

## KANT E O PROBLEMA DA METAFÍSICA. COMENTÁRIO SOBRE A INTERPRETAÇÃO DE KANT DE MARTIN HEIDEGGER<sup>1\*</sup>

Ernst Cassirer

University of Hamburg – Hamburg, Germany

[p.1] Em fevereiro de 1772, Kant comunica em uma carta a Marcus Herz que as suas investigações sobre a forma e os princípios do Mundo sensível e inteligível teriam tomado um rumo novo e decisivo - um rumo através do qual ele, de agora em diante, depois de longas buscas e hesitações, achava que possuía em suas mãos “a chave para todos os mistérios da Metafísica, a qual, até aquele momento, ainda estava oculta”. Como o núcleo da metafísica, ele agora concebia o problema do “objeto transcendental”. A pergunta: “*Em qual fundamento jaz a relação daquilo que, em nós mesmos, é chamado representação [Vorstellung] sobre o objeto?*”, torna-se o ponto central da filosofia - ela cria uma nova orientação do pensamento, da qual surge o plano da “*Crítica da Razão Pura*” e, em vista de tal orientação, esse plano é conduzido [*durchgeführt*]. Essa nova orientação constitui o conteúdo e o sentido fundamental da “Revolução copernicana” [*Kopernikanischer Drehung*] de Kant. Agora, não se trata mais de adicionar algo mais aos sistemas já existentes da Metafísica - encontrar uma nova resposta para as perguntas que já existem há muito tempo. Esta mudança e esta transformação propagam-se mais profundamente: estas não mais concernem às respostas da metafísica, mas sim, atingem seu próprio conceito e seu problema fundamental. Seu caminho tem que ser outro, porque sua meta se deslocou para outro lugar - porque o “objeto” [*Gegenstand*], o qual a metafísica quer reconhecer e para o qual ela se orienta, se deslocou para outro lugar. E este deslocamento significa algo diferente e algo mais radical, como se o objeto tivesse mudado sua localização dentro um espaço de pensamento [*Denkraum*]; este deslocamento atinge, muito mais, a disposição e a estrutura deste espaço de pensamento [*Denkraum*] como tal; ele contém uma nova visão, não somente do que é conhecido [*Erkannten*] e do cognoscível [*Erkennbaren*], mas, também, da natureza e da tarefa, da função fundamental do próprio conhecimento [*Erkenntnis*].

---

<sup>1</sup> Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929. Kantstudien XXXVI. 1

\* Publicado originalmente em: Cassirer, E. (1931). KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation. *Kant-Studien*, 36(1-2), 1–26. <https://doi.org/10.1515/kant.1931.36.1-2.1>

Porém, já aqui, nós nos encontramos apenas no limiar da “*Crítica da Razão Pura*”, onde, imediatamente, a discussão das interpretações se inflama. Nada é mais problemático e mais polêmico do que a decisão que Kant pronunciou sobre este ponto. Mesmo durante a época em que Kant viveu, já existiam muitas concepções completamente antagônicas sobre sua doutrina. Para as gerações mais antigas, [tais ensinamentos] apresentavam-se como uma destruição e demolição da metafísica: Mendelssohn expressa esta disposição [*Stimmung*], quando ele protesta acerca do fato de Kant ser um “*demolidor de tudo*” [*Alleszermalmer*]. Mas, [p.2] outras gerações mais novas já estão em obra e querem ver, na “*Crítica da Razão Pura*”, nada mais do que um exercício preliminar e uma “*propedêutica*”; tais gerações aclamam, em seu entusiasmo, o surgimento da aurora de uma Metafísica futura. Desde então, o julgamento acerca da própria posição interna de Kant sobre a metafísica tem vacilado continuamente. Seria Kant, segundo sua essência [*Wesen*] e seus próprios objetivos intelectuais, o crítico da Razão e o lógico metódico do conhecimento científico [*wissenschaftlichen Erkenntnis*]? – ou então, a crítica forma, para Kant, um ponto de partida para uma problemática orientada de modo totalmente diverso? Ele sepultou a metafísica - ou ele a despertou para uma nova vida? - Na resposta a essa pergunta, separam-se os espíritos [*Geister*] e as épocas. Quem, há cerca de uma geração, se dirigiu ao estudo da filosofia kantiana, poderia ter uma impressão de como se esta questão já houvesse sido respondida - como se tivesse se formado uma convicção geralmente reconhecida, indiscutível e cientificamente decisiva, senão do conteúdo da doutrina kantiana, ao menos então de seu caráter lógico e metódico, por meio da instrução [*gebildet*] de sua “*forma*” [*form*]. Pois todos os mais eminentes representantes do “*Neokantismo*” concordam pelo menos sobre um ponto: Que o ponto principal do sistema de Kant deve ser buscado em sua teoria do conhecimento [*Erkenntnislehre*], que o “*Faktum* da ciência” e sua “*possibilidade*” formem o começo e o destino [*Ziel*] para a colocação do problema de Kant. Nessa questão, e somente nela, jaz o caráter científico [*Wissenschaftlich*] e a primazia científica fundamentados na doutrina kantiana. Essa interpretação fala em toda a sua nitidez e expressão, por exemplo, no discurso inaugural em Freiburg, de Alois Riehls, “*Sobre a filosofia científica e não científica*” (1883). Riehl parte do pressuposto de que a tarefa de uma filosofia, a qual reivindica o título de uma ciência rigorosa, não pode existir de outro modo a não ser segundo a fundamentação de uma doutrina geral dos princípios. Só aqui se pode encontrar

este campo particular e o seu emprego adequado. Somente a teoria do conhecimento [*Erkenntniswissenschaft*] proporciona uma verdadeira segurança interna para esta doutrina; somente ela pode libertar a filosofia do tatear entre meras “opiniões” e dar a ela uma firme paragem e um fundamento duradouro. Riehl não oculta que, com isso, este círculo de perguntas, com as quais tradicionalmente a filosofia destina seu cuidado, pode ser excluído da sua área, mas, ele considera essa exclusão como um sacrifício necessário, que nós precisamos fazer, se quisermos conservar seu puro caráter científico [*Wissenschaftscharakter*]. Assim como o erro, que os novos tempos assumem acerca da especulação grega, a ele parece que se resume no seguinte: Que a filosofia poderia ser mais, e deveria ser mais, do que apenas ciência - que ela, ao mesmo tempo, inclua uma “visão de mundo” [*Weltanschauung*] e que ela deva se desenvolver de uma forma sistemática. “Com respeito [p.3] às intuições científicas gerais sobre o homem, sua relação especialmente para com as exigências de seu ânimo [*Gemütes*] cria, a partir daquelas intuições [*Anschauungen*], primeiramente, uma *visão de mundo* [*Weltanschauung*].” Segundo Riehl, não é possível evitar essa relação e esse uso sobre o homem; mas ela não forma mais nenhum objeto, de modo conceitual mais rigoroso e científico, sendo que, a partir daí, ela se desloca para fora do círculo da filosofia. “*Visões de mundo*” [*Weltanschauungen*] não são (...) meramente uma coisa [*Sache*] do entendimento”. Elas se dirigem ao homem em sua totalidade, em todos os ângulos de seu ser. O ânimo, não o entendimento, é seu próprio autor. Daí que elas são, em sua maior parte, subjetivas, e [por isso] não são uma tarefa da ciência. Visões de mundo [*Weltanschauungen*] pertencem (...) não à ciência, mas à crença (...) até o ponto no qual tal exigência de um sistema do conhecimento [*Erkenntnisssystemes*] seja legítimo, torna-se ela - claro que, somente de modo aproximado - uma realização a partir da ciência. Até o momento, a visão de mundo se fundamenta objetivamente, mas, falta à sua fundamentação, uma paridade com a ciência. Porém, sua parte subjetiva retira-se do quadro da mera ciência. A filosofia, como sistema e como doutrina da visão de mundo, [*Weltanschauungslehre*] não é por isso uma ciência.”<sup>2</sup>

Eu coloco intencionalmente estas frases de Riehls no começo da reflexão: pois elas designam, com uma incomparável nitidez e clareza, o contrário daquilo que existe

---

<sup>2</sup> A. Riehl, *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*. (Philosophische Studien, Leipzig, 1925, D. 232 f.)

entre a interpretação de Heidegger da tarefa central da metafísica e do modo de pensar [*Denkart*] e da convicção filosófica do “Crítico”, que é positivamente direcionado e orientado. Nada é tão insistente e apaixonadamente combatido por Heidegger quanto esta maneira de pensar, assim como a aceitação que, como tal, é o objetivo essencial de Kant, a fundamentação da metafísica por sobre a base da teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*], assim como Kant, na “*Crítica da Razão Pura*”, também parcialmente queria ter fornecido, em parte, uma tal teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*]. Esta aceitação deve ser definitivamente derrotada, através da interpretação de Heidegger. (221)<sup>3</sup> Esta intenção da “*Crítica da razão pura*” permanece, segundo ele, em princípio, incompreendida, quando se interpreta esta obra como uma “teoria da experiência” [*Theorie der Erfahrung*], ou mesmo como uma teoria das ciências positivas [*Theorie der positive Wissenchaften*]. (16) Por esse caminho, jamais se poderia chegar até a revelação do problema da metafísica. Pois o sentido deste problema não se permite tornar acessível a partir da mera lógica, nem se atrelar em uma “lógica do conhecimento puro”. A metafísica quer, segundo o seu caráter, tornar-se a doutrina do ser, ela quer ser ontologia - mas toda pergunta conduz até o ser e finalmente volta para a questão sobre o homem. Então, o problema da metafísica transforma-se numa questão radical [p.4]. Toda questão sobre o *ser* em geral deve preceder a pergunta sobre o *ser* humano. Esta pergunta forma o objetivo da genuína Ontologia Fundamental. “Intitula-se ontologia fundamental aquela analítica ontológica do ser humano finito, a qual deve preparar a fundamentação para a metafísica “que pertence à natureza do homem”. A ontologia fundamental é a possibilitadora da metafísica, a qual é necessariamente exigida para extrair a metafísica do *Dasein* humano. Ela permanece fundamentalmente diferente de toda a antropologia e também da antropologia filosófica. A ideia de uma ontologia fundamental separada significa: uma analítica de caracterização ontológica do *Dasein*, que se apresenta como uma demanda necessária para apresentar e, através disso, tornar claro o modo pelo qual há limitação e sob quais pressupostos a questão concreta é colocada: O que é o homem? [*Was ist der mensch?*]” (1). Esta questão, e nenhuma outra, é aquela que, segundo Heidegger, interiormente comoveu e estimulou Kant e que deu uma orientação a todas as suas pesquisas “metafísicas”. Quando ele se aprofundou no

