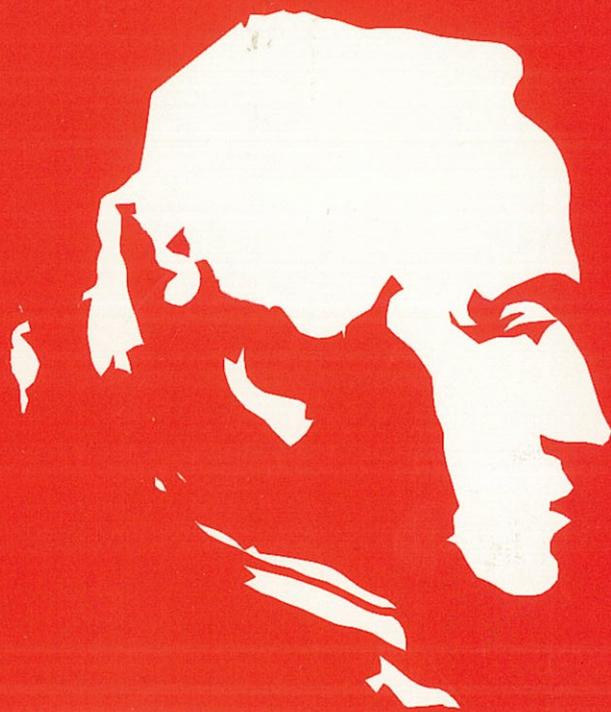


Coordenação **Olivier Feron**

# **Figuras da Racionalidade Neokantismo e Fenomenologia**



CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

# O monismo da imaginação

Sobre as *Bemerkungen* de Cassirer ao *Kantbuch* de Heidegger

Irene Borges-Duarte

U. Évora

A publicação de *Kant e o Problema da Metafísica*<sup>1</sup> de Heidegger, na sequência quase imediata do famoso debate de Davos com Ernst Cassirer, teve uma importante repercussão no mundo filosófico europeu. São várias as peças interessantes dessa *Wirkungsgeschichte*. A presente reflexão cinge-se à reacção do próprio Cassirer, decerto a mais importante e influente, publicada em 1931, no primeiro volume anual do órgão oficial do kantismo na Alemanha – os *Kant-Studien* – e a partir da sua primeira página, por quem era um dos responsáveis científicos da edição da revista.<sup>2</sup> Muito citado mas pouco conhecido de maneira directa, esse texto é revelador não só da posição do próprio Cassirer, especialista em Kant mas também *Selbstdenker*, com uma perspectiva inovadora, dentro da sua nunca desmentida filiação neo-kantiana, mas também da situação hermenêutica do seu tempo, apanhado de surpresa pelo surgir de uma leitura que, parecendo proceder de um fazer histórico-filosófico, salta, contudo, por cima dos parâmetros deste, em aparente desrespeito pelo sujeito-autor Kant e os textos em que este propugna uma autointerpretação claramente determinada.

Cassirer é, nas *Bemerkungen*, o advogado defensor de Kant, ante o repto de uma deturpação “usurpadora” do seu pensar em ordem a finalidades que lhe seriam alheias. Mas é, também, o pensador desafiado a compreender uma via de exploração seminal do que os kantianos mais antigos e então considerados ortodoxamente fiáveis estavam longe de poder admitir: que Kant descobre na imaginação a marca mais própria do conhecimento e ser humanos. O presente trabalho pretende, sobretudo e em primeiro lugar, dar a conhecer algo mais que sinopticamente, como é habitual, o escrito de Cassirer e a sua importância contextual. Mas também aventura, sobre essa base, a hipótese de uma influência deste sobre Heidegger, que vai muito mais além da sua interpretação de Kant.

---

<sup>1</sup> Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929. Será aqui citado, doravante, como KPM, pela edição da *Gesamtausgabe* [GA], Bd. 3, Frankfurt, Klostermann, 1991.

<sup>2</sup> Ernst CASSIRER, “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation”. *Kant-Studien* 36 (1931), 1-26. A partir de agora: *Bemerkungen*

### § 1. As *Bemerkungen* de Cassirer

As *Bemerkungen* iniciam-se com a citação do famoso texto da carta a Marcus Herz de 1772, situando como *Kernstück der Metaphysik* o problema do objecto transcendental e como *Angelpunkt der Philosophie* a questão do fundamento da relação da representação ao objecto. Estes dois pontos definiriam, segundo Cassirer, o sentido fundamental (*Grundsinn*) da revolução copernicana, que desloca o problema central da metafísica. Este já não reside nem nas respostas, nem nos sistemas, mas no próprio conceito de Metafísica, centrando-se no problema a este inerente. Assumir isto implica uma rotação, reconhecível na orientação e metodologia kantianas, que se manifestam numa opção radical, assim resumida: a metafísica mergulha numa procura de novas perspectivas não só acerca do conhecido e do cognoscível, mas também e sobretudo “da natureza e missão, da função fundamental do próprio conhecimento”.<sup>3</sup> Esta indicação tão clara teria, contudo, sido interpretada das mais distintas maneiras.

