

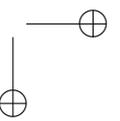
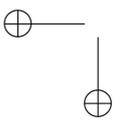
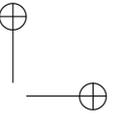
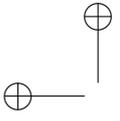
**Finitude e Liberdade na
Confrontação de
HEIDEGGER com KANT**



Alexandre Franco de Sá

2007

www.lusosofia.net





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *Finitude e Liberdade na Confrontação de HEIDEGGER com KANT*

Autor: Alexandre Franco de Sá

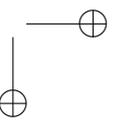
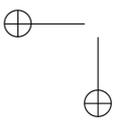
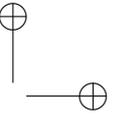
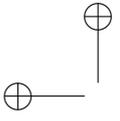
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

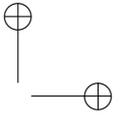
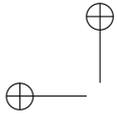
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





Finitude e Liberdade na Confrontação de HEIDEGGER com KANT*

Alexandre Franco de Sá
Universidade de Coimbra

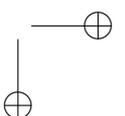
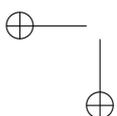
Índice

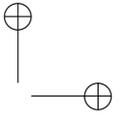
I	6
II	7
III	13
IV	17

O estudo que aqui pretendemos apresentar parte da consideração conjugada de dois aspectos essenciais que caracterizam o desenvolvimento do pensamento de Heidegger no seguimento da publicação da primeira parte de *Sein und Zeit*, em 1927.

O primeiro aspecto a que nos referimos consiste no facto de Heidegger, depois de publicadas as duas primeiras secções da primeira parte dessa obra, não ter prosseguido o plano inicial, deixando assim incompleta aquilo a que se poderia chamar a sua primeira tentativa de elaboração de uma “ontologia fundamental”. Com efeito, nas páginas publicadas em 1927 sob o título *Sein und Zeit*, Heidegger esboça

*Conferência inédita, proferida em 2007, no Brasil



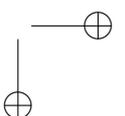
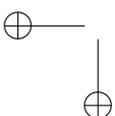


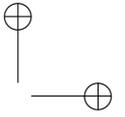
aquilo a que ele mesmo chama uma “analítica preparatória do *Dasein*”, ou seja, uma analítica preparatória do ente que “nós mesmos somos”, abordando-o a partir da “abertura ao ser”, da *compreensão do ser* (*Seinsverständnis*), que determina a constituição ontológica desse mesmo ente. Uma tal analítica era preparatória na medida em que deveria preparar uma ontologia fundamental: uma consideração do ser em geral na sua articulação meta-ontológica com os vários modos de ser possíveis, os quais deveriam ser fenomenologicamente diferenciados e caracterizados. É justamente esta ontologia fundamental meta-ontologicamente articulada, a qual deveria ser estabelecida na sequência do projecto delineado em *Ser e tempo*, que é deixada por Heidegger num estado de incompletude.

O segundo aspecto que pela nossa análise é visado consiste no facto de Heidegger ter trocado a prossecução do plano inicial de *Sein und Zeit*, em relação à qual as lições de Marburgo do semestre de Verão de 1927, desenroladas sob o título *Grundprobleme der Phänomenologie*, representam um derradeiro esforço¹, por uma confrontação (*Auseinandersetzung*) com o – ou, o que na terminologia de *Sein und Zeit* é o mesmo, por uma “destruição” (*Destruktion*) do – projecto crítico de Kant. É uma tal confrontação que se inicia com as lições intituladas *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, as quais decorrem no semestre de Inverno de 1927-1928, e que atinge o seu ponto culminante com a publicação de *Kant und das Problem der Metaphysik*, em 1929, no contexto do debate de Davos com Ernst Cassirer. É nesta mesma confrontação com o projecto crítico de Kant que Heidegger interpreta este mesmo projecto a partir da sua contraposição ao neokantismo da Escola de Marburgo.

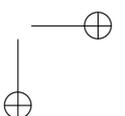
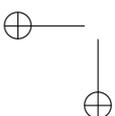
Diante da confluência destes dois aspectos, o nosso propósito

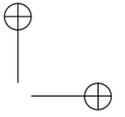
¹ Sobre esta „última tentativa“ em torno da prossecução do projecto inicial de *Sein und Zeit*, cf. o livro de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“: Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1991.