---

<sup>3</sup> Die Ziffern ohne nähere Angabe beziehen sich im folgenden durchweg auf die Seitenzahlen von Heideggers Kant-Buch.

desmembramento da “faculdade do conhecimento” humano [*menschliches Erkenntnivermögen*], mesmo assim, ele jamais se perdeu neste desmembramento. Este não é o seu fim em si mesmo [*Selbstzweck*], mas sim, meramente um meio: A partir do vislumbre da ideia, na forma do conhecimento humano, obtém-se a compreensão do ser do humano, no modo e no sentido de seu “*Dasein*”. A questão que é necessária para a fundamentação da metafísica, sobre *o que é o homem*, assume a metafísica do *Dasein*. O resultado, corretamente compreendido do próprio Kant, jaz na revelação desta conexão do problema - da conexão “entre a questão sobre a possibilidade da síntese ontológica e da revelação da finitude do homem, isto é, na exigência de uma reflexão sobre como uma metafísica do *Dasein* deve ser concretamente realizada”. (221 f.)

Seria desnecessário e inútil contestar Heidegger, neste primeiro e original começo de seu problema, ou querer discutir com ele sobre a escolha deste ponto de partida. Ainda que aqui deva haver realmente alguma forma de “*contraposição*” [*Auseinandersetzung*] filosófica possível e ela deve ser frutífera em certo sentido, pois, então, o crítico tem que se decidir por se colocar no mesmo solo escolhido por Heidegger. Se ele deve permanecer neste solo, é uma questão que somente através do debate pode ser decidida - mas ele tem que se dirigir a este solo, para que a crítica não decaia em uma mera polêmica ou em um constante diálogo de surdos [*in ein ständiges Aneinandervorbeireden ausarten*]. Quanto a mim, como desde o começo eu queria enfatizar, nunca se passou por minha cabeça ficar distante deste tipo de discussão polêmica - e não me sinto irritado pelo fato de que Heidegger, também através disto, revelou o mérito histórico do “neokantismo”, especialmente quanto à interpretação fundamental que Hermann [p.5] Cohen forneceu nos seus livros sobre Kant, a qual de forma alguma [Heidegger] fez justiça. Sobre este ponto, entretanto, eu não desejaria discutir com ele - pois aqui não se trata da justiça histórica, mas sim, meramente de uma pragmática e sistemática correção. E quando Heidegger exige de nós, com respeito a Kant, novamente, “mudar de método” radicalmente - assim, pode um “kantiano”, no mínimo, se esquivar e se opor a esta exigência. “[...] eu não sou da opinião de um homem excelente”, assim disse Kant uma vez, “que recomenda, quando nós já convencemo-nos disso uma vez, que depois já não mais possamos duvidar.”<sup>4</sup> Na filosofia pura isto não pode funcionar [...] Nós devemos [...] considerar as sentenças em todos os seus modos de utilização [...] tentar aceitar o

---

<sup>4</sup> Reflexionen Kants zur Krit.d.r. Vernunft, hg. von Benno Erdmann, Nr.5.

contrário e, a partir disso, tomar distância, até que a verdade se evidencie de todos os lados. Assim, ninguém deve também ponderar, em posse da segurança dogmática, para com a filosofia kantiana, mas sim, deve-se aproveitar cada oportunidade de adquiri-la mais uma vez. Na tentativa de adquirir tal nova posição fundamental kantiana, de que se trata no livro de Heidegger - e exclusivamente em torno dele, deve-se tratar também das seguintes reflexões. Este mero *jogo que coloca em oposição um contra o outro* [*Gegeneinanderausspielen*] segundo “pontos de vista” [*Standpunkts*] opostos, parece ser, na verdade, uma das formas mais populares da contraposição [*Auseinandersetzung*] filosófica. Mas isso sempre me pareceu o mais desagradável e infrutífero. Neste caso, pelo contrário, deve valer a regra, a qual o próprio Kant estabeleceu e a qual ele declarou normativa e obrigatória. *“Quando se julga as obras de outros, é preciso escolher o método de participação nas questões universais da razão humana, e retirar desta tentativa, o seu conjunto; se acharmos a prova digna, oferecer ajuda ao autor ou, ainda mais, oferecer uma mão solícita no melhor sentido do bem público. E considerar os erros como leviandades.”*<sup>5</sup> Sob esta máxima eu também gostaria de colocar a seguinte discussão: Eu não quero que ela seja entendida como uma defesa ou uma contestação de algum “ponto de vista” filosófico, mas sim, eu queria pedir ao leitor que ele o julgue e considere no espírito do “método da participação do assunto geral da razão humana”.

### ***I. A finitude do conhecimento humano e o problema da “imaginação transcendental”***

Como tema central da “crítica da razão” de Kant é designado, por Heidegger, o problema da finitude do conhecimento humano. Na apresentação desta finitude e na constante consciência dela, repousa, [p.6] segundo ele, o sinal decisivo, através do qual a doutrina de Kant se distingue de todos os sistemas “pré-críticos” e dogmáticos. Kant não começa com uma teoria sobre o aspecto geral da natureza da coisa; ele começa, pelo contrário, com a pergunta sobre a natureza humana – e ele encontra a resposta para esta pergunta naquilo que ele traz à luz, a finitude específica do ser humano: *“A fundamentação da metafísica fundamenta-se na questão sobre a finitude no homem, tanto que, na verdade, esta finitude torna-se agora um problema. A fundamentação da metafísica é a nossa “solução” (analítica) [“Auflösung” (Analitik)], i. e., do conhecimento finito nos seus elementos”.* (208) A tarefa fundamental da metafísica tem

---

<sup>5</sup> Kants Reflexionen Nr.46

que permanecer sempre, não só o Ser [*Sein*] como tal, por assim dizer, o τὸ τί ἦν εἶναι, para descrever ou para “explicar”, mas antes, para mostrar a conexão entre os entes [*Wesenzusammenhang aufzuweisen*], que existe entre o ser e a finitude no homem. (212) Este é o caráter e a particularidade específica da razão humana, que em seu mais íntimo interesse transcorre, não pelo Absoluto, pelas “coisas em si”, mas, pelo contrário, pela própria finitude. Talvez, o mais importante para esta tarefa não seja extinguir a finitude, mas, pelo contrário, ter certeza desta e manter-se nesta. (207) Mas, o que quer dizer agora, falando de modo puramente metódico, esta finitude, e o modo de expressar-se, desta condição [*Beschaffenheit*] do conhecimento? Também aqui, Kant deu uma resposta clara e inequívoca. Ela se manifesta nisto, que todo o conhecer [*Erkennen*] depende do intuível [*Anschauung*] – e que todo intuir [*Anschauung*] é receptivo posto que existe numa “aceitação” [*Hinnahme*] originária. A partir do fato de que, o entendimento humano, conhece e coloca perante si, “objetos”, nem por isso ele é o criador destes objetos. O entendimento não se permite prover, no seu Ser, pelo contrário, ele se contenta com sua representação [*Vorstellung*] e apresentação [*Darstellung*]. Assim, o entendimento não é “arquetípico” [*urbildlicher*], pelo contrário, é “reprodutível” [*abbildlicher*] - *intellectus ectypus* - e não – *intellectus archetypus*. O próprio Kant dá grande importância a este antagonismo. Ele consegue, somente através disto, destacar nítida e claramente a essência do conhecimento humano finito, quando ele o esclarece através de um “levante” contra a ideia do conhecimento divino infinito. O conhecimento divino é “*intuitus originarius*”; ele não tem quaisquer objetos [*Gegenstände*] como meros “objetos” [*Objekte*], como uma objetivização [*Objiziertes*], isto é, como algo “perante si” [*vor sich*] e “fora de si” [*ausser sich*]. Ele é muito mais do que a fonte do ser a se pensar: o que o ser, antes de mais nada, traz consigo no seu Ser, que o auxilia em seu surgimento (*origo*). O entendimento humano, pelo contrário, jamais deixa - como derivado, e como “derivativo” [*derivativer*] - o Ser, nesse mesmo sentido, surgir ou renascer: Ele se dirige para um ser que já está presente [*vorhandennes*], que já está de alguma forma, “dado” [*gegeben*]. O meio deste “dar” [*Gebens*] é a intuição [*Anschauung*] - “dar” um objeto, assim explica Kant, é nada mais que [p.7] relacionar este objeto à intuição, real ou possível. Nisto está situada, ao mesmo tempo, a dependência original e essencial, onde está contido todo o conhecimento “derivado” [*derivativem*]. “A intuição finita não pode [...] aceitar, sem