Embora, ainda em vida de Kant, Mendelssohn o tenha visto como um *Alleszermaler*, agente demolidor de uma época, Cassirer chama a atenção para que os “mais jovens” – a geração idealista – já não acharam na doutrina kantiana mais que uma *Vorübung*, uma propedêutica ao que eles próprios se dedicariam a desenvolver efectiva e sistematicamente. A interpretação de Kant e da sua posição face à Metafísica teria, por isso, segundo Cassirer, oscilado muito.<sup>4</sup> É a essa situação que a escola neo-kantiana vem responder, manifestando um acordo de base acerca do centro do sistema kantiano, que considera ser a sua teoria do conhecimento e o *factum* da ciência, cuja justificação da possibilidade considera constituir o início e meta da problematização kantiana. O “carácter científico” e o “primado da ciência” (*Vorrang der Wissenschaft*) na doutrina crítica são, assim, contrapostos a qualquer concepção filosófica que se pretenda erigir em sistema ou se reduza a ser uma teoria das visões do mundo. Nem Hegel nem Dilthey são citados, mas a dupla preocupação novecentista transparece didacticamente no discurso de Cassirer que, para vincar esta posição, decide citar a *Lição inaugural* que Alois Riehl proferiu ao iniciar a sua docência na Universidade de Friburgo, de que foi o primeiro catedrático de filiação neokantiana a marcar a orientação teórica dessa cátedra, a que depois acederiam Windelbandt e Rickert, antes da sua reorientação, mais tardia, para a Fenomenologia, a partir de 1916, com Husserl. Dizia Alois Riehl que uma filosofia que aspire a ser *strenge Wissenschaft*, ciência rigorosa ou estrita, não pode ser senão “*Begründung einer allgemeinen Prinzipienlehre*” e,

<sup>3</sup> CASSIRER, *Bemerkungen*, p. 1. Quando nenhuma outra indicação ou comentário for necessário, passarei a integrar a referência da citação no próprio texto.

<sup>4</sup> Nas palavras de Cassirer, a interpretação da posição metafísica de Kant permaneceu *unablässig geschwankt*, “inexoravelmente oscilante” (*ibi.*, 2). Dessa maneira, indirecta e tacitamente, a pretensa “novidade” da leitura heideggeriana é minimizada e esbatido o paralelismo das figuras de ambos os autores, cada um “demolidor” à sua maneira.

centrar-se, portanto, na investigação do entendimento humano. Qualquer derivação para o campo da *visão do mundo* transcenderia o campo e tarefa científicas:

“As mundividências não são coisa do mero entendimento. Dirigem-se ao todo do Homem... Procedem, na verdade, da mente e não do entendimento.”<sup>5</sup>

É neste contexto que Cassirer introduz a posição heideggeriana, como *Gegensatz* ao *positivistisch gerichteten und orientierten Kritizismus* de Alois Riehl, aqui tomado como emblemático de todo o neokantismo – algo que não nos convém esquecer, nem sequer ao ter em consideração a matização introduzida mais tarde, quer pelos seus sucessores na cátedra de Friburgo, quer pelo próprio Cassirer. É em *contraposição a esta orientação* que o conteúdo essencial do *Kantbuch* de Heidegger vai ser sintetizado nas suas teses essenciais. Cassirer resume-as do seguinte modo: a intenção de Kant não seria *erkenntnistheoretisch*, mas *ontologisch*, mais especialmente enquanto questão do homem (*was ist der Mensch?*); esta questão é a que é acolhida por Heidegger enquanto Metafísica do *Dasein*; o problema fundamental estaria, pois, para ele, em esclarecer o nexó entre a possibilidade da síntese ontológica e a descoberta da finitude do homem.<sup>6</sup>

Ante esta tematização e evitando entrar nos termos da polémica, que o próprio Heidegger abria com a interpretação neokantiana, de que Hermann Cohen era o principal representante, Cassirer, apesar de lamentar a “injustiça histórica” relativa a este último, assume o papel de defensor da perspectiva “correcta”, sem pôr em questão nem o ponto de partida heideggeriano, nem os possíveis erros de detalhe, mas atendendo apenas ao todo da interpretação, nas suas implicações. Duas frases bastam para definir a sua atitude nas *Bemerkungen*.<sup>7</sup> A primeira, evitando entrar no conflito de interpretações, *para se ater à mera letra kantiana*, ao considerar que o fundamental é a correcção *sachlich* e *thematisch*. A segunda, *invocadora do espírito kantiano*, patente numa das suas Reflexões, em que aconselha a prática de não apreciar os escritos de outrem atendendo aos possíveis “erros” particulares que possam incluir, mas apenas à concepção global, no que esta possa ter de interesse para a “coisa universal”, e prestando, desse modo, uma “ajuda ao autor ou, melhor ainda, ao bem comum”. Ambas as referências recordam que em filosofia pura, ninguém pode sentir-se totalmente seguro no seu reduto, pois filosofar implica sempre pôr à prova a própria posição.