aqui é justamente o de tratar a sua relação. Se Heidegger, por um lado, após a publicação da primeira parte de *Sein und Zeit*, deixa incompleto o projecto inicial de elaboração de uma ontologia fundamental a partir da analítica preparatória do Dasein, e se este projecto, por outro lado, é substituído quer por uma confrontação de Heidegger com Kant, quer por uma sua contraposição à interpretação neokantiana do próprio Kant, dever-se-á perguntar: que relação tem a confrontação de Heidegger com Kant com o abandono do projecto inicial de elaboração de uma ontologia fundamental? Como é possível relacionar a interpretação por Heidegger da filosofia crítica de Kant, e a sua crítica ao neokantismo de Marburgo, com o estado de incompletude em que é deixada a elaboração da ontologia fundamental? Para responder a esta questão, importa considerar quatro tópicos distintos, os quais determinarão, na nossa análise, as quatro etapas que aqui nos propomos percorrer. Em primeiro lugar, é imprescindível considerar a explicação que o próprio Heidegger apresenta para a incompletude do projecto esboçado em *Sein und Zeit*. Na sequência deste primeiro ponto de análise, um segundo tópico a considerar é o da articulação desta explicação com a necessidade de uma confrontação com Kant e, portanto, de uma interpretação fenomenológica do seu projecto crítico. Em terceiro lugar, importa ter em conta o conteúdo essencial da interpretação fenomenológica heideggeriana do projecto de Kant. Finalmente, num quarto tópico conclusivo, torna-se necessário abordar de que modo é possível encontrar no conteúdo da confrontação de Heidegger com Kant, e na sua contraposição ao neokantismo, um marco significativo no percurso do próprio pensamento de Heidegger, no trânsito entre a ontologia fundamental e a emergência daquilo a que ele mesmo chamará, ao abandonar o seu esboço inicial, um “pensar da história do ser” (*seinsgeschichtliches Denken*).



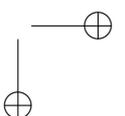
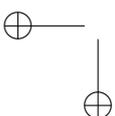


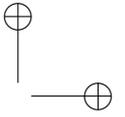
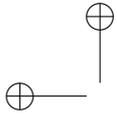
I

O primeiro tópico que, de acordo com a determinação do nosso percurso, há que abordar – a explicação apresentada por Heidegger para a incompletude do projecto inicial da elaboração da ontologia fundamental – não tem qualquer carácter problemático. Ao meditar em 1946 acerca desta mesma incompletude, em *Brief über den "Humanismus"*, Heidegger interroga-se sobre a não publicação da projectada terceira secção da primeira parte de *Sein und Zeit*, cujo título, *Zeit und Sein*, constituiria, nas suas próprias palavras, uma inversão (*Umkehren*) do próprio trajecto². E, diante de uma tal interrogação, a resposta de Heidegger é a seguinte: “A secção em questão foi retida porque o pensar se frustrava no dizer suficiente desta inflexão (*Kehre*) e, assim, não avançava com a ajuda da linguagem da metafísica”³. à pergunta pela incompletude do projecto inicial da elaboração de uma ontologia fundamental, à questão de saber porque razão o plano esboçado em 1927 é interrompido, a resposta de Heidegger é então inequívoca. Segundo Heidegger, um tal plano não pôde ser completado porque a linguagem na qual este deveria ser vertido não era adequada à sua efectiva elaboração. No entanto, se é a insuficiência da linguagem que está na origem da incompletude do projecto inicial de elaboração da ontologia fundamental, o segundo tópico que mencionámos adquire uma configuração mais precisa. Tendo em conta que o abandono do plano de *Sein und Zeit* tem na sua base a insuficiência da linguagem, torna-se necessário perguntar porque razão esta insuficiência conduz Heidegger, ao deixar incompleto o plano esboçado em *Sein und Zeit*, a uma confrontação com Kant (e a uma contraposição à sua interpretação pelo neokantismo).

² “Briefüber den "Humanismus"", *Wegmarken*, Gesamtausgabe, vol. 9 [dora-vante: GA9], Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, p. 328: “Hier kehrt sich das Ganze um.”

³Ibidem.



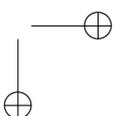
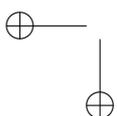


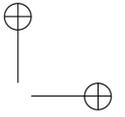
II

A abordagem deste segundo ponto implica, antes de mais, uma consideração daquilo a que se poderia chamar o traço fundamental da interpretação heideggeriana da filosofia crítica de Kant. É a um tal traço que Heidegger alude explicitamente no §31 de *Kant und das Problem der Metaphysik*, ao considerar as diferenças das duas edições da *Kritik der reinen Vernunft*, respectivamente de 1781 e 1787, e ao evocar um recuo (*Zurückweichen*)⁴ de Kant em relação à sua posição originária, ou seja, em relação a uma posição que transpareceria melhor na primeira versão que na segunda. Este recuo não pode deixar de denunciar, para Heidegger, uma incapacidade por parte da filosofia crítica de Kant para constituir uma linguagem capaz de expressar com suficiência aquilo que efectivamente estava a ser pensado. é nesta insuficiência da linguagem do projecto crítico de Kant que assenta a necessidade da sua “destruição”. E, numa tal “destruição”, trata-se, para Heidegger, de captar aquilo que é pensado por Kant de um modo mais originário do que ele mesmo o captou. Por outras palavras: trata-se, como o próprio Heidegger explicitamente afirma, de compreender Kant melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. Nas suas lições sobre a interpretação fenomenológica da crítica da razão pura, Heidegger é inteiramente claro sobre este seu propósito: “Compreender mesmo Kant quer dizer compreendê-lo melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. [...] Compreender mesmo quer dizer, portanto: ter em vista aquilo que Kant quis dizer e, assim, não permanecer fixado nas suas descrições, mas retroceder aos fundamentos daquilo que ele visa”⁵. Assim, se Heidegger deixa o seu projecto de elaboração de uma ontologia fundamental inacabado por causa da insuficiência da sua linguagem, e se ele interpreta Kant

⁴ *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998, p. 160 ss.