*que aquele que aceita se expresse. A intuição finita tem que ser essencialmente afetada por aquilo que é, em si, intuível.” (21, 23)*

Se perseverarmos neste ponto de partida da doutrina de Kant – então, segundo Heidegger, todas as partes seguintes da doutrina devem ser relacionadas a este ponto, e, a partir disso, igualmente interpretadas. Isto é tão evidente que Kant não se deteve na mera “receptividade da intuição” [*Rezeptivität der Anschauung*], mas sim, que ele a equiparou com a pura “espontaneidade do entendimento” [*Spontaneität des Verstandes*], posto que ele, no decorrer de sua dedução, [Kant] explica claramente e enfatiza cada vez mais esta espontaneidade - assim, esta ênfase tem que ser entendida e orientada, para não contradizer o princípio original do Problema Kantiano. Esta ênfase só pode ser reiteradamente entendida como uma certa característica da finitude do conhecimento, e não como sua negação e suspensão [*Aufhebung*]. Também essa “ascensão” [*Aufstieg*] do conhecimento, que parece se consumir quando nós vamos da “sensibilidade” [*sinnlichkeit*] até o “entendimento” [*Verstand*] e, a partir disso, até a “razão” [*Vernunft*], jamais pode significar que nós, através deste conhecimento, possamos nos elevar acima da esfera da finitude, e que jamais poderemos nos deixar esquecer disso. A ligação original [*ursprünglich Bindung*] para com a intuição [*Anschauung*] jamais pode ser desfeita e, por esta via (do vínculo original), esta dependência condicional não pode ser colocada de lado. A corrente da finitude não pode ser rompida. Todo pensar e, desse modo, também o uso “puramente lógico” do entendimento, traz já o selo da finitude – e este é o seu verdadeiro selo. Pois todo pensar necessita, como “pensamento discursivo” [*Diskursives Denken*], de um desvio [*Umweges*], um olhar para traz, para o gerar, através disso e a partir daí, separadamente em seus pormenores, tornar o abstrato, imaginável. “Esta discursividade que pertence à essência do entendimento é o *Index* mais penetrante da sua finitude.” (26) E, enfim, isto não é diferente com a razão - com toda a esfera do conhecimento da ideia [*Ideenerkenntnis*]. A razão humana não é só exterior, mas sim, de certa maneira, interior, enfim: a finitude engloba não somente um sério limite casual, sobre o qual a finitude esbarra durante a sua atuação, mas ela está situada na sua própria atividade. Todo o seu pesquisar e questionar fundam-se nesta finitude: “[...] esta razão faz estas perguntas porque ela é finita, e, na verdade, tão finita que, para ela, neste Ser da razão [*Vernunftsein*], trata-se da própria finitude”. (207 f.) Por mais que pareça também que ela eleve a razão sobre a experiência, ela jamais pode simplesmente sobrevoá-la. Pois



também a transcendência é, como tal, [p.8] *a priori*, sensível – e a razão pura humana é necessariamente uma razão pura sensível. (164)

De tudo isso, conclui-se que esta completa separação analítica que Kant realizou, da tripartição do conhecimento em sensibilidade [*Sinnlichkeit*], entendimento [*Verstand*] e razão [*Vernunft*], possui um caráter meramente temporário. Esta separação não nos conduz ao centro do problema kantiano, embora ela seja somente um meio e um veículo da representação [*Darstellung*]. Na verdade, para Kant, não há claramente três diferentes “faculdades” [*Vermögen*] separadas do conhecimento, posicionadas agudamente umas contra as outras, - mas sim, que estas faculdades são todas originariamente unificadas e determinadas [*beschlossen*] em uma “faculdade radical”. Quando esta faculdade originalmente unificadora nasce como a fonte, da qual surge a intuição e o conceito, o entendimento e a razão, Heidegger procura provar esta “imaginação transcendental” [*transzendente Einbildungskraft*]. Que ela não é meramente algo que liga e concilia, mas sim, que seja o verdadeiro meio instrutivo da totalidade da “*Crítica da Razão Pura*”. A doutrina da imaginação pura e seu “esquematismo” formam, na fundamentação da metafísica de Kant, a etapa decisiva: O capítulo do esquematismo, primeiramente, “conduz com uma segurança sem precedentes ao núcleo central da total problemática da *Crítica da Razão Pura*”. (107) A intuição pura, assim como o pensamento puro, quando ambos querem ser entendidos na sua função particular, devem se referir à imaginação transcendental e, a partir dela, serem determinados e iluminados. (130) A estética transcendental e a lógica transcendental são, em si, basicamente incompreensíveis: ambos carregam somente um caráter preparatório, e, na verdade, só podem ser lidos da perspectiva do esquematismo transcendental. (cf. 137) A prova dessa conduta fundamental forma a principal tarefa e o verdadeiro núcleo da análise de Heidegger.

E é preciso, ao mesmo tempo, que seja enfatizado e reconhecido que Heidegger, nesta parte, realizou sua tarefa e a conduziu com uma força extraordinária e com muita precisão e clareza. Para mim, sempre pareceu ser um estranho sinal de equívoco, o total desconhecimento da intenção fundamental de Kant, que sempre se encontra, reiteradamente na literatura sobre Kant, a seguinte ideia, como se Kant tivesse “inventado esta lição do esquematismo” - como se ele houvesse introduzido o poder da “imaginação transcendental” por motivos meramente exteriores de “simetria” e da “arquitetônica”. Talvez esta acusação possa, por vezes, ser vista como absurda, quando se aprofundar e se

conhecer, em todos seus detalhes, a apresentação do capítulo do esquematismo de Heidegger. Eu mesmo, neste ponto, só posso enfatizar completamente a minha concordância com a interpretação de Heidegger, e dar meu total consentimento a ele; pois a doutrina da “imaginação produtiva” [p.9] me parece também - ainda que, completamente, por sobre outros pontos de vista sistemáticos - como uma motivação pura e simplesmente indispensável e infinitamente frutífera da doutrina de Kant sobre a totalidade da “filosofia Crítica”.<sup>6</sup>

Uma coisa que tem que ser destacada imediatamente e que não deve ser esquecida, quando nós queremos entender e interpretar a doutrina da “finitude do conhecimento”, no próprio espírito de Kant. Esta doutrina também tem que ser vista sob um duplo “ponto de vista”, que Kant estabelece e, sob o qual, todas as pesquisas na área da filosofia transcendental se apoiam, sem exceção. Nós sempre temos que manter em vista as duas diferentes metas finais, que são endereçadas quando fizermos tal tipo de pesquisas – [pois,] nós temos que diferenciar sempre um do outro, e distinguir o “Mundo sensível” e o “Inteligível”, a “experiência” e a “Ideia”, o “Fenômeno” e o “Noumeno”, e separar estas duas áreas do modo mais cuidadoso. Também, a característica de Kant da “finitude” do conhecimento recebe, sob este duplo ponto de vista, seu significado completo. Heidegger vê, neste momento essencial desta finitude, que o entendimento humano não cria seus objetos, embora os receba - que este entendimento não produz [seus objetos] em seu ser, mas sim, que ele tenha que se contentar com isso, com uma “imagem” [*Bild*] delineada deste ser, e, antecipadamente, colocá-la diante de si. Mas a filosofia transcendental, assim como tal, não tem a ver com essas condições, com a existência absoluta dos objetos e com o fundamento absoluto do seu ser. Ela não se refere diretamente aos objetos e à sua origem, mas sim, sobre o modo de conhecimento dos objetos em geral, contanto que estes objetos devam ser possíveis *a priori*. Para a determinação deste modo de conhecimento e para a sua específica distinção e delimitação, deve ser usada, como uma resistência, a ideia de um “entendimento divino”, de um “*intuitus originarius*” – mas ela não designa então um “objeto inteligível” particular, mas sim que, um tal entendimento é “ele mesmo um problema, nomeadamente não discursivo, através das categorias, mas sim, que o objeto seja intuitivamente reconhecido numa intuição não sensível, do qual nós não podemos ter a mínima representação de sua

---

<sup>6</sup> Näheres hierüber im dritten Band der “Philosophie der symbolischen Formen”, Teil II.