<sup>5</sup> Alois RIEHL, “Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie” (Freiburger Eintrittsvorlesungen, 1883): “*Weltanschauungen sind... keine Sache des blossen Verstandes. Sie wenden sich an den ganzen Menschen... Das Gemüt, nicht der Verstand ist ihr eigentlicher Urheber*”. Apud CASSIRER, 2-3.

<sup>6</sup> CASSIRER, 3-4. Atenda-se à expressão: *Endlichkeit des Menschen*. A modulação explicitamente utilizada por Heidegger (*Endlichkeit im Menschen*, v. KPM, § 39 e ss.) não é apercebida por Cassirer.

<sup>7</sup> Veja-se CASSIRER, 5: “*denn hier geht es nicht um die historische Gerechtigkeit, sondern lediglich um die sachliche und systematische Richtigkeit*”. E, algo mais adiante, reproduz a Reflexão 46: “No que respeita à apreciação dos escritos de outrem, deve-se escolher o método da participação na coisa universal da razão humana, procurando alcançar o que tem que ver com o todo, se se achar que vale a pena dar uma ajuda ao autor ou até ao bem comum, tratando os erros como algo marginal”.

Apesar do matiz de autoridade, não isento de paternalismo, introduzido por Cassirer, é de reconhecer que Heidegger, muito mais tarde, terminará por anuir à crítica assim exprimida, ao aconselhar “completar” a leitura do seu primeiro *Kantbuch* como a leitura do segundo, *Die Frage nach dem Ding*, bem como de “Kants Thesis über das Sein”.<sup>8</sup> Naquele, sem alterar uma vírgula da interpretação de 1929, a consideração de Kant estende-se até à Doutrina dos princípios transcendentais, aproximando-se do que, também na tradição neo-kantiana, está *sachlich* e *thematisch* no cerne da preocupação kantiana. No entanto, as duas obras sobre Kant são totalmente independentes uma da outra, considerando-se a problemática central da metafísica de pontos de vista diferentes: construtivo, o primeiro (no que Kant tem, para Heidegger, de antecedente da sua própria posição em *Ser e Tempo*); e o segundo, destrutivo (enquanto *Aus-einander-setzung*) da metafísica moderna presente na opção B kantiana. Cassirer nunca chegará a ter em conta esta segunda leitura. Heidegger nunca retirará nem corrigirá a primeira. Textos tardios como os *Beiträge*<sup>9</sup> – contemporâneos das lições sobre Kant que deram origem a *Die Frage nach dem Ding* – revelam, em diferentes momentos, não só a necessidade da dupla consideração de Kant, mas, como veremos, a importância da interpretação-cerne da imaginação transcendental como “misteriosa raiz comum” e “transcendencia finita”.

Para Cassirer, são dois os pontos fulcrais da interpretação kantiana, que ele explora nos dois momentos estruturais das suas *Bemerkungen*, introduzidas (pp. 1-5) como antes expusemos: em primeiro lugar, a análise da questão central da “finitude do conhecimento humano e o problema da «imaginação transcendental»” (5-20); em segundo lugar, saltando da hipótese interpretativa à violência da interpretação heideggeriana, a refutação da ideia de um “recuar [de Kant] ante o desvelamento da finitude do conhecimento” (20-26).

Começaremos, naturalmente, pela exposição e crítica de Cassirer, no seu primeiro momento.

## § 2. Reconstrução da tese heideggeriana: a finitude do conhecimento humano e o problema da imaginação transcendental

A obra de Heidegger sobre Kant é vista como tematização da “finitude do conhecimento humano”. A escolha desta expressão por Cassirer indica que a pedra de toque da sua crítica é a *dupla questão* da “finitude” e da “antropologia”, que começa por expor sinteticamente (pp. 6-8), para depois avaliar nas suas consequências teóricas (8 ss.). Esta selecção temática, aguda e certa, que guarda a recordação

<sup>8</sup> V. HEIDEGGER, KPM, Vorbemerkungen zur 3. Auflage (1965), XVIII.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65, 1989. Ed. de F.-W. von Herrmann do texto inédito procedente de 1936/38.

de Davos, marca uma época da recepção de Heidegger. Nem Theodor Celms nem Rudolf Odebrecht, também procedentes do círculo neo-kantiano, tinham focado tão incisivamente a questão central do *Kantbuch*. Bollnow e Jancke haviam abordado a leitura de um ponto de vista mais próximo do próprio Heidegger, fenomenológica e hermeneuticamente, pelo que o rigor da crítica se contextualizava diferentemente. Heinrich Levy, por último, buscara a proximidade da forma de pensar heideggeriana da forma de pensar do Idealismo Alemão.<sup>10</sup> Nenhuma dessas críticas, negativas e positivas, teve transcendência, apesar de Heidegger ter registado e tido em consideração a de Odebrecht.<sup>11</sup> Foi, pois, a autoridade de Cassirer que imprimiu cunho à futura linha de interpretação da leitura heideggeriana de Kant.

Centremo-nos na selecção temática das *Bemerkungen*.