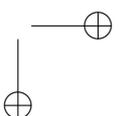
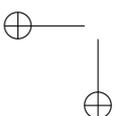
⁵ *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA25, p. 3.

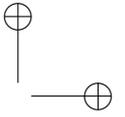




a partir de uma necessidade de o compreender mais originariamente do que ele se compreendeu a si mesmo, ou seja, de o compreender sob uma linguagem que permitiria justamente esta compreensão mais originária, poder-se-ia dizer que uma primeira razão para a substituição do cumprimento do plano de *Sein und Zeit* por uma interpretação fenomenológica de Kant consiste, da parte de Heidegger, naquilo a que se poderia chamar a consciência de um destino comum.

Kant e Heidegger partilhariam, na análise heideggeriana, o mesmo destino pensante: um destino que se caracteriza pela desarticulação entre aquilo que está a ser pensado, por um lado, e a linguagem que diz esse mesmo pensado, por outro. E seria a partilha desse destino comum que estaria na origem, à partida, de uma substituição do plano projectado em *Sein und Zeit* por uma meditação sobre Kant. Segundo Heidegger, a incapacidade da filosofia crítica de Kant para dizer aquilo que por ela era pensado, e a sua conseqüente necessidade de ser destruída fenomenologicamente, seria uma prefiguração da incapacidade da ontologia fundamental para encontrar uma linguagem suficientemente adequada. Do mesmo modo que aconteceria com Kant, também o plano da elaboração da ontologia fundamental teria de ser “destruído”, através de uma inflexão, de uma *Kehre*, na qual o próprio Heidegger se procuraria compreender a si mesmo melhor e mais originariamente do que se compreendera. O despontar do “pensar da história do ser” – à letra: do “pensar histórico do ser” – encontra aqui, nesta confrontação de Heidegger consigo mesmo, a sua origem. Ele é “histórico” na medida em que surge como um pensar que não domina o pensado, que não se encontra diante do pensado como o sujeito que se lhe encontra subjacente, mas que acontece a partir da sua apropriação por esse mesmo pensado na busca de uma linguagem suficiente. Por outras palavras: ele é “histórico” na medida em que, no seu acontecer, é guiado por um “pensado” que lhe estabelece a exigência de se “destruir”, de se confrontar consigo mesmo, tentando encontrar uma linguagem suficiente e compreendendo-se melhor e mais originariamente. é por isso que, meditando sobre o percurso do

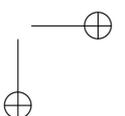
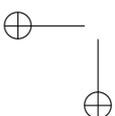


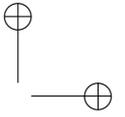


“pensar da história do ser” a partir do projecto de *Sein und Zeit*, Heidegger pode escrever, nos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*: ““Ser e Tempo” não é, por isso, nenhum “ideal” nem nenhum “programa”, mas o início, que se prepara a si mesmo, da essenciação do próprio Ser, não aquilo que *nós* inventamos [*erdenken*], mas aquilo que *nos* inventa. . .”⁶.

Contudo, se, na interpretação por Heidegger do seu próprio pensamento, ele partilharia com Kant a mesma desarticulação entre pensamento e linguagem, se ambos os projectos da crítica da razão pura e da ontologia fundamental padeceriam da mesma insuficiência da linguagem para dizer aquilo que estava por eles a ser pensado, exigindo assim a “destruição” da ou a confrontação com essa mesma linguagem, os laços que unem Heidegger e Kant seriam, na própria interpretação heideggeriana, ainda mais fundos. Segundo Heidegger, não seria apenas a insuficiência do dizer em relação ao pensar, mas aquilo que é pensado por este mesmo pensar, que o uniriam a Kant e o fariam confrontar-se com ele. Mas como se poderia caracterizar aqui este mesmo pensado? A resposta a esta questão não pode deixar de aludir, antes de mais, ao carácter não accidental da necessidade da confrontação ou da “destruição”. Segundo a interpretação de Kant por Heidegger, como se disse, as duas versões da *Kritik der reinen Vernunft* não teriam conseguido elaborar suficientemente aquilo que originariamente era pensado pelo próprio Kant. Do mesmo modo, *Sein und Zeit* não conseguira conquistar para aquilo que por ele era pensado uma linguagem própria. E uma tal incapacidade do pensar para se articular com a linguagem não é vista por Heidegger como accidental. Longe de ser algo ocasional e superável, esta desarticulação entre pensar e linguagem é, para Heidegger, algo constitutivo do próprio pensar. O pensar pensa então através de um percurso sinuoso, inflectido, sendo apropriado pela sua própria história. Assim, se o pensar enquanto tal é constituído em si mesmo pela sua inca-

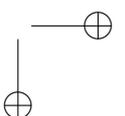
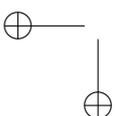
⁶ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA65, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989, p. 243.

