haverá verdade alguma, porque a verdade como abertura, descoberta e ser descoberto, já *não pode* ser então. Antes que as leis de Newton fossem descobertas, elas não eram “verdadeiras”, do que não se segue que fossem falsas, nem menos ainda que se tornariam falsas se já não fosse onticamente possível nenhum ser-descoberto. [...]. Que antes dele as leis de Newton não eram nem verdadeiras nem falsas não pode significar que o ente por elas mostrado no seu descobrir não tenha



sido antes. Essas leis se tornaram verdadeiras por meio de Newton; com elas certos entes se tornaram em si mesmos acessíveis ao *Dasein*. Com o ser descoberto do ente, este se mostra precisamente como o ente que ele antes já era (HEIDEGGER, 2012, p. 627 [227]).

Heidegger parece dizer que as entidades existem – tanto no passado, no presente e no futuro –, quaisquer que sejam as entidades que existam (leis, princípios, coisas, artefatos, acontecimentos etc.), *se o Dasein as tornar manifestas segundo um modo de ser*: “por exemplo, a força da gravidade não veio a existir no dia em que Newton descobriu a lei que a governa, em vez disso, a força da gravidade apenas *mostrou a si mesma* pela primeira vez, mas se mostrou *como* uma entidade que sempre esteve lá e também continuaria a estar” (HAUGELAND, 2007, p. 99). Vemos, portanto, uma expressão exemplar da condicionante da posição correlacionista: algo é temporalmente anterior ou posterior ao sujeito *se, e somente se*, o sujeito lhe confere um sentido temporal. Por conseguinte, se recuperarmos os elementos dos quais a prática científica, segundo Meillassoux, não pode abrir mão no que diz respeito à ancestralidade, é possível notar que essa interpretação infringe o primeiro princípio: o ser de algo não é coextensivo à manifestação. Porém, é preciso admitir, assim como Meillassoux o faz, que a aporia concernente ao argumento da ancestralidade nada tem a ver com o sentido de verdade dos enunciados científicos, mas com o sentido do próprio enunciado no interior do correlacionismo. É nessa perspectiva – em vista de tudo o que foi apresentado até aqui – que finalmente passamos à última parte de nosso texto, o alcance da aporia apresentada por Meillassoux em face da posição heideggeriana acerca da realidade do mundo exterior.

## Conclusão

Como indicado anteriormente, a oposição ao correlacionismo empreendida por Meillassoux não é realizada por meio de uma

contraposição teórica que pretende refutar diretamente a correlação, mas é realizada como crítica imanente, isto é, como radicalização da ideia central e constitutiva do correlacionismo, de modo que, assumindo a correlação entre *compreensão e ser*, leva a correlação às últimas consequências a fim de revelar seus limites. Então, o que significa dizer que *a aporia concernente ao argumento da ancestralidade nada tem a ver com o sentido de verdade dos enunciados científicos, mas com o sentido do próprio enunciado no interior do correlacionismo?*

O ponto decisivo para pensar essa questão, no escopo de *Ser e tempo*, é ter em vista o conceito de “sentido” (*Sinn*). Heidegger, no §32, afirma: “Quando o ente do-interior-do-mundo é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando veio ao entendimento, dizemos que ele tem *sentido*. *Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém*” (2012, p. 429 [151]). Na mesma direção, no § 65, diz o autor: “Quando dizemos que um ente ‘tem sentido’, isto significa então que se tornou acessível *em seu ser*, ser que, projetado em seu aquilo-em-relação-a-quê, é o que ‘propriamente’ ‘tem sentido’” (HEIDEGGER, 2012, p. 885 [325]). Ambas as passagens nos conduzem ao vínculo essencial, próprio ao *Dasein*, entre a compreensão de ser (*Seinverständnis*) e a abertura (*Erschlossenheit*) ou, nos termos de Meillassoux, a experiência e o sentido do tempo comprometidos com a relação do ser humano com seu mundo, de modo que a temporalidade correlacional, mais originária, prescreve a anterioridade lógica da correlação pensamento/ser em face da temporalidade cronológica segundo a “realidade”. Análise que, como exposto, determina a noção de mundo enquanto correlato essencial à *Sorge*, ou contraparte do ser-existência do *Dasein*, de maneira que a compreensibilidade do que é “real”, isto é, *o sentido de ser de algo assim como “realidade”*, só pode ser descoberto *se e somente se* a abertura do mundo, correlato fundamental da existência do *Dasein*, já se deu. É exatamente nesse ponto que reside a aporia da ancestralidade apresentada por Meillassoux: *como os enunciados ancestrais podem ser compreensíveis, isto é, como algo assim como o ser dos enunciados ancestrais pode se manter em seu sentido se eles, necessariamente, para serem o que são, fazem referência a uma*

*temporalidade contrária à anterioridade da correlação entre pensamento e ser?* Em outros termos: como manter a compreensibilidade do ser de um fenômeno que, para ser o que é e manter-se enquanto tal, deve fazer referência a algo para além da correlação intencional? *Acredito que a única conclusão possível, no momento, é a tensão e a suspensão do estado de pergunta.*

## Referências

- CROWELL, Steven. Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Orgs.). *Transcendental Heidegger*. New York, NY: Stanford University Press, 2007, p. 43-62. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780804768191-005>.
- HEIDEGGER, Martin. *Blochmann: Briefwechsel: 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). In: *Gesamtausgabe XX*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Prolegomenos para una Historia Del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução e organização: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HAUGELAND, John. Letting be. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Orgs.). *Transcendental Heidegger*. New York, NY: Stanford University Press, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780804768191-008>.
- HINRICHSSEN, Bruno Lemos. *Transcendência não transcendente: um problema heideggeriano*. Ed. CRV, Curitiba, 2021. DOI: <https://doi.org/10.24824/978652510533.8>.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI*. 2017. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Prefácio de Alain Badiou. Paris: Seuil, 2006.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Trad. Ray Brassier. Nova York: Continuum, 2010.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Após a finitude. Ensaio sobre a necessidade da contingência*. Trad. Lucas Lazzaretti. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2022.

MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud*: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Ed. Caja Negra, 2015.

MEILLASSOUX, Quentin. *O Tempo sem o Tornar-se*. Tradução e introdução de Rafaela Silva Borges e Otávio Souza e Rocha Dias Maciel. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 196-219, 13 set. 2020.

RAMÍREZ. Mario Teodoro (Coord.) *El nuevo realismo*: la filosofía del siglo xxi. México, Cd. Mx: Siglo XXI Editores: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, 2016.

Data de registro: 03/11/2022

Data de aceite: 23/08/2023