Se, na verdade, Kant se distingue de qualquer posição “pré-crítica” e “dogmática” é porque, em vez de construir uma teoria acerca da essência universal das coisas, se pergunta – revolucionariamente – pela essência do humano. E a sua resposta a essa questão reside na aclaração da questão da “finitude humana”, que agora se torna no “problema da metafísica”. A fundamentação da metafísica é, pois, uma analítica<sup>12</sup> (ou *Auflösung*, dissociação, decomposição) do nosso conhecimento finito e a sua tarefa fundamental é, por isso, esclarecer o nexó entre o ser e a finitude no homem. Nesta leitura, o “interesse mais íntimo da razão” é a descoberta desta finitude e não o absoluto ou a coisa em si.

Mas que significa aqui “finitude”?

Significa, em primeiro lugar *hinnehmende (rezeptive) Anschauung* e “*abbildlicher*” (*ectypus, nicht “urbildlicher” archetypus*) *Verstand*, intuição receptiva e entendimento

<sup>10</sup> Não me vou estender aqui acerca destas outras recensões, contudo importantes para reconstruir a repercussão imediata do *Kantbuch* em solo alemão. Para aprofundar essa via pode consultar-se o § 3 (pp. 54-67), do meu estudo sobre *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein, Transcendencia y Verdad*, (Madrid, U.C.M./CERSA, 2001), onde analiso a sua primeira recepção (1929-1931), evitando entrar naquilo a que chamo “historiografia da interpretação de Kant por Heidegger”, que só considero iniciar-se depois da publicação, nos anos 60, dos restantes textos de Heidegger sobre Kant e das primeiras obras sobre a evolução do próprio pensamento heideggeriano de que trato a partir do § 4 e de que é marco, como o próprio Heidegger reconheceu (KPM, XIV) o estudo de Hansgeorg HOPPE, “Wandlungen in der Kantauffassung Heideggers” (in *Durchblicke*, Frankfurt, Klostermann, 1970).

<sup>11</sup> Veja-se a Adenda V ao *Kantbuch*, GA 3, 297 ss.

<sup>12</sup> Em 1965, numa das sessões cujo protocolo integra os *Seminários de Zollikon*, Heidegger reconhece explicitamente que tomou da *Crítica da Razão Pura* de Kant o sentido da sua *Daseinsanalytik*, muito embora chamando a atenção para que esta, em *Ser e Tempo*, não se limita a ser uma continuação (*Fortsetzung*) do pensamento kantiano e remetendo, nesse contexto, para KPM. V. HEIDEGGER, *Zolliker Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, 148-149. Na continuidade desse reconhecimento, um pouco adiante, precisa: “Na Analítica tem por tarefa colocar à vista a totalidade da unidade das condições ontológicas. Enquanto ontológica, não constitui uma decomposição (*Auflösen*) mas articulação da unidade de um plexo estrutural” (*ibi*, 150). No *Kantbuch*, contudo, como Cassirer ressalta, é sobretudo a questão da “decomposição” que está acentuada, embora o seja no sentido de encontrar a sua raiz – a unidade da origem (*de facto*) e não da subsunção (*de iure*) – na imaginação.

reprodutivo (ectípico e não arquetípico).<sup>13</sup> Resumindo a exposição de Heidegger, refere que ao contrário do *intuitus originarius* divino, que é fonte e origem de ser, “*was das Sein allererst in sein Sein... zu seinem Entstehen verhilft*”, o entendimento humano é derivativo, dirigindo-se “*auf ein schon vorhandenes, ihm irgendwie “gegebenes” Sein*”. O meio deste dar-se do ser ao entender é a intuição. Mas esta é “finita”, ou seja, é “de tal maneira que não pode receber a não ser que o receptível se anuncie” (*ibi*, 7), enquanto afecção. Começa, deste modo, a desenhar-se a oposição heideggeriana entre *Entstehen* e *Gegenstehen*, o *surgir* do ser e o *estar contraposto* do objecto, que é, na verdade, uma das chaves de compreensão do *Kantbuch*.

Mas também implica, em segundo lugar, que “a corrente de finitude não pode quebrar-se”: a vinculação da intuição (receptiva) ao originário e determinante define-se como uma “dependência”, cunho da finitude. Porque a intuição é finita, o pensamento tem que ser discursivo, *umwegig*, tanto ao nível do entendimento<sup>14</sup> como da própria razão, na sua actividade ideativa, sendo limitada quer extrínseca quer intrinsecamente. Na verdade, se actividade da razão se exerce sobre o inteligível, como conteúdo, e este leva a marca da discursividade, a racionalidade ideativa é duplamente finita: trabalha a partir do finito e a sua questão mais própria é a interrogação da finitude.<sup>15</sup> A razão pura é, pois, *necessariamente* uma *razão pura sensível*.