possibilidade.” (Kr. d. r. V., 2. Aufl., 311) Um tal “problema” não é, conseqüentemente, na verdade, uma barreira real e concreta, contra a qual o nosso conhecimento se choca - sendo este um conceito limite que é autodeterminado, o qual ela segura diante de si, para limitar a presunção da sensibilidade [*Sinnlichkeit*]. O pensamento [*der Gedanke*] do entendimento divino criador sobre os objetos, os quais ele reconhece e, ao mesmo tempo, produz, tem, neste sentido, sua justificação - mas ele, por outro lado, não pode ser empurrado para fora, sobre este seu “uso [p.10] negativo” (ibid.). Nisto repousa, simultaneamente, o conhecimento, contanto que ele não ultrapasse e nem “extrapole”; embora ele se movimente e seja alocado dentro do seu próprio campo, ele não pode, de forma alguma, ser descrito dentro de si próprio, como meramente “finito” e como meramente receptivo. Aqui, neste campo da experiência e seus fenômenos, ela (a filosofia transcendental) possui um caráter completamente criador. Assim, ela cria um *Dasein* absoluto ou pode “escolher algo assim dentre” seus conceitos – ela é tanto o fundamento para aquela ordem e regularidade das aparências [*Erscheinungen*], que nós somos da opinião de que, quando falamos da “natureza”, falamos dela como a natureza empírica. Neste sentido, o entendimento permanece sempre como o “Autor da Natureza” – e não como uma “coisa em si”, mas sim, como a existência [*Dasein*] das coisas, contanto que seja determinado de acordo com as leis gerais. Assim, prova-se o limite do entendimento e a sua espontaneidade indissociável – que é a mais forte –, sua verdadeira, e não somente derivada, força criadora. Quando ele (o limite do entendimento) se relaciona com a intuição, ele não só se torna, pura e simplesmente, dependente dela nesta relação, ele simplesmente se subordina a ela. Mas, pelo contrário, esta mesma relação encerra em si a força positiva de cada formação e de cada determinação da intuição. A síntese do entendimento é aquela que proporciona certeza à sensibilidade e que, através disso, possibilita que ela se refira a um “objeto”. A “objetivação” [*Gegenständlichkeit*] que nós atribuímos ao conhecimento é sempre, igualmente, uma realização da espontaneidade e não da percepção. Heidegger insiste que, segundo Kant, todo pensar seria, “meramente, uma prestação de serviços, subordinado para com a intuição”. Com toda reciprocidade da relação entre intuir e pensar, a intuição sempre forma a própria essência do conhecimento e possui o seu próprio peso. Mas, mesmo se quisesse dar esta interpretação, do mero “serviço” [*Dienststellung*] do pensamento, ainda assim teria que haver uma diferença. Em vista da expressão conhecida, de que a filosofia seria a “serva da teologia”, Kant disse

uma vez que, pode-se, quando muito, admiti-la: Mas deve-se sempre colocar a pergunta, se ela é a serva que carrega a cauda da manta, da sua senhora, ou se ela caminha à frente desta com a tocha. E a relação da intuição com o pensamento, ele compreendeu segundo esta última forma metafórica. O serviço que o entendimento fornece para a intuição não lhe retira nada quanto à sua liberdade e independência. Ele está a serviço, para a intuição, mas não fica por sob esta; Ele alude a ela, mas ele não se faz, pura e simplesmente, de submisso e tutelado. Então, pelo contrário, é o ser da intuição, como uma intuição determinada – e o que seria um ser, o qual cede a partir daquela certeza? – que depende da função do entendimento. Isso vale para o tempo, que para Heidegger [p.11] é pura e simplesmente o fundamento originário do ser, o que do mesmo modo vale para o espaço. Não podemos imaginar o tempo “sem que nós o imaginemos, justamente enquanto estamos traçando uma linha reta (que deve ser a representação externa, em sentido figurado, do tempo), nós meramente realizamos o ato da síntese do múltiplo, através da qual podemos determinar sucessivamente o sentido interior e através da qual nós devemos prestar atenção para a sucessão desta determinação do mesmo. Movimento como ação do sujeito, (não como a determinação de um objeto), por conseguinte, a síntese do múltiplo no espaço, quando nós abstraímos deste espaço e simplesmente prestamos atenção à ação, através da qual nós determinamos o sentido interno, segundo sua forma, destacando, da mesma forma, até mesmo o conceito da sucessão. Portanto, o entendimento não encontra neste conceito aquele tipo de ligação do múltiplo, embora produza essa ligação quando ele o afeta.” (K. d. r. V., B154f.) Esta formulação pertence à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* – mas a primeira edição já possui este vínculo, imediatamente ao introduzir o conceito da síntese, expresso sem ambiguidade, em sentido duplo, que nós, sem esta síntese, não poderíamos ter, *a priori*, nem a representação do espaço nem a do tempo, “pois esta somente pode ser produzida através da síntese do múltiplo, o qual oferece a sensibilidade, na sua receptividade original.” (A 99). Nos “*Prolegômenos*” isto é realizado de modo análogo, pois, na verdade, na pura intuição sensível do espaço, a fundamentação e o “substrato” de todo conhecimento geométrico se refere sempre à pura função do pensar, porém, por outro lado, volta retrospectivamente aquela declaração sobre um certo objeto geométrico; “Que faz com que o espaço se determine na forma de uma circunferência, na figura de um cone e de uma esfera, [é] o entendimento, contanto que ele contenha o mesmo fundamento da unidade da construção”

(Proleg. §38). Toda construção abrange necessariamente um momento da “espontaneidade” [*Spontaneität*] em si; dentro dela não se apresenta um objeto, dentro dela nós não vamos ser simplesmente “abordados” [*Angegangen*] e afetados (vgl. Heidegger S. 23) - mas sim, que nós construímos uma objetividade a partir de seus elementos originais, a partir das “condições de sua possibilidade.”

E o problema, que se situa dentro disto, se agrava ainda mais quando nós executamos o trajeto progressivo da analítica transcendental para a dialética transcendental – no momento em que nós passamos dos conceitos puros do entendimento para os conceitos da razão. Pois estes, nunca se referem imediatamente à intuição, mas se referem meramente ao próprio uso do entendimento, ao qual se quer proporcionar uma unidade altamente sistemática. O cumprimento desta exigência, porém, nos coloca perante um novo e decisivo conceito fundamental [*Grundbegriff*]: perante a ideia do incondicionado. Quando o entendimento em si comporta a totalidade [das *Ganze*] das condições da experiência possível, assim, a razão [p.12] jamais se contenta com o âmbito destas condições, mas sim, que ela (a razão) se pergunte sobre estas condições – esta função da “ação de perguntar” [*Hinausfragen*] é sua própria função fundamental e essencial. Ela não se dirige à sensibilidade [*Sinnlichkeit*] para, mediante ela, determinar e compreender, uma coisa [*Ding*], um objeto empírico concreto – mas sim, que sua tarefa inclua a totalidade da esfera deste tipo de coisalidade [*dinglichkeit*], das condições e das causas. Com ela, nós estamos no próprio solo da “transcendência”. Neste sentido, Kant pode dizer que o incondicionado seja “o título em comum” de todos os conceitos da razão (Kr. d. r. V., B380). E agora se mostra, também, que a característica do entendimento foi afetada somente no momento do seu uso, como a força do conhecimento “finito”. Pois esta característica defronta-se agora com um aparente conflito dialético, segundo uma determinação oposta. “Finito”, assim pode ser chamado o entendimento, contanto que ele jamais alcance os objetos absolutos e, ainda menos, que ele criativamente produza estes objetos a partir de si mesmo - mas ele é “infinito”, na medida em que “a totalidade absoluta na síntese das condições” pertença à sua própria e essencial tarefa. A força desta exigência, que coloca a razão perante ela própria, pode ter a consciência de sua própria natureza e de sua completa ilimitação [*Grenzenlosigkeit*]. Quando ele [o entendimento], através de sua relação, parece se deter na sensibilidade por sobre a imaginação transcendental e, com ela, se prender à sua finitude, assim ele, através da

relação não menos necessária com as puras ideias da razão, participa do infinito. Pois os últimos se deixam apresentar [*darstellen*], na verdade, simbolicamente - mas eles não se deixam designar [*Aufzeigen*] e reter [*festhalten*] em um mero “esquema”, em um “monograma da imaginação”. A partir de um princípio da razão pura não pode ser dado “nenhum esquema correspondente da intuição”, para que assim ele também não possa ter nenhum objeto em concreto. (Kr. d. r. V., B 692) “*Pois, como pode ser dada uma experiência, que deve ser correspondentemente adequada a uma ideia? Nisto reside justamente a característica particular desta última, que, para ela, qualquer experiência jamais pode ser congruente.*” (B 649). Com isso, está finalmente quebrado o encanto da mera “receptividade.” Quando Friedrich Heinrich Jacobi procurou desviar linguisticamente o conceito de “razão” [*Vernunft*] do conceito de “percepção” [*Vernehmens*], quando ele viu dentro da razão uma função essencialmente receptiva – assim, trouxe consigo todo o antagonismo, típico da sua “filosofia dogmática” [*Glaubensphilosophie*], para o idealismo crítico. Para Kant, a razão nunca é uma mera percepção, pois ela é uma força dominante e exigente: Ela nos coloca perante o imperativo do “incondicionado”. Nesta interpretação fundamental, Kant se coloca imediatamente ao lado de Platão. “Platão percebe muito bem que nossa força do entendimento sente uma necessidade muito mais alta do que soletrar [*buchstabieren*] as meras aparências [*erscheinungen*] em uma unidade [p.13] sintética, que possa ser lida como experiência, e que a nossa razão, de uma maneira natural, se eleva até os conhecimentos (*Erkenntnissen*), que vão muito além do que qualquer objeto que pode proporcionar uma experiência, mas que jamais pode ser congruente com eles, mas que, não obstante, tem sua realidade e que, de forma alguma, são apenas quimeras.” Em vez de censurá-lo por isso, deveríamos nos admirar com o “élan espiritual do filósofo” [*Geistesschwung*] que extrai da “contemplação [*kopeylichen*] do aspecto físico da ordem do mundo”, para a “associação arquetípica da mesma, segundo fins, isto é, segundo ideias”: “um trabalho que merece sucessivamente o respeito.” [B. 371, 375] E com isso, se dissolve no ar o círculo da mera determinação temporal [*Zeitgebundenheit*], do *Dasein* meramente temporal e da consciência meramente temporal. Na verdade, não há dúvida nenhuma, segundo Kant, de que todo conhecimento puramente teórico, em certo sentido, está “vinculado ao tempo” e assim permanece. A razão teórica aspira livrar o “conceito de entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível” e ainda, estendê-lo