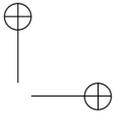




pacidade para se articular com uma linguagem própria, e se é esta incapacidade que a dualidade das versões da *Kritik der reinen Vernunft* mostra em Kant, e o abandono do projecto de *Sein und Zeit* mostra em Heidegger, tal quer dizer que tanto Kant como Heidegger, nos seus respectivos projectos, se caracterizam pela afirmação deste carácter histórico e apropriado do próprio pensar. Na perspectiva de Heidegger, o percurso da filosofia crítica de Kant mostra – tal como mostra o percurso do próprio projecto da ontologia fundamental – que o pensar não domina o pensado, mas que o próprio pensado surge como algo primordialmente dado, o qual, apropriando-se dele, dá-se, acontece (*ereignet sich*) no e como o próprio pensar. Noutros termos: para Heidegger, ambos os percursos mostram o carácter não criador e não dominador do pensar diante daquilo que por ele é pensado, o qual, nessa medida, advém nele como ser. Noutros termos ainda: para Heidegger, ambos os percursos convergem na afirmação fundamental do carácter essencialmente finito do próprio pensar.

Longe de ser algo accidental, a desarticulação da linguagem com o pensar é então, para Heidegger, algo essencialmente constitutivo do pensar humano enquanto pensar finito. Uma tal desarticulação toma em Kant, como se disse, a forma de um recuo diante do carácter originário daquilo que é pensado. é então na medida em que Kant não pode deixar de recuar diante da sua posição originária, é na medida em que o espaço da confrontação ou da “destruição” se abre como o único espaço em que esta mesma posição originária se torna acessível, que Heidegger pode interpretar o núcleo essencial da filosofia crítica de Kant como uma afirmação da finitude intrínseca do pensar humano. A confrontação de Heidegger com Kant encontra nesta afirmação a sua justificação derradeira: Heidegger ter-se-ia de confrontar com Kant, tentando compreendê-lo melhor do que ele se compreendeu a si mesmo e contrapondo-se a interpretações que não alcançam este tipo de compreensão, não apenas porque ele partilha com Kant um destino comum, mas porque, nesta partilha, ambos dizem, no essencial, o mesmo. E, para reconhecer este “mesmo” que é

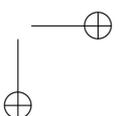
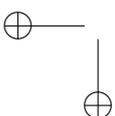


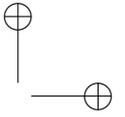


dito por ambos, a “destruição” de Kant teria, antes de mais, de tentar traduzir a terminologia usada por Kant numa “linguagem” que permitisse aceder àquilo que por ele é pensado na sua originalidade. é assim que, na sua terminologia, Kant fala da representação dos objectos pelo conhecimento humano como uma intuição sensível e que, na sua confrontação com Kant, Heidegger começa por procurar esclarecer justamente o sentido da sensibilidade que, segundo Kant, determina a intuição humana.

Como se sabe, a determinação da intuição humana como sensível permite a Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, a distinção entre fenómeno e nùmeno, entre o ente enquanto algo que se manifesta e aparece e o ente tal como é enquanto “coisa em si”. Para Heidegger, esta distinção mostra que, ao aludir à sensibilidade, Kant se refere, não imediatamente ao carácter empírico da intuição, mas ao seu carácter não criador, ao seu carácter não absolutamente determinante, do ente que é intuído. Se houvesse uma intuição absoluta ou infinita, esta seria caracterizada, diante do ente intuído, por um poder e domínio absolutos: o acto de intuição coincidiria com o acto de criação, com o acto de determinação da presença no ser deste mesmo ente. No caso da intuição humana, esta é então sensível na medida em que é finita, ou seja, na medida em que se constitui como a intuição receptora de um ente cuja presença, enquanto algo que está perante (*Vorhandenes*), precede a própria intuição como algo que lhe está subjacente. Heidegger pode então escrever, em *Kant und das Problem der Metaphysik*: “Podemos dizer, à partida, negativamente: o conhecimento finito é intuição não-criadora. Aquilo que ela, na sua singularidade, tem de apresentar imediatamente tem, antes disso, de estar já perante. A intuição finita tem a ver com o intuído enquanto ente que se remete já a partir de si mesmo”⁷. é então na medida em que é essencialmente não criadora do ente – e, nesse sentido, finita – que a intuição humana adquire a sensibilidade como sua determinação fundamental. Assim, na interpretação heideggeriana da doutrina kantiana da sensibilidade,

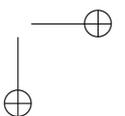
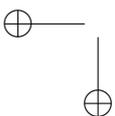
⁷ *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 25.