Esta definição do carácter finito do conhecimento humano como esclarecimento da essência do humano em resposta à questão do homem requer a explicitação do *meio* de união do discurso racional. Para que este possa ser mostrado na sua articulação unitária, é preciso que seja encontrado o elemento articulador ou “meio formador”, *bildende Mitte*, estruturador de toda a exposição e teoria. Para Heidegger, esse meio é a imaginação transcendental, pelo que a doutrina do esquematismo se transforma em *Kernstück* da *Crítica da Razão Pura*. É a prova desta tese constitui, então, por sua vez, em palavras de Cassirer, o *Kernstück* da análise heideggeriana.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> É importante notar a acentuação introduzida pelas aspas (p. 6): um entendimento “reprodutivo” e “que copia” não é kantiano! A contraposição kantiana *ectypus/archetypus*, que distingue o que seria o entendimento divino, criador do seu objecto, do humano, que apenas o pode reconhecer como tal, não deixa margem a qualquer suposição de não espontaneidade do entendimento.

<sup>14</sup> *Ibi*: “*Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist die schärfste Index seiner Endlichkeit*”.

<sup>15</sup> *Ibi*: “*Die Endlichkeit umfängt sie nicht nur gleich einer zufällig gesetzten Schrank, auf die sie in ihrer Tätigkeit stösst, sondern sie ist in eben dieser Tätigkeit selbst gesetzt. All ihr Forschen und Fragen gründet in ihr: „sie stellt diese Fragen, weil sie endlich ist, und zwar so endlich, dass es ihr in ihrem Vernunftsein um diese Endlichkeit selbst geht“*” Cassirer cita Heidegger, nesta última frase, que é, no *Kantbuch*,..., paralela à que, em *Sein und Zeit*, § 4, 12, caracteriza o *Dasein* como o ente cujo ser “*um dieses Sein selbst geht*”. A finitude da razão kantiana corresponderia ao carácter primordialmente óntico do ser do *Dasein*.

<sup>16</sup> CASSIRER, 8: “*Transzendente Ästhetik und transzendente Logik sind für sich genommen im Grunde unverstündlich: beide tragen nur vorbereitende Charakter und sie können eigentlich erst aus der Perspektive des transzendentalen Schematismus gelesen werden. Der Nachweis dieses Grundverhältnis bildet der Hauptfrage und das eigentliche Kernstück von Heideggers Analyse.*”

### § 3. Apreciação global da proposta interpretativa heideggeriana

Depois de sublinhar a “extraordinária força e suprema acuidade e clareza” de Heidegger na elaboração e mostraçãõ da sua tese, Cassirer começa a matizar a sua apreciação.

Honra, em primeiro lugar, a atenção de Heidegger à imaginação produtiva e à questão do esquematismo, com o que diz concordar “total e princialmente”, por considerar essa peça do sistema kantiano “um motivo não só incontornável como também infinitamente fecundo”<sup>17</sup>, que ele próprio ressalta e desenvolve no volume III da sua *Filosofia das formas simbólicas*, cuja recensão, aliás, Heidegger se tinha proposto, em vão, fazer. Também honra, globalmente, o *Kantbuch* como tendo o cunho do autêntico saber fazer e determinação filosófica, captando um problema e perseguindo-o tenazmente ao longo de toda a obra, em toda a sua força problemática e argumentativa, trabalhando sempre apaixonadamente e ao mais alto nível.<sup>18</sup> Mas os elogios terminam aí. O texto das *Bemerkungen* contém uma refutação sistemática da interpretação global heideggeriana.

Podemos resumir o essencial da crítica de Cassirer nos seguintes pontos. Em primeiro lugar, há *parcialidade* na exposição heideggeriana, que não tem em conta o todo da filosofia kantiana, mas apenas uma parte<sup>19</sup>, a qual é desenvolvida num estilo de pensar e problemática alheios a Kant e violadores do seu espírito, ao orientar a interpretação num sentido que Kant nunca teria podido pensar (*ibi.*, 19, 23, 24). Poderia aceitar-se, em segundo lugar, a tese heideggeriana de base, segundo a qual a filosofia kantiana constitui uma fundamentação da metafísica, e não meramente uma teoria do conhecimento. Cassirer considera, contudo, que, nesse caso, há um *desacerto* na escolha dos textos em que Heidegger centra a sua leitura, pois a metafísica kantiana teria de encontrar apoio na Dialéctica Transcendental, na *Crítica da Razão prática*, na *Crítica do Juízo*, nos *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*ibi.*, 18-19), e não na teoria do esquematismo, que é só uma peça da sua teoria do conhecimento.

Haveria, assim, do ponto de vista geral, três objecções fundamentais a opor ao *Kantbuch*, que Cassirer se esforçará por demonstrar ao longo das *Bemerkungen*.

---

<sup>17</sup> CASSIRER, 9: “*Ich selbst kann an diesem Punkte nur die volle Zustimmung zu Heideggers Auffassung und meine prinzipielle Übereinstimmung mit ihm betonen; denn die Lehre von der produktiven Einbildungskraft erscheint auch nur ... als ein schlechthin unentbehrliches und als ein unendliche-fruchtbare Motiv der Lehre Kants.*”