por sobre as fronteiras do empírico - mas o vínculo com o empírico não desiste dela nesta sua função. Pois sua meta não é, pura e simplesmente, passar por cima do entendimento, mas sim, dar aos seus conhecimentos uma unidade sistemática e uma completude sistemática. (Vgl. B. 435 ff.) Aqui, conseqüentemente, trata-se de toda a experiência – e, conseqüentemente, da totalidade do Ser, sob condições temporais [*Zeitbedingungen*] – para a qual ela [a experiência] principalmente aponta. Mas, segundo Kant, este comportamento muda quando nós consideramos a razão não mais pura e simplesmente em uma relação meramente teórica, mas sim, “em um ponto de vista prático.” Pois com o “incondicionado” da ideia da liberdade, é ousado atrever-se, de agora em diante, a dar o passo ao puramente “inteligível”, ao suprassensível [*Über-Sinnliche*] e ao supratemporal [*Über-Zeitliche*]. “Suposto... que ele se encontre na sucessão”, assim já assinalava a “*Crítica da Razão Pura*” (B 430), “e não na experiência, mas sim nas leis relacionadas ao puro uso da razão (leis que não são meramente regras lógicas), fixadas *a priori* e relacionadas com a nossa existência, que nos dão bases para considerar a nós mesmos, como legisladores que legislam de modo completamente *a priori*, em vista de nossa própria existência [*Dasein*], determinando esta existência e assim, portanto, descobrindo, através disto, uma espontaneidade, através da qual a nossa realidade seria determinável, independentemente das condições da intuição empírica. E aqui nós também deveríamos estar cientes de que, na consciência de nossa existência [*Dasein*], já está contido algo *a priori*, e que isto serve para que nossa existência seja determinável – segundo uma determinação completa, a qual, só é possível em termos sensíveis – a qual tem em vista um certo poder interno, em relação a um Mundo inteligível (obviamente apenas pensado).”

A “*Crítica da razão prática*” se estabelece neste pensamento e fornece sua determinação sistemática e sua realização. [p.14] Ela mostra que, na ideia de liberdade, na verdade, não está colocada a determinação suprassensível [*übersinnlichen*], mas sim, a certeza da determinação suprassensível da essência da razão [*Vernunftwesen*]. O princípio sintético da causalidade, em virtude do qual nós somente “soletramos as aparências [*Erscheinungen buchstabieren*], para podermos lê-las como experiências”, não é suficiente para esta determinação: temos que ousar dar um passo adiante, em um novo campo, para entendê-la no seu sentido mais simples. Assim, o caráter incondicional das leis morais nos leva definitivamente por sobre o círculo do *Dasein* meramente

fenomênico, e nos coloca neste foco e ponto central segundo uma ordem completamente diferente. A separação do “*mundus intelligibilis*” do “*mundus sensibilis*” significa para Kant, por fim, na mais que uma exposição de dois modos completamente diferentes de orientação e juízo. Ela (esta exposição) significa que todo *Dasein* humano e que todas ações humanas podem ser medidas a partir de dois critérios fundamentalmente diferentes e considerados a partir de dois “pontos de vista”, em princípio, opostos. O conceito do mundo inteligível é apenas um tal ponto de vista, do qual a razão necessita, exceto ao levar em conta as aparências, a fim de pensar a partir de si mesma como prática, a qual, quando as influências da sensibilidade fossem determináveis para os homens, não seria possível, mas que, no entanto, seria simplesmente necessária, quando o ser humano precisasse pensar a si mesmo enquanto inteligência [*Intelligenz*] e como personalidade livre em um “reino dos fins”.<sup>7</sup> Aqui, no âmbito da moral [*Sittlichen*], ocorre de fato o milagre de um modo de conhecimento “criador” [*schöpferischer*]: pois o “eu” é aqui, fundamentalmente, somente aquilo que ele faz de si mesmo. E a própria lei moral possui, de fato, a forma do Imperativo e permanece, perante a nós, em oposição e em virtude desta - mas este modo de “se contrapor” [*Entgegenstehen*] não é o mesmo que aquele perante o “objetivo” teórico. Pois aqui não prevalece nenhuma mera dependência, nenhuma Heteronímia - embora aqui se aplique meramente a lei que dá a si mesma a personalidade livre. Assim, é no “reino dos fins”, onde cada vontade que pertence a ele, torna-se o súdito e o soberano em um só. Heidegger realmente procura provar, também para a “razão prática”, uma dependência essencial e “finitude” - e ele se apoia, para isto, na doutrina de Kant do “móvil da razão prática pura”. Enquanto Kant mostra que o eu, no sentimento de respeito, não pode se apropriar da lei moral, ressalta-se nesta fundamentação, por sua vez, um sentimento de sujeição e de finitude - e, com ela, a conexão com a “constituição originária da imaginação transcendental” (152). Mas aqui se deve diferenciar agudamente entre a esfera dos problemas especificamente éticos daquela dos psicológicos. [p.15] O conteúdo da lei moral, segundo Kant, não pode, de forma alguma, ser fundamentado no sentimento do respeito; seu sentido não se constitui através do mesmo. Este sentimento somente descreve muito mais a maneira como a lei em si é representada necessariamente na consciência empírica-finita. Não pertence à fundamentação da ética kantiana, mas sim à sua aplicação; esta deve fornecer - como

---

<sup>7</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschnitt (Ausc. Cassirer IV, 318 ).



Cohen formulou essa relação de maneira aguda e concisamente - uma resposta para a pergunta, que não responde o que é a lei da moral, mas sim, sob qual conceito esta lei moral “*aparece no horizonte do ser humano*”.<sup>8</sup> O sentido noumênico da ideia da liberdade, porém, ainda permanece absolutamente separado, desta maneira, do seu aparecer, do seu emergir [*hervortreten*] e do próprio representar, no círculo do fenômeno psíquico. Assim, do ponto de vista fenomenológico, uma diferença indelével tem que ser reconhecida. De que a ideia da liberdade caminha junto [*angeht*] com a própria “razão prática”, Kant insiste enfaticamente nisto, que ela, como um puro “inteligível”, não é meramente ligada com as condições temporais. Ela é muito mais uma visão dentro do atemporal [*Zeitlose*] – o horizonte do supra-temporal [*Über-zeitlichkeit*]. O conceito de causalidade como uma necessidade da natureza afeta somente a existência das coisas, contanto que esta seja determinada pelo tempo, por consequência, como aparências, em contraste com esta causalidade, como coisas em si mesmas. “Mas este mesmo sujeito que, por outro lado, também como coisa em si, está ciente de si mesmo, contempla também seu *Dasein*, contanto que ele não permaneça sob as condições do tempo, mas que ele mesmo só seja determinado através das leis, as quais ele fornece a si mesmo através da razão, e, segundo este seu *Dasein*, pois, para ele, nada é anterior à determinação da vontade[...].”<sup>9</sup> Aqui nós permanecemos totalmente “em nós” – e somos, ao mesmo tempo, em princípio, alçados “sobre nós”: nós ficamos no ponto central de nosso ser como personalidade, como o puro ser da razão, mas nós não mais nos consideramos sob as condições de nosso *Dasein* fenomênico, nosso *Dasein* empírico-temporal. “*O próprio conceito de liberdade não permite que possamos sair de dentro de nós, a fim de encontrar o incondicionado e inteligível [Intelligibele] por via do condicionado e sensível [Sinnlich]. Pois é a nossa própria razão que reconhece a si mesma através da lei mais alta e necessariamente prática, e o Ser, a partir do qual esta mesma lei é conhecida (a nossa própria pessoa) e é pertencente ao mundo do entendimento puro e, na verdade, até mesmo segundo a determinação do modo pelo qual isto pode ser efetivo.*”<sup>10</sup>

Kant, em nenhum outro lugar, considerou com tanta ênfase e cuidado quanto neste local, que o sentido do seu problema “transcendental” não seja movido [p.16] para o psicológico - que a contemplação não seja meramente desviada para o Antropológico.

<sup>8</sup> Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, S.274.

<sup>9</sup> *Krit. d. prakt. Vernunft.*, S.W. (Ausc. Cassirer) V, 107.

<sup>10</sup> *Ibid.*, V., 115

Continuamente, ele insiste que, a ideia transcendental da liberdade e junto com isso, a fundamentação da ética, em cada análise que tome por ponto de partida meramente a “natureza do ser humano”, tem que falhar por princípio. A partir desta preocupação é enunciada a frase kantiana tão frequentemente incompreendida e mal interpretada, que nós somente podemos alcançar por uma disposição [*Fassung*] pura da lei da moral, quando nós considerarmos que ela deve ser válida não apenas para os seres humanos, mas sim, “para todo ser racional em geral”. Kant, na verdade, nem por isso “pensou nos querido anjinhos”, como Schopenhauer de modo zombeteiro o censurou - embora ele também fale aqui como algum crítico metódico, para quem é importante que os limites das ciências não se deixem “incorrer um no outro” [*eineinanderlaufen*] - e, em consequência disso, em princípio, ele quer distinguir agudamente entre as tarefas da ética daquelas da antropologia. Esta linha de demarcação foi dada para ele através da oposição entre a “aparência” e a “coisa em si”, do tempo e da liberdade. E aqui jaz também a minha própria e essencial objeção, a qual tenho de levantar contra a interpretação de Kant feita por Heidegger. Enquanto em Heidegger toda “faculdade” [*Vermögen*] do conhecimento se relaciona à “imaginação transcendental”, ele, na verdade, tenta reconduzi-la por sobre o mesmo ponto, pois, para ele, com isto, só permanece um único plano de referência, o plano do *Dasein* temporal. A diferença entre “fenômeno” e “noumeno” desaparece e nivela-se ao seguinte: pois todo ser pertence agora à dimensão do tempo e junto com isso à finitude. Com isso, remove-se o pilar sobre o qual todo o edifício do pensamento de Kant repousa. E, sem o qual, tudo desmorona. Kant em lugar nenhum defende um tal “Monismo” da imaginação, mas sim, que ele persiste com um dualismo decisivo e radical, com um dualismo do Mundo sensível e inteligível. Pois seu problema não é o problema do “Ser” e “tempo”, mas sim, o problema do “Ser” e “dever”, da “experiência” e “Ideia”.