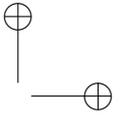
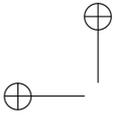




não é porque o homem é determinado onticamente por órgãos dos sentidos e pela sua capacidade de ser afectado empiricamente que a sua intuição pode ser caracterizada como sensível, mas passa-se exactamente o contrário: é porque a sua intuição é essencialmente não-criadora e receptora de um intuído que a precede e lhe é dado, é porque a sua intuição é, neste sentido, finita e sensível, que o homem pode ter os sentidos que proporcionam a experiência empírica. Heidegger é, em relação a esta interpretação de Kant, inteiramente explícito: “Como a intuição humana recebe como intuição finita, mas a possibilidade de um “adquirir” receptivo requer a afecção, os instrumentos da afecção, os “sentidos”, são de facto necessários. A intuição humana não é “sensível” porque a sua afecção acontece através de instrumentos dos “sentidos”, mas ao contrário: é porque a nossa existência [*Dasein*] é finita – no meio do ente já existente, que lhe é entregue – que ela tem de necessariamente receber aquilo que já é ente, isto é, de dar a possibilidade ao ente de se anunciar”⁸. E é então por a sensibilidade não coincidir com a pura e simples afecção empírica, mas ser antes a condição de possibilidade que lhe está subjacente, que se torna possível a Heidegger, na sua interpretação de Kant, aludir a uma sensibilidade pura, a uma “receptividade” que, longe de ser mera afecção do sujeito que intui, é antes o exercício da própria espontaneidade de um sujeito não-criador e finito. é com a alusão por Heidegger a esta sensibilidade pura do sujeito finito que se torna possível transitar para a abordagem do terceiro ponto que nos propusemos considerar. Se a elaboração da ontologia fundamental exige a interrupção do seu projecto inicial e a sua substituição por uma confrontação com Kant, em função de Heidegger reconhecer em Kant a partilha de um destino comum, destino esse no qual o carácter originário da finitude do *Dasein* é anunciado, torna-se necessário agora caracterizar brevemente o ponto central da interpretação heideggeriana de Kant, mostrando como esta surge como a tentativa

⁸ Idem, p. 26.





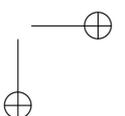
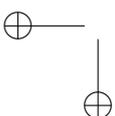
de uma interpretação fenomenológica imediatamente contraposta ao neokantismo.

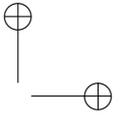
III

Partindo da divisão da doutrina dos elementos estabelecida na *Crítica da Razão Pura* entre uma estética e uma lógica transcendentais, e da sua articulação com uma repartição dual do sujeito que intui finitamente em sensibilidade e entendimento, o problema que seria possível colher, antes de mais, na filosofia crítica de Kant – e que Heidegger partilha com o neokantismo – consistiria em saber como é possível encontrar, a partir de uma tal dualidade, a unidade do próprio sujeito. Para a escola neokantiana de Marburgo, a unidade do sujeito só poderia ser pensada a partir da dissolução da sensibilidade analisada pela estética transcendental na espontaneidade do entendimento analisada pela lógica⁹. Segundo Heidegger, o núcleo mais fundamental do movimento neokantiano consistiria assim na interpretação da crítica da razão pura como uma teoria do conhecimento, a qual, por sua vez, não poderia deixar de assentar na consideração do sujeito como um cognoscente, como um entendimento imediatamente operador de sínteses, no qual a própria sensibilidade não poderia deixar de estar integrada.

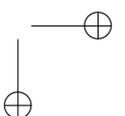
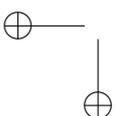
Na sua interpretação de Kant, Heidegger começa por recusar a solução neokantiana de conquistar a unidade do sujeito a partir de uma dissolução da sensibilidade no entendimento ou da estética na lógica. Para ele, longe de se poder admitir, como fazia o neokantismo, que a separação da estética transcendental em relação à lógica consistia apenas num modo de exposição infeliz da parte de Kant, ainda demasiado contaminado pelo empirismo, a dualidade da doutrina dos

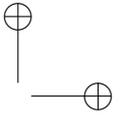
⁹ Cf. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA25, p. 131, 185.





elementos da *Kritik der reinen Vernunft* configurava antes a alusão aos dois elementos irreduzíveis que determinavam a intuição humana enquanto modo da sua relação com o ente. Por um lado, esta intuição é intrinsecamente sensível. Tal não quer dizer, como vimos, que ela se reduza à mera recepção empírica e ôptica de um ente exterior, mas antes que ela é finita e não-criadora de um ente que, nessa medida, está previamente dado e não depende, no seu estar-perante, da própria intuição. Por outras palavras: tal quer dizer que a intuição humana, enquanto sensível, não é causa dos objectos que lhe estão perante, embora seja por si mesma, na sua estrutura transcendental, causa do modo como tais objectos lhe aparecem. Mas, por outro lado, se a intuição humana, finita e sensível, determina o modo como os objectos lhe aparecem, integrando-os sinteticamente a priori na sua estrutura transcendental, isso significa também, segundo Heidegger, que a sua sensibilidade tem de ser marcada por uma espontaneidade através da qual a síntese é puramente operada. Para Heidegger, os conceitos puros do entendimento, deduzidos por Kant na lógica transcendental, são meros elementos desta síntese pura e espontânea, sendo essa a razão de eles não poderem deixar de ser sempre configurados a partir da sua articulação esquemática. Assim, a sensibilidade abordada na estética transcendental e a espontaneidade abordada na lógica unem-se na caracterização de um sujeito cuja unidade é constituída por uma sensibilidade pura, na qual a síntese é imediata ou espontaneamente operada. Na base de um tal sujeito está então uma relação intrínseca com a condição suprema de toda a síntese: o tempo. E, como estrutura fundamental constitutiva desse sujeito imediatamente relacionado com o tempo, encontra-se uma sensibilidade pura que, espontaneamente e “sem objectos”, opera a priori a síntese que constitui a condição de possibilidade da intuição desses mesmos objectos. Uma tal estrutura consiste naquilo a que Kant chama a imaginação transcendental. A tese fundamental da interpretação de Kant por Heidegger pode então ser, a partir daqui, claramente formulada: o sujeito





kantiano é, na sua unidade fundamental e originária, o operar mesmo de uma síntese pura e espontânea, a imaginação transcendental.