<sup>18</sup> CASSIRER, 25. Vale a pena reproduzir o elogio de Heidegger por Cassirer: “*Wie alle Arbeiten Heideggers trägt auch sein Kant-Buch den Stempel echt-philosophischer Gesinnung und echt-philosophischer Gedankenarbeit. Es geht mit wahrer innerer Leidenschaft an seine Aufgabe heran; es bleibt nirgends bei der Auslegung von Worten und Sätze stehen, sondern versetzt uns überall in die lebendige Mitte der Probleme selbst und erfasst diese Probleme in ihrer wirklichen Gewalt und ihrer eigentlichen Urwüchsigkeit. Und man wird zum Lobe von Heideggers Buch nichts besseres sagen können, als dass es sich der Problematik, die es vor uns entfaltet, durchweggewachsen zeigt; dass es stets auf der Höhe seiner Aufgabe hält.*”

<sup>19</sup> CASSIRER, 25: “*Am Gesamtumfang von Kants Gedankenwelt gemessen bleibt das, was Heidegger aufnimmt und was er vor uns entfaltet, zuletzt dennoch nur ein Teilaspekt.*”

A primeira objecção é a do *monismo reduccionista* (*ibi.*, 19) heideggeriano, que é contrário ao dualismo kantiano, manifesto a diferentes níveis: mundo sensível / mundo inteligível (*ibi.*, 14), heteronomia / autonomia (*ibi.*, 14, 18), reino da natureza / reino dos fins (*ibi.*, 22-23). A segunda é a de *psicologismo* (*ibi.*, 14-16, 21): embora com o cuidado de distinguir o estilo de leitura heideggeriano do de Schopenhauer, Cassirer sublinha a insistência nos estratos subjectivos e não nos objectivos da *Crítica da Razão Pura*, ao dar primazia à Dedução subjectiva sobre a objectiva (*ibi.*, 20) e ao acentuar unilateralmente a importância da imaginação e da temporalidade (*ibi.*, 15) a todos os níveis, inclusive ao da razão pura e prática (*ibi.*, 14-15). Em terceiro lugar, finalmente, Cassirer acusa Heidegger de *antropologismo* (*ibi.*, 16, 18), ao ler Kant no horizonte da problemática da finitude humana, que só tem sentido no contexto heideggeriano da existência (*Dasein*) e do ser-para-a-morte (*ibi.*, 19), isto é, da temporalidade da existência, chegando a confundir, em manifesta contradição com Kant, antropologia e ética (*ibi.*, 16). Esta leitura psicologista e antropologista culminaria na tese final do “retroceder” de Kant ante a descoberta da imaginação como “misteriosa raiz comum”, posta em relação com a vertigem e angústia ante o nada (*ibi.*, 20-21, 24), assim descoberto.

Antes de qualquer tentativa de contraste entre as diferentes linguagem, interesse e conceptualização de ambos os pensadores, que tornam difícil encontrarem-se na interpretação da “metafísica” kantiana, devemos penetrar na argumentação que as *Bemerkungen* apresentam. A dedicação de Heidegger a Kant posterior ao *Kantbuch* revelará, embora sem directa alusão a Cassirer, que a crítica deste, já patente em Davos, não foi descurada: em 1930, no curso de Friburgo sobre a questão kantiana da liberdade,<sup>20</sup> compreendida a partir da Dialéctica transcendental e da *Crítica da Razão Prática*, Heidegger atende especialmente, à sua maneira, à problemática da liberdade a partir da questão da temporalidade e da finitude. E no semestre de inverno 1935/36 ao voltar à *Crítica da Razão Pura*, tratará do que constitui o desenvolvimento fáctico do esquematismo kantiano<sup>21</sup>, ao abordar sistematicamente a Doutrina dos Postulados transcendentais. No entanto, nos *Beiträge*, cuja redacção se inicia em 1936, ambos os extremos da leitura heideggeriana – a força ontológica da imaginação e a pertença de Kant à história da metafísica – voltarão a aparecer com igual força, sem que a descoberta da primeira altere ou invalide a tácita e incontornável verdade da segunda.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. (1930) GA 31, 1982. Ed. de H. Tietjen.

<sup>21</sup> CASSIRER, 19: só no capítulo sobre os Princípios sintéticos se encontra “*die eigentliche Deduktion der Schemata*”: uma “*Ausführung und Durchführung der kantischen Lehre vom Schematismus*”.

#### § 4. A parcialidade heideggeriana: a tese da “finitude”

Para Heidegger, na definição da finitude, a propósito de Kant, é fundamental o facto de o entendimento não criar os seus objectos, uma vez que tem de os receber na intuição. Ao não produzir o ser ou surgir (*Entstehen*) do que surge, limita-se à projecção do horizonte de encontro (*gegen*) ou objectualidade (*Gegenstehen*) em que as representações sensíveis podem ser determinadas e o objecto concreto pode ser identificado como tal. O carácter ectípico do entendimento humano é, por isso, emblemático da sua finitude.

A isto responde Cassirer com dois argumentos. Em primeiro lugar, na filosofia transcendental kantiana não está em questão a existência e razão de ser dos objectos, mas apenas o “modo de conhecer” em geral, enquanto esta é possível *a priori*. A ideia de um “entendimento divino”, a que Kant recorre, é um mero conceito-limite, um “problema”, cujo uso é meramente negativo (v. *Bemerkungen*, 9). Por outro lado, e em segundo lugar, dentro dos limites do conhecimento possível, o conhecimento humano não pode, de modo algum, ser considerado meramente finito, receptivo, pois o entendimento é o criador da Natureza – não da coisa em si, mas da “existência das coisas, enquanto determinada segundo leis universais”. A sua *espontaneidade* é uma força criadora e não meramente derivada, cujo produto é a objectualidade, *Gegenständlichkeit*.