Era um completo direito de Heidegger, do ponto de vista de sua ontologia-fundamental, disputar este dualismo – mas ele não deveria ter negado e recusado tal dualismo. É claro que Heidegger vai responder a esta objeção, de que sua interpretação não tem como propósito consciente, permanecer naquilo que Kant realmente tenha “dito”, e sim, que ele queria tornar visível o problema que o impulsionou – que ele queria restaurar e repetir o “acontecimento” [*Geschehen*] filosófico do qual este problema provém. (204) Mas, desta justificativa máxima da explicação, ele fez, como aqui me parece, um uso injustificado. “*Fornece [...] novamente uma mera interpretação sobre*

*aquilo que Kant expressamente disse*”, assim enfatiza Heidegger, [p.17] “então ela não é, por princípio, uma interpretação, contanto que para tal interpretação, nenhuma tarefa seja imposta para fazer daquilo algo expressamente visível, sobre a expressiva formulação que Kant, em sua fundamentação, trouxe à luz. Embora Kant não mais pudesse dizer isto, que em cada conhecimento filosófico não tem que se tornar decisivo aquilo que o conhecimento diz em frases expressas, mas sim, aquilo que este conhecimento ainda não expressa, colocando perante os olhos o “dito pelo não dito”. [...] E naturalmente, para extrair daquilo que as palavras dizem aquilo que elas querem dizer, toda interpretação tem que usar da *violência*. Mas, tal violência, não pode ser uma arbitrariedade errante. A *força* de uma ideia previamente iluminada tem que lidar e conduzir a interpretação.” (192 ff.) Eu não pretendo de modo algum discutir que, em cada representação filosófica, se deva impelir e conduzir até uma tal ideia - eu mesmo jamais interpretei diferentemente a “história” da filosofia neste sentido. Mas a interpretação não irá tornar-se, deste modo, uma arbitrariedade, quando ela forçar o autor a dizer algo que ele não disse ou que somente deixou de dizer, pois ele não conseguiu pensá-lo? E o conceito de uma razão, que seria uma “espontaneidade puramente receptiva”, uma “razão sensível pura” (147, 164), de fato isto não podia ser pensado sobre Kant, a partir do significado que Heidegger lhe atribui. Este conceito somente se torna compreensível a partir dos pressupostos do problema de Heidegger – a partir de sua análise de “*Ser e tempo*”<sup>11</sup> – mas na doutrina de Kant ele permanece um estrangeiro e um intruso. Para Kant, uma tal “razão sensível” significaria um “ferro de madeira”: Pois a razão, para ele, é exatamente aquela mesma “faculdade” do suprasensível e do supratemporal. Neste ponto, eu tenho que contestar o fundamento jurídico, tenho que contestar o “*quid juris*” do qual provém a violência exercida por Heidegger contra Kant. Aqui Heidegger não fala mais como um comentador, mas como usurpador que penetra com a violência de armas no sistema kantiano a fim de subjugá-lo mesmo a si e para submetê-lo para os fins de sua própria problemática. A partir desta usurpação, se exige uma restituição: O “*restitutio in integrum*” da doutrina kantiana. Eu sou o último que gostaria de contestar ou rebaixar o significado sistemático e a importância do capítulo do “esquematismo”. Eu estou convencido, junto com Heidegger, que este capítulo não é

---

<sup>11</sup> Uma análise crítica de “*Ser e Tempo*” não teria lugar aqui e deve, portanto, ser deixada para outra oportunidade. O que se segue refere-se unicamente a interpretação heideggeriana de Kant e não a fundamentação da própria doutrina de Heidegger. Kantstudien XXXVI. 2

construído “confusamente”, mas sim incomparavelmente transparente - que ele conduz “com uma segurança inaudita para dentro do núcleo da total problemática da *Crítica da Razão Pura*”. (106 f.) Mas o esquematismo e a doutrina [p.18] da “imaginação transcendental” estão, na verdade, no centro da analítica kantiana, mas não no foco do sistema kantiano. Este sistema determina e se completa somente na dialética transcendental - e, além disso, na “*Crítica da Razão Prática*” e na “*Crítica da Faculdade de Julgar*”. Aqui, e não no esquematismo, chega-se agora até a própria “ontologia fundamental” de Kant. O tema “Kant e a metafísica” não se deixa tratar exclusivamente como *sub specie* no capítulo sobre o esquematismo, mas sim, somente como *sub specie* da doutrina das ideias de Kant e especialmente como *sub specie* da doutrina da liberdade kantiana e da sua doutrina do belo. Também a “*Crítica da Razão Prática*” e a “*Crítica da Faculdade do Juízo estético*” pertencem, com certeza, a “doutrina kantiana do homem” – mas estas obras desenvolvem esta doutrina de uma maneira que elas, por princípio, colocam o homem sob a “ideia da humanidade” e o consideram sob o ponto de vista desta ideia. O “substrato inteligível da humanidade” e não o *Dasein* do homem é seu objetivo essencial. O esquematismo fica no início da “metafísica” kantiana e forma, de certa maneira, a porta de entrada para esta metafísica, mas - além disso, o seu próprio conteúdo se desenvolve somente além desta mesma. Ele determina a “terra da verdade” [*Land der Wahrheit*] como verdade empírica; ele pertence à teoria da realidade fenomênica e constitui uma parte integrante dela, mas ele deixa espaço para um ser de outro significado, para o ser noumenal, não das coisas, mas sim do “inteligível”, o ser de um reino de personalidade independentes e absolutamente autônomas.

Aqui também estamos, portanto, em um ponto dentro da problemática de Heidegger, onde um singular paradoxo vem à luz. O que Heidegger concebe como a ideia condutora para sua total interpretação de Kant é, sem dúvida, o esforço para a superação daquele “neokantismo”, o qual procura fundar o conjunto do sistema kantiano dentro de sua crítica do conhecimento, finalmente a reduzindo a uma mera crítica do conhecimento. Contra isto ele opõe a tese do caráter originariamente metafísico da problemática kantiana. A doutrina de Kant, para ele, não é uma “teoria da experiência”, mas sim, ela é primariamente e radicalmente, “Ontologia”; ela é a descoberta e revelação do ser do homem. Mas - para a prova desta tese - a doutrina kantiana do esquematismo e da imaginação transcendental está na posição apropriada? Eu creio que não: pois esta

doutrina não é um elemento da metafísica kantiana, embora ela seja um componente autêntico e preciso da sua teoria da experiência. Ela não trata imediatamente e originariamente do *Dasein* do homem, mas sim da constituição, da qualidade e das condições do objeto empírico. A partir daí começa a [p.19] esquematização, a qual é exigida pelos conceitos puros do entendimento - o qual tem uma certa ligação, uma capacidade que lhe é imposta e que não atinge um conhecimento imediato das “coisas em si”, mas sim, que se limita aos fenômenos ordenados pelo tempo, e graças às “determinações temporais transcendentais”. Através desta exigência, as categorias são “restringidas”; mas elas, através disto, vão ser “realizadas” [*realisiert*] enquanto um uso experimental determinado é assegurado por uma relação [*Beziehung*] para com o objeto empírico. Através desta ligação [*Verbindung*] com estes esquemas da imaginação transcendental, os conceitos do entendimento conseguem “sujeitar os fenômenos às regras gerais universais da síntese. E elas, através disto, se tornam convenientes a uma conexão integral em uma experiência”. (B. 185) O esquematismo pertence, essencialmente, para Kant, à fenomenologia do objeto, mas ele não pertence, ao menos de forma imediata, àquele do sujeito. Toda esta problemática da temporalidade do sujeito, da interpretação do *Dasein* humano em referência à temporalidade, do “ser para a morte”, como Heidegger desenvolveu em “*Ser e Tempo*” – tudo isto, não permanece para ele de fato, mas é fundamentalmente alheio. Para se assegurar disso é necessário somente se deter um pouco naquele capítulo da Crítica da Razão, no qual a doutrina kantiana do esquematismo se fundamenta realmente e se realiza sistematicamente. A realização e efetivação da doutrina kantiana do esquematismo encontra-se, primeiramente, na seção sobre os princípios sintéticos - uma seção que Heidegger, em parte alguma, considerou ou utilizou na sua interpretação. Os conceitos de substancialidade, de causalidade, etc., ganham seu sentido e seu significado objetivo somente através de sua relação para com a intuição do tempo: isto se evidencia através do seguinte, que a singular função de ambos os conceitos não consiste em nada mais do que trazer a determinação do tempo sob os fenômenos, com regras fixas e universalmente válidas. Estas últimas são indispensáveis, porque sem elas - sem determinações do tempo *a priori*, segundo regras – não seria possível distinguir entre o jogo puramente subjetivo de nossa representação, da ordem objetiva do acontecimento. Só aqui jaz a verdadeira “dedução” do esquema. Os esquemas são o meio pelo qual “conseguimos proporcionar um objeto para nossas intuições”. Estes

esquemas são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade da experiência e as condições de possibilidade desses objetos. Pode-se acrescentar também a estas interpretações de Kant, que competem à “metafísica”, quando se entende este conceito em um sentido amplo: mas eles pertencem, além disso, aos “princípios metafísicos da ciência da natureza”, assim como eles também, nesta obra de Kant, têm descoberto a sua explicação e esclarecimento. Assim, as doutrinas do esquematismo e da “faculdade do juízo” [p.20] são um momento indispensável desta teoria do conhecimento, a qual Heidegger, de modo suficientemente corajoso, procurou destacar e tentou eliminar da “*Crítica da razão pura*”. (16) Heidegger forneceu, também aqui, uma completa análise de Kant que, com todo o cuidado e precisão nos detalhes do conjunto, provocou uma mudança de sinal [*Vorzeichen*]. Ele procurou se transpor, pura e simplesmente, da “dedução objetiva” por sobre a “dedução subjetiva” - Mas ele somente pôde fazer isso com a condição de que mantivesse a introdução do conceito do “esquema transcendental”, sem desenvolver este esquema na totalidade dos seus efeitos e consequências sistemáticas.