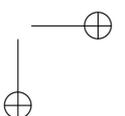
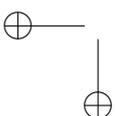
Segundo Heidegger, Kant teria vislumbrado esta unidade originária do sujeito como imaginação transcendental, mas recuado diante dela. Deste recuo daria testemunho, como se disse, a transição da primeira para a segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* e a eliminação dos passos em que Kant teria identificado a imaginação transcendental como uma “terceira faculdade da alma”, intermédia entre a sensibilidade e o entendimento¹⁰. Mas partindo da tese apresentada por Heidegger de um recuo de Kant na transição da primeira para a segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft*, tornar-se-ia imprescindível perguntar pela justificação de um tal recuo. O que estaria contido na afirmação da imaginação transcendental como estrutura originária do sujeito que justificasse o recuo de Kant diante dessa mesma afirmação? A resposta à questão assim colocada poderia ser formulada do seguinte modo: ao vislumbrar que a unidade originária do sujeito repousa na imaginação transcendental, Kant teria percebido que este mesmo sujeito não era um sujeito propriamente dito, ou seja, não era um ente que estivesse perante (*ein Vorhandenes*) como a base de um intuir do ente, mas era o intuir mesmo, ou seja, o sentido verbal do próprio operar da síntese que proporcionaria a intuição.

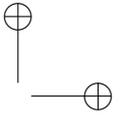
É neste sentido que Heidegger interpreta o facto de Kant se referir ao fundamento da unidade do sujeito – ou seja, à imaginação transcendental enquanto fundamento desta unidade – como uma “raiz desconhecida comum” à sensibilidade e ao entendimento¹¹. Para Heidegger, a atribuição ao fundamento da unidade originária do sujeito de um “carácter de raiz” constitui-se como alternativa e, portanto, implica a negação de que este mesmo sujeito seja um “solo perante” (*vorhandener Boden*)¹², participando, nessa medida, do modo de ser do estar-perante (*Vorhandenheit*). E se Kant, ao caracterizar a uni-

¹⁰ Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 161.

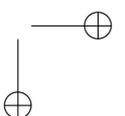
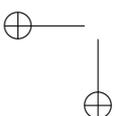
¹¹ *Idem*, p. 137.

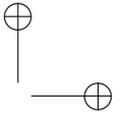
¹² *Idem*, p. 138.





dade originária do sujeito como imaginação transcendental, ao caracterizar esta unidade como uma raiz e não como um “solo perante”, teria vislumbrado que o sujeito da intuição, na sua unidade originária, não era um sujeito perante, tal quer dizer, para Heidegger, que ele teria vislumbrado que o ente determinado na sua essência pela intuição (ou compreensão) dos entes não poderia ser compreendido adequadamente, na sua constituição ontológica, segundo o modo de ser do estar-perante (*Vorhandenheit*), implicando a sua determinação por um modo de ser que deveria ser fenomenologicamente diferenciado e caracterizado, modo esse ao qual, em *Sein und Zeit*, Heidegger tinha proposto chamar *Dasein*. é então diante do modo de ser do ente que se determina por compreender ou intuir o ente, diante do *Dasein* enquanto ente irreduzível, na sua constituição de ser, ao “estar-perante”, que, na perspectiva de Heidegger, Kant recua. A interpretação fenomenológica heideggeriana da crítica da razão pura, pela qual Heidegger se contrapõe ao neokantismo e defende que a unidade originária do sujeito kantiano se encontra, não num “solo perante”, mas na imaginação transcendental enquanto raiz que escapa ao modo de ser do estar-perante, tem então a função não propriamente de abandonar a elaboração de uma ontologia fundamental, mas de esclarecê-la no seu significado – e de esclarecer a analítica preparatória do *Dasein* – a partir da renúncia ao seu plano inicial. Dir-se-ia que, na perspectiva de Heidegger, o esclarecimento do significado da ontologia fundamental não poderia deixar de requerer uma sua confrontação com Kant: um tal significado dever-se-ia tornar inteiramente claro se fosse mostrado que se tratava, com a ontologia fundamental, de avançar onde Kant tinha recuado.