Não é, pois, defensável que o pensar, em Kant, esteja “ao serviço da intuição”. Poderia, quando muito, falar-se de um “serviço a”, não de “ao serviço de” – *Dienst für, nicht unter*. E em nenhum caso seria válida a afirmação de uma primazia da intuição. Bem pelo contrário, “o ser da intuição, enquanto intuição determinada – e que seria um ser a que faltasse o correspondente carácter de determinado? – depende da função do entendimento” (*ibi.*, 10). A argumentação, claramente fiel à letra de Kant, denota a exterioridade do ponto de vista heideggeriano. Para Cassirer, como para Kant, “ser” é o que é determinado no acto intelectual: a intuição sem conceito seria “cega”, sem determinação, realmente, “não seria”. Contudo, para Heidegger a questão importante é, justamente a contrária: ainda para usar a expressão kantiana, o conceito sem intuição é que seria vazio. A determinação diz-se do ente-objecto, cujo ser – a sua pura presença – é percebido na intuição. A questão fundamental, para Heidegger, está em que a recepção perceptiva carece da derivação discursiva para ser determinada enquanto tal: *é, pois, a intuição que é finita*, só produzindo “imagens”, marcas temporais – cuja origem estará na capacidade da imaginação.

Mas, para Cassirer, o que se diz do tempo, haveria que dizê-lo também do espaço, sendo, em qualquer caso, a acção do sujeito que *produz a síntese* da multiplicidade, enquanto esta o afecta. Aduz em seu favor tanto a edição A como B, além dos *Prolegomena* (§ 38), para concluir, que tudo isso implica uma *construção* do entendimento e não um mero “anunciar-se” do objecto como algo receptível: “*in ihr bauen wir ein Gegenständliches aus seinen Ursprungselementen, aus der Bedingungen seiner Möglichkeit*

*auf* (*ibi.*, 11). A prioridade do entendimento, enquanto espontaneidade, capaz de construir o objecto enquanto tal a partir das condições espaço-temporais da sua possibilidade transcendental é, pois, a *primeira resposta* inequívoca de Cassirer à parcialidade heideggeriana. E há que reconhecer que, neste momento da argumentação, está mais atento à unidade tempo-espaço do que Heidegger estivera, quer em *Ser e Tempo*, quer no próprio *Kantbuch*. No entanto, essa atenção nada acrescenta à tese principal da finitude da intuição, enquanto marca da finitude do *Dasein*, pelo que o escrúpulo na defesa da letra kantiana não tem mais alcance que o de uma correcção.

Mais importante é que esta argumentação é, depois, estendida ao âmbito da razão pura e das suas ideias, cuja função não se restringe à pergunta pela totalidade das condições da experiência, mas à colocação da questão do “incondicionado”, “encontrando-nos, por fim, propriamente no terreno da *transcendência*”.<sup>22</sup> Sem se referirem nunca directamente à intuição, mas apenas ao *uso do entendimento*, é a acção da razão que exige do entendimento a tarefa de levar até ao infinito a síntese das condições da possibilidade da experiência na sua *absoluta totalidade*, tornando-o, desse modo, plenamente consciente da sua própria natureza e do seu não ter fronteiras [*Grenzsichtigkeit*]. Por muito que o nexos com a imaginação transcendental o vincule à intuição e à sensibilidade, fazendo parecer acorrentado à finitude, “*so hat er nicht minder notwendige Beziehung auf die reinen Vernunftideen am Unendlichen teil*” (*ibi.*, 12).

Este é, certamente um dos núcleos argumentativos mais importantes para Cassirer: se a referência à imaginação e à sensibilidade pode revelar – o que já é conceder muito à posição heideggeriana – a finitude do entendimento, a sua referência às ideias da razão tornam-no partícipe da infinitude. A razão não é nunca, para Kant, *bloss vernehmende*, meramente receptiva – como quis interpretar Jacobi, numa posição típica da *Glaubensphilosophie* – mas sim *gebietende und fordernde*: ordena e exige, “situando-nos ante o imperativo do incondicionado”, sem com isso ampliar o conhecimento para além do empírico, mas almejando a unidade sistemática deste (*ibi.*, 12-13).

A relação razão-sensibilidade é, pois, fundamental para Kant, mas as Ideias puras, embora possam sensibilizar-se (Cassirer diz: *darstellen*) simbolicamente, não são susceptíveis, em contrapartida, de esquematizar-se, resistindo àquilo que é “monograma da imaginação”. E, sem esquematismo, os princípios da razão também não podem ter um objecto *in concreto*.