## **II. O “reco” de Kant perante o desenvolvimento da finitude do conhecimento**

Mas, uma objeção contra as afirmações precedentes pode talvez ser mantida por aqueles que seguem atentamente as análises de Heidegger. Podem tais observações fazer justiça às observações fundamentais de Heidegger? Essa intenção, acima de tudo, poderia consistir na interpretação [*auslegen*] da *totalidade* do sistema de Kant - ou o autor o sobrepuja, com total consciência a um momento particular, que lhe parece de uma importância fundamental? E ele próprio não tem mostrado que, embora Kant tenha sido a primeira pessoa a detectar o significado desta importância, de modo algum ele a compreendeu e a apreciou em sua total amplitude? Deve-se, portanto, concluir que o sistema kantiano contém indubitavelmente as teses que não se adaptam à interpretação heideggeriana, e que parecem estar diretamente em desacordo com a maneira pela qual Heidegger expõe sua posição? Esta posição do problema ainda não havia recebido, em Kant, nem um desenvolvimento completo, nem uma pura efetivação, e Heidegger não poderia ter dado ênfase maior a isto. O que se queria mostrar é justamente que Kant, após o êxito de alcançar a raiz comum do “entendimento” e da “sensibilidade” através da imaginação transcendental, “recoou” [*zurückgewichen*] diante de sua própria

descoberta. “Na segunda edição da *Crítica da Razão Pura a imaginação transcendental*, que veio à luz e foi descrita de maneira passional na primeira edição, é reinterpretada e transformada em proveito [*Gunsten*] do entendimento”. (153) A imaginação transcendental era, para Kant, “o inquietante desconhecido” e isto o impeliu a conceber uma versão totalmente nova da dedução transcendental. Kant reconheceu e considerou em toda sua precisão o problema da “finitude do homem” – porém, não obstante, ele não demonstrou completamente [ser] este o fato à altura do problema: ele soterrou o solo da sua fundamentação firmado anteriormente. (209) Este fato, “*que Kant enquanto desvela [p.21] a subjetividade do sujeito, recua frente ao fundamento que ele mesmo estabeleceu*”, pareceu a Heidegger como o resultado filosófico essencial, como o verdadeiro “acontecimento” [*Geschehen*] de toda a crítica da razão. (205) A partir desta tese, Heidegger atinge, sem dúvida, sua análise de algumas questões “que se assemelham a uma hipótese” - estas hipóteses são, como percebeu Kant, no campo da filosofia transcendental, em sentido estrito, “*mercadoria proibida*”. São ainda, adiciona Kant na seção sobre “*a disciplina da razão segundo hipóteses*”, admissíveis, “*não por seu uso dogmático, mas pelo seu uso polêmico*” – elas não são “*autorizadas no campo da razão pura como armas de guerra, não para fundar um direito, mas, somente a fim de defendê-lo*”. (B. 804f.) A hipótese de Heidegger não deveria ser, fundamentalmente, uma tal...arma de guerra [*Kriegswaffe*]; pode ser que, com ela, já não estejamos mais sobre o terreno de uma análise do pensamento de Kant, mas sim, em pleno campo da *polêmica* contra este pensamento? Schopenhauer levantou contra Kant, como sabemos, a censura por ter, na segunda edição da crítica da razão, dissimulado e obscurecido suas próprias convicções, de ter ele, por “receio humano”, mutilado sua obra. Diante de tal desvio de interpretação e de tais psicologismos extravagantes e grosseiros, Heidegger está cuidadosamente resguardado. Contudo, ele também estabeleceu uma explicação “subjetiva” e psicológica, onde se poderia esperar e exigir uma explicação objetiva e sistemática. E uma tal explicação foi claramente fornecida pelo próprio Kant. Se ele foi impelido a uma remodelação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, foi pela experiência da recensão de Garve-Feder; foi o esforço de operar uma separação rigorosa e aguda entre o “idealismo transcendental” e o “idealismo psicológico”. A partir desta preocupação, ele precisa transladar o peso do ponto principal da analítica transcendental, ainda mais do que ele já havia feito anteriormente, do aspecto da dedução subjetiva para

aquele da “dedução objetiva” – ele precisava mostrar que a questão capital da Crítica da razão consiste em saber como e sob quais condições o objeto da experiência é possível, e não como a própria faculdade de “pensar” é possível. Mas não foi justamente esta mesma tese que Kant sustentou e acentuou, recomendando-a do modo mais insistente possível, já no prefácio da primeira edição da Crítica? (A XI) Por outro lado, ele não conservou também inalterado, na segunda edição, o núcleo de sua doutrina da imaginação transcendental e sua decisiva e sistemática posição central no capítulo do esquematismo? Em todos estes fatos eu não pude reconhecer o menor “recuo” perante as posições de pensamento conquistadas por ele próprio. De fato, um abandono de uma metafísica do “absoluto”, já há muito tempo, para Kant, não provocava temor algum. [p.22] Isto não principia na “*Crítica da Razão pura*”, mas sim, no fato de que ele já havia renunciado (tal metafísica), desde 1766, em “*Os sonhos de um visionário*”. Ele não procura, desde então, rivalizar com os “construtores de nuvens do mundo das ideias” – e esta renúncia, significava para ele, não uma resignação dolorosa, mas sim, que ele a concebeu com toda a quietude e serenidade de espírito, plenamente consciente da potência do pensamento. Ao invés de se elevar acima das nuvens, acima dos “mistérios do outro mundo”, sobre as frágeis “asas de borboleta da metafísica”, ele depositou sua confiança na “força cética do autoconhecimento”; “Se a ciência percorreu todo o seu círculo de pesquisa, então ela chega, naturalmente, ao ponto de duvidar modestamente de si mesma e de dizer, indignada consigo mesma: quantas coisas que existem, as quais ainda ignoramos! Mas a razão amadurecida pela experiência, a qual se tornou sabedoria, fala com a alma serena, pelas palavras de Sócrates, em meio aos produtos de um mercado: Quantas coisas existem, das quais não tenho nenhuma necessidade.”<sup>12</sup> A este modo de pensar, Kant também permaneceu fiel na *Crítica da Razão Pura*. A finitude como tal, o fato de que nossos olhares se obstinam em direção “ao alto”, não traz consigo nenhum receio nem angústia. “Se nós nos lamentamos” “de não captarmos o interior das coisas”, querendo com isso significar que não aprendemos pelo “entendimento puro o que sejam em si as coisas que nos aparecem, essas queixas são inteiramente injustificadas e insensatas; pois pretendem que se possam conhecer coisas e até intuí-las, sem auxílio ou socorro dos sentidos; que tenhamos, por conseguinte, uma capacidade de conhecimento inteiramente diferente da humana, não só quanto ao grau, mas também quanto à intuição e ao modo;

<sup>12</sup> Träume eines Geisterssehers, S.W. (Cassirer) III, 485f.



que não devíamos, pois, ser homens, mas, seres que nem podemos dizer se são possíveis, quanto mais como são constituídos.” (B 333) O problema teórico deste modo de “finitude” era então, desde o princípio, muito familiar a Kant – e, mesmo do ponto de vista prático, ele não mais percebia o estreitamento desta perspectiva [*Einsicht*]. Pois, também em sua ética existia, na verdade, uma ideia absoluta, um absoluto da exigência - mas era necessário, para estar no centro deste absoluto e para manter-se seguro nele, não mais ter a perspectiva de um “mais além”, no sentido da metafísica dogmática. “O coração do homem”, assim, igualmente interrogava nos “*Sonhos de um visionário*” (S. W. II, 389), já não continha preceitos morais e certamente precisava, para movê-los segundo sua determinação, colocar as máquinas atreladas em outro Mundo?” O “outro mundo”, do qual Kant necessitava e ao qual ele nunca renunciou, não era uma outra natureza das coisas, mas um “reino dos fins”; não a existência [*Dasein*] [p.23] de substâncias absolutas, mas a ordem e a disposição da personalidade agindo livremente. Mas tais exigências, ele acredita, são perfeitamente compatíveis com as conclusões da *Crítica da Razão*, em especial com a doutrina da imaginação transcendental. Pois o “reino dos fins” não pode mais ser submetido às leis desta imaginação; ele não pode mais se deixar “esquematar”, sem perder, a partir da própria experiência do esquematismo, seu caráter autêntico, sua essência como puro “inteligível”.<sup>13</sup> A “lei moral” distingue-se da lei física, neste sentido, ela não parte do lugar que o homem ocupa dentro do mundo sensível exterior. Ela começa, pelo contrário, com seu “si próprio invisível”, com sua personalidade e o representa em um mundo que possui “a real infinitude, mas que só é perceptível com o entendimento (Kr.d. prakt. Vern. V, 174). Eu não observo que Kant tenha vacilado, jamais, entre estas determinações: nem na limitação do uso experimental das categorias, os esquemas da imaginação e sua afirmação do “suprassensível”, nem em outra perspectiva, que é a prática - ainda que ele tivesse percebido qualquer conflito entre eles. Para ele, aqui não há uma fenda, nenhum abismo, dentro do qual ele não se arriscaria a olhar para dentro – mas sim, impera sobre ele uma correspondência perfeita, uma correlação integral. O abismo só se abre se tomamos, por princípio, o estabelecimento do conceito heideggeriano de finitude de maneira totalmente diversa de seu ponto de partida e medida. Em resumo, a representação de um Kant “angustiado”, o qual recua e se intimida perante as últimas consequências de seu próprio pensamento, parece-me então que [esta