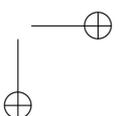
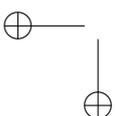


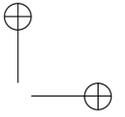


IV

A abordagem do conteúdo essencial da interpretação por Heidegger da crítica da razão pura de Kant – conteúdo esse que consiste na afirmação da imaginação transcendental como unidade originária do sujeito – permite então a consideração do quarto e último ponto que nos propusemos tratar: a relevância de uma tal interpretação para o percurso pensante de Heidegger, isto é, para a abordagem da transição entre o projecto da ontologia fundamental e o “pensar da história do ser”. Para a consideração desta questão, é imprescindível comparar o modo como Heidegger caracteriza o Dasein em *Sein und Zeit* com o modo como ele o caracteriza a partir da sua confrontação com Kant. Em *Sein und Zeit*, o Dasein é determinado, na sua essência, como uma abertura (*Erschlossenheit*) ou como uma compreensão do ser (*Seinsverständnis*). O fechamento dessa abertura, o carácter sempre situado, sempre já lançado, da compreensão do ser, o estar-lançado (*Geworfenheit*) do Dasein, é caracterizado por Heidegger como co-originário a essa mesma abertura. Contudo, apesar da sua co-originariedade, dir-se-ia que, em *Sein und Zeit*, a abertura mantém um primado sobre o fechamento, do mesmo modo que a compreensão o mantém sobre a sua situação e o seu estar-lançado. é justamente um tal primado que a confrontação de Heidegger com Kant, deslocando a finitude para a origem do próprio Dasein, ou seja, partindo da intuição humana como uma intuição essencialmente finita, acabará por dissolver. A partir da sua confrontação com Kant, Heidegger pode colocar explicitamente a finitude na origem do Dasein enquanto ser do homem. Como se pode ler em *Kant und das Problem der Metaphysik*: “Mais originária que o homem é a finitude do Dasein nele”¹³. E se o homem, cuja essência consiste na abertura e na compreensão dos entes, está nessa essência originariamente cunhado pela finitude, se ele é, como o próprio Heidegger afirma, o

¹³ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 229.

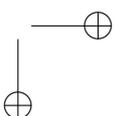
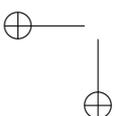


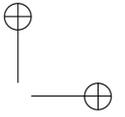


“aí” situado e finito dessa mesma compreensão, tal quer dizer, em última análise, que ele está originariamente vinculado ao ente que acontece no “aí” que constitui o seu ser enquanto “ser-aí”. Por outras palavras: tal quer dizer que o homem, não sendo, no seu modo de ser, um sujeito que se encontra perante, não é já entendido como estando aquém da sua referência ao ente e subjacente como estrutura intencional a essa mesma referência, mas é, em si mesmo, pura transcendência de si em relação ao ente, ente esse que, nessa medida, acontece no seu “aí”, na situação que o constitui, como um *Er-eignis*, como um acontecimento que o apropria.

Torna-se assim possível dizer que é a partir da “radicalização filosófica da finitude” – para utilizar a formulação de Jean Grondin¹⁴ – empreendida por Heidegger no decurso da sua confrontação com a filosofia crítica de Kant, e a partir da sua contraposição ao neokantismo, que o pensamento heideggeriano transita, num percurso que se pode caracterizar como um desenvolvimento imanente, do projecto originário da ontologia fundamental para um “pensar da história do ser” assente num *Ereignisdenken*, num pensar do acontecimento apropriativo do ente no Dasein enquanto essência finita do homem. A partir dessa transição, o homem não é já, na sua essência, um sujeito determinado pela compreensão do ser, mas um ser que acontece “aí” ou, melhor dizendo, um “aí” apropriado pelo próprio ser que, enquanto compreendido, aí acontece. E tal significa que, ao transitar para o pensar do acontecimento de apropriação do ser a partir daquilo a que Jean Grondin chamou a “radicalização filosófica da finitude”, o pensar de Heidegger reforça uma concepção do homem na qual ele, deixando de ser tomado como um sujeito colocado aquém da situação que o enraíza, ou seja, deixando de poder ser considerado como um sujeito livre e desvinculado, deixando de poder ser considerado o “senhor do ente” a que Heidegger aludirá mais tarde, passa a ser constituído intrinsecamente pelo seu vínculo à situação na qual está lançado. A “radicalização filosófica da finitude” tem então como

¹⁴ Cf. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 81.

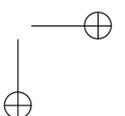
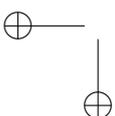


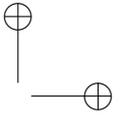


consequência última, no pensar de Heidegger, aquilo a que se poderia chamar uma reconfiguração da concepção da liberdade humana.