---

<sup>13</sup> Näheres hierüber in meiner Schrift “*Kants Leben und Lehre*”, 3. Aufl. S.273 ff.

representação] não faz jus nem é de modo algum confirmada; me parece muito mais apropriado afirmar que as características essenciais e específicas do pensamento de Kant repousam no fato de que ele não se apoia em motivos puramente “subjetivos” em suas conclusões, senão, para deixar em toda parte, uma palavra, sobre a coisa mesma e sua própria necessidade.

Mas aqui nós nos encontramos, certamente, em um ponto no qual a mera “discussão” lógica e a mera análise conceitual não bastariam para chegar até uma decisão – na qual, a total tonalidade afetiva [*Gesamtstimmung*] torna-se de um significado essencial, a partir do qual cada filosofia se anima e é determinada. A ontologia fundamental de Heidegger, que se fundamenta no conceito do cuidado [*Sorge*] como o “Ser do *Dasein*”, e que vê a revelação de uma “abertura privilegiada do *Dasein*” na “modalidade fundamental da angústia”, necessitava, desde o seu princípio, transpor os conceitos kantianos – entretanto, Heidegger pretendeu fazer justiça ao seu senso puramente lógico – para uma atmosfera conceitual modificada e, desta maneira, em certo sentido, encobri-los. Kant é e sempre será [p.24] – no sentido mais belo e elevado do termo – um pensador do iluminismo [*Aufklärung*]: ele aspira à luz e à claridade, mesmo ali onde medita sobre os mais profundos e ocultos “fundamentos” do Ser. Goethe disse uma vez a Schopenhauer que quando lia uma página de Kant parecia-lhe como se ele entrasse em um quarto iluminado. A filosofia de Heidegger é contra isso desde o princípio, ela está sob um outro princípio de estilo. Para Kant, a metafísica é a doutrina “dos primeiros princípios do conhecimento humano” e o conceito de fundamento é aqui compreendido no mais simples e, por assim dizer, mais inocente sentido, que ela (a metafísica) precisa demonstrar e fazer compreender os últimos “princípios” deste conhecimento. Para Heidegger, ao contrário, é a transcendência o verdadeiro “campo da questão para a essência do fundamento”, o fundamento corresponde à “liberdade finita”; mas, este fundamento, porém, é a liberdade do abismo [*Ab-grund*] do *Dasein*. “Não que a livre conduta individual seja sem fundamento, mas sim, que a liberdade está em sua essência como transcendência do *Dasein* como poder ser em possibilidades, as quais, diante de sua escolha finita, isto é, em seu destino, se entreabre [...] a abertura do abismo na transcendência fundamental é [...] o movimento originário, que a liberdade realiza com nós mesmos [...]”<sup>14</sup> Tais frases, através das quais, diz Heidegger, a ideia da lógica se

<sup>14</sup> Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Festschrift für Husserl, S. 80 ff., S. 109f.

desfaz “no turbilhão de um questionamento originário” – são compreensíveis ao mundo de Kierkegaard, mas, no mundo das ideias de Kant, elas não têm lugar. Pois, para Kant, não era a angústia que lhe abria o “não revelado” e, através disto, desvelava o domínio da metafísica e o introduzia em si próprio.<sup>15</sup> Ele descobriu uma forma fundamental de “idealismo” que indicava aos homens um lado do “fecundo *pathos* da experiência” e os vinculava a este fundamento, a fim de lhes assegurar, por outro lado, a participação na “ideia” e, desta forma, a participação no infinito. Essa era a sua “metafísica”, seu caminho para conjurar a “angústia perante o nada”.

“Apenas os corpos é que pertencem  
aos poderes que sombrio destino tece.  
Livre da violência do tempo que deforma,  
a parceira das naturezas bem-aventuradas  
sobe pairando rumo às portas iluminadas,  
divina entre os deuses: a Forma.  
Se querem voar alto em suas asas,  
joguem fora o medo do terreno!  
Fujam da vida enfadonha e rasa  
para do Ideal o Reino!”<sup>16</sup>

[p.25] Essa era a maneira e a disposição pelas quais Schiller e também Wilhelm V. Humboldt viam a filosofia kantiana – creio eu que nós também devemos continuar a vê-la dessa maneira, se quisermos compreendê-la em sua tendência espiritual fundamental e em sua grandeza e particularidade histórica.


Eu permaneço junto a este ponto, na conclusão de minhas considerações sobre o livro de Heidegger - e ainda há aqui, novamente, mais um ponto que deve ser acentuado, para repelir expressamente um equívoco. Eu insisto mais uma vez que, dentro destas observações, nada está mais distante de mim do que qualquer espécie de polêmica pessoal. De forma alguma o valor do livro de Heidegger deve ser negado ou rebaixado. Como em todos os seus trabalhos, Heidegger também possui o seu Kant, portanto, a marca do autêntico modo de pensar filosófico e do genuíno trabalho intelectual filosófico. Tal livro diz respeito, em sua tarefa, a uma verdadeira paixão interna; ele nunca se resume à interpretação de palavras e frases, mas sim, nos conduz, acima de tudo, ao centro vivo do próprio problema e compreende estes problemas em seu domínio verdadeiro e em sua

<sup>15</sup> Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929, S.17.

<sup>16</sup> “*O ideal e a vida*” de Friedrich Schiller, tradução de Tomaz Amorim Izabel.

originalidade própria. E não se pode fazer nenhum elogio melhor ao livro de Heidegger, do que o fato de que ele sempre se mantém à altura de sua tarefa, a qual se desenvolve diante de nós. Porém, o elogio pessoal ou a censura pessoal não são medidas úteis ou adequadas para julgar uma obra filosófica. Aqui, apenas o assunto deve falar por si – e não se pode discutir um autor de melhor forma do que tentar, pura e simplesmente, ouvir sua voz. Seria uma falsa e inadequada “subjetividade” aquela que não nos incitasse a tal tipo de objetividade e nos condicionasse a ela. É nesse sentido que eu desejaria que as atuais considerações fossem consideradas e julgadas. Eu creio que devemos agradecer a Heidegger por nos ter claramente colocado, diante de nossos olhos, o verdadeiro “acontecimento” [*Geschehen*] filosófico, que se consuma na fundamentação da filosofia de Kant, de modo que tal acontecimento torna-se visível na totalidade de sua força interna e em seu ímpeto [*Wucht*]. Mas, me parece que ele não percorreu a totalidade da esfera da problemática do “idealismo transcendental”. Ele certamente apresentou uma fase importante e essencial da totalidade do movimento, e deixou claro seu significado, porém, ele não viu esse movimento como um totó e não revelou sua legitimidade interna. A extensão global do mundo das ideias de Kant permanece, assim, como aquilo que Heidegger estabelece e desenvolve diante de nós, o que finalmente denota apenas um aspecto parcial. Este é um ponto acerca do qual eu não penso, em verdade, contradizer Heidegger: que tal tipo de limitação e que tal finitude talvez sejam o destino de todo modo de pensamento filosófico e de toda interpretação da história da filosofia [p.26] e que nenhum de nós possa se vangloriar de escapar deste destino. A “meditação cada vez renovada da finitude” talvez não seja, como pensa Heidegger, o verdadeiro núcleo [*Kern*] da metafísica: mas ela é, em todo caso, indispensável e necessária como máxima do trabalho filosófico e da investigação filosófica. Aqui, não se trata de “uma rivalidade mútua e do equilíbrio conciliatório de pontos de vista”, pois: “permanece, pelo contrário, unicamente a elaboração da problemática da finitude como tal, a qual se manifesta no seu caráter evidente, caso ela seja realizada através de um risco acessível, conduzida pela constante originária e concebida na questão fundamental da metafísica, a qual não pode jamais pretender ser a única possível.” (Heidegger, S. 227) Eu já enfatizei, em meu debate com Heidegger em Davos, que eu não nutria nem o desejo e nem a esperança de convertê-lo ou atraí-lo para o meu “ponto de vista”. Mas o que devia ser tentado em toda discussão filosófica e o que, em qualquer sentido deve ser acessível, é que os opostos aprendam a

se considerar com justiça e procurem se compreender dentro desta própria oposição [*Gegensätzlichkeit*].

Tradução: Adriano R. Mergulhão 

Instituto Federal de São Paulo – Catanduva, Brasil  
adrianomergulhao@yahoo.com.br

Tradução recebida em: 27.07.2021

Tradução aprovada em: 10.09.2021