Longe de poder ser entendida como uma causalidade puramente indeterminada, como uma pura capacidade de inaugurar séries de acontecimentos que surjam exclusivamente dependentes do arbítrio incondicionado e desvinculado de um sujeito primordial, a liberdade coincide agora, para Heidegger, com a capacidade de um sujeito, a partir de si mesmo, espontaneamente, se vincular a um ser que, acontecendo nesse mesmo sujeito, nele determina e constitui o seu próprio ser enquanto “aí” desse acontecimento. Assim, ao confrontar-se com Kant a partir da deslocação da finitude para a origem do homem enquanto ser-aí, Heidegger atribui um carácter originário e espontâneo ao vínculo deste mesmo homem ao ente. Como se disse, o ente surge diante de um homem finito como uma resistência ao seu poder criador não na medida em que lhe aparece de fora como uma sua limitação, mas na medida em que este mesmo homem é por si mesmo, na sua própria essência, não-criador e finito. Como Heidegger escreve: “Para apresentar o significado da objectualidade, Kant recorre a algo que está aí-contrá, que mostra um carácter de resistência peculiar, e nisso não se pensa numa resistência ôntica que resulta de um objecto determinado que esteja perante, mas trata-se de uma *resistência a priori*. Trata-se então de uma resistência que repousa no próprio sujeito, *que o sujeito se dá a si mesmo*”¹⁵. E se o carácter originário da finitude estabelece no sujeito um vínculo originário e espontâneo ao ente, um vínculo que é determinado pelo próprio ser do sujeito e que o destitui de um estatuto desvinculado, tal quer dizer que a interpretação fenomenológica de Kant a que Heidegger procede se traduz no estabelecimento da própria liberdade desse sujeito como vínculo. Para Heidegger, a partir de uma confrontação com Kant, seria possível fazer coincidir liberdade e vínculo. A “radicalização filosófica da finitude” conduz então Heidegger, em última análise,

¹⁵ *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA25, p. 370.



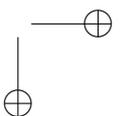
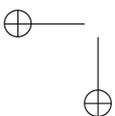


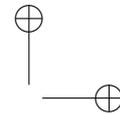
através da sua confrontação com Kant, para uma determinação da liberdade como vínculo. Daí que, nas suas lições sobre a interpretação fenomenológica da crítica da razão pura kantiana, Heidegger possa concluir: “Esta resistência dada a si mesmo pelo sujeito não quer dizer algo com que ele se depara, algo contra o qual ele corre, mas esta resistencialidade anuncia-se numa regulação e vinculação. Assim, no próprio sujeito está para ele e para as suas acções a priori enquanto tal um vínculo que nada tem a ver com coacção física, mas que, pelo contrário, está enraizado no centro do próprio sujeito, na sua espontaneidade – um vínculo que, segundo a sua essência, é a liberdade”¹⁶.

É então numa tese acerca da liberdade humana que a confrontação de Heidegger com Kant encontra o seu significado último. E é por esta razão que, na sequência directa desta mesma confrontação, Heidegger preparará a emergência do “pensar da história do ser” através de uma meditação sobre a essência da liberdade humana, explicitamente tratada como uma “introdução à filosofia” no seu curso do semestre de Verão de 1930, em Freiburg. Nesse curso, especialmente dedicado também, na sua segunda parte, a uma confrontação com a questão da liberdade em Kant, abordada tanto sob o ponto de vista teórico como sob o ponto de vista prático, Heidegger conclui que, no seu carácter originário, a liberdade não pode ser já considerada uma propriedade do homem enquanto “solo perante” – a propriedade de iniciar por si, arbitrariamente, uma série de acontecimentos –, mas que é agora o homem, já não como “solo perante”, a ser apropriado por um vínculo originário que determina, na sua origem, a própria liberdade. Como escreve Heidegger, no seu curso de 1930: “A liberdade humana já não quer dizer agora a liberdade como propriedade do homem, mas ao contrário: *o homem como uma possibilidade da liberdade*”¹⁷. Diante de uma tal determinação do homem como uma possibilidade da liberdade, e da liberdade como o vínculo originário

¹⁶ Idem.

¹⁷ *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA31, p. 135.





do homem ao ente enquanto “aí” do ser, poder-se-ia perguntar se a confrontação de Heidegger com Kant conduz a uma pura e simples determinação do homem como algo exposto àquilo a que se poderia chamar um poder supremo ou uma supremacia do ser, uma *Übermacht des Seins*. A esta pergunta não pode deixar de se responder negativamente. Depois de estabelecer a liberdade como um vínculo originário do homem, como uma instância originariamente apropriadora desse mesmo homem, Heidegger tem o cuidado, ao longo dos anos 30, de distinguir esta apropriação de uma pura e simples exposição ao poder. É neste sentido que, diante da ascensão nacional-socialista, Heidegger se demarcará de um biologismo que coloca a vida humana, entendida como “bios”, como algo inteiramente exposto a um poder tutelar, manipulador e protector. É neste mesmo sentido que, numa confrontação com as obras de Ernst Jünger dos anos 30 – sobretudo com *Die totale Mobilmachung* (1930) e *Der Arbeiter* (1932) –, Heidegger recusará confundir a sua concepção de uma apropriação do homem pelo ser com aquilo a que Jünger chama a configuração do homem como trabalhador, e a sua concomitante mobilização total pelo crescimento inexorável de uma vontade de poder. Assim, é nesta confrontação de Heidegger com Jünger, que ocorre no começo dos anos 30, que a anterior confrontação de Heidegger com Kant encontra, no percurso do pensamento heideggeriano, o seu significado definitivo. A determinação da liberdade humana como um vínculo originário, e a determinação do homem como uma possibilidade desse vínculo, tal como resulta da confrontação de Heidegger com Kant, só pode ser esclarecida no seu significado efectivo a partir da rejeição por Heidegger da subordinação do homem à mobilização total jüngeriana e, portanto, a partir da recusa de que a finitude originária do homem possa resultar numa sua pura e simples entrega e exposição ao poder.