Com a temporalidade passa-se algo parecido. As Ideias – entendidas, como em Platão, no sentido de fins – implicam uma *arquitectónica*, que ultrapassa completamente o âmbito da mera *Zeitgebundenheit*, da vinculação ao tempo. Mesmo que o conhecimento puramente teórico (não prático) esteja marcado pelo tempo, a razão pura, na realização ideal dos fins práticos, não pode ser reduzida à existência (*Dasein*) ou ao estar-consciente (*Bewusstheit*) meramente temporais (*ibi.*, 13).

<sup>22</sup> CASSIRER, 12. Note-se o uso estritamente kantiano da terminologia, denotando uma incompreensão de raiz do problema heideggeriano da “transcendência”, que já era central em *Ser e Tempo*. O mesmo acontece com as referências ao *Dasein* ou à temporalidade, que só se diz, em Kant, do sensível.

É neste contexto que a ideia da liberdade se revela fundamental na refutação da leitura heideggeriana: a ideia de liberdade implica a passagem ao supra-sensível e, portanto, ao que, para Kant, é supra-temporal, como aliás vai ser desenvolvido na *Crítica da Razão prática*. Esta argumentação culmina na tese defensiva de Cassirer, com a qual blinda a sua interpretação de Kant, refutando a pretensa finitude da razão kantiana:

“A separação entre o *mundus sensibilis* e o *mundus intelligibilis* significa, em definitiva, para Kant nada menos que a demonstração de que há duas modalidades de orientação e julgamento, completamente diferentes uma da outra. Isso significa que há que medir toda a existência humana e toda a acção humana com duas bitolas fundamentalmente diferentes e considerar dois ‘posicionamentos’ (*Standpunkten*) contrapostos por princípio um ao outro” (*ibi.*, 14).

O puramente inteligível não está ligado, portanto, de maneira nenhuma, a “condições meramente temporais”, sendo, bem pelo contrário, “*reine Durchblicke ins Zeitlose – der Horizont der Überzeitlichkeit*” (*ibi.*, 15)! A razão prática e a ideia da liberdade, que a reflecte teoricamente, denunciam no ser humano um *rein Vernunftswesen* – um ser e essência puramente racionais – uma personalidade, *Persönlichkeit*: “a nossa pessoa enquanto pertença ao mundo intelectual puro”, como diz Kant na *Crítica da Razão prática*, apartando qualquer tentação antropologista ou psicologista. Para ele, uma análise que parta da mera natureza humana elide o princípio inerente à ideia de liberdade e, portanto, a possibilidade de fundar uma ética, que não se restrinja ao humano da humanidade, mas se enquadre na racionalidade de todo o ser racional em geral. Na verdade, Kant “quer separar radical e principialmente o que é tarefa da ética e o que releva da antropologia” (*ibi.*, 16): aquela responde à esfera da coisa em si, esta à do fenoménico; aquela à liberdade, esta ao tempo. Nesse sentido, a leitura heideggeriana é, pelo contrário, justamente, “antropologista” e “psicologista”, ao não ter em conta nem a atemporalidade da razão pura, nem a transcendência meta-psicológica da racionalidade. Chegamos, assim, ao cerne do ataque de Cassirer, à sua “autêntica objecção essencial”.<sup>23</sup>

### § 5. A autêntica objecção: o monismo da imaginação

Ao reduzir todas as faculdades à imaginação transcendental, Heidegger reduz o plano de referência à da existência temporal, *zeitliches Dasein*, anulando a diferenciação entre fenómeno e noumeno e circunscrevendo o ser à dimensão do tempo e, portanto, da finitude. Dessa maneira, porém, coloca-se fora daquilo que constitui um dos pilares do sistema kantiano: o seu dualismo resolutivo e radical (*entschlossener und radikaler Dualismus*).

<sup>23</sup> CASSIRER, 16: “*der einzige und wesentliche Einwand, den ich gegen Heideggers Kant-Interpretation zu erheben habe*”.

A esta luz, conseqüentemente, a perspectiva heideggeriana, caracterizada como um “monismo da imaginação” (*ibi.*, 16) não pode ser aceite senão enquanto projecção da problemática interna da sua Ontologia Fundamental. E embora, a esse título, se possa não ser fiel ao que Kant realmente disse, fazendo um uso legítimo da faculdade hermenêutica, Cassirer considera que Heidegger “faz desta regra em si legítima [...] um uso ilegítimo”, que mais do que a violência interpretativa, que Heidegger reclama como inerente ao momento de-estrutivo da sua análise, transforma arbitrariamente o que poderia ser um comentário legítimo numa verdadeira “usurpação”:

“Não se torna arbitrária a interpretação se constringe o autor a dizer algo que ele só deixou por dizer, porque não poderia tê-lo pensado? [...] O conceito de uma [...] espontaneidade receptiva, de uma razão sensível... não podia, de facto, ser pensado por Kant no sentido que lhe dá Heidegger. [...] Para Kant tal razão sensível significaria um ferro de madeira... *Aqui, Heidegger já não fala como comentador, mas como usurpador, que assalta o sistema kantiano com violência armada, para o subjugar e fazer uso da sua problemática em proveito próprio.*”<sup>24</sup>

Tem alguma importância atender ao tom empregue por Cassirer, que foge à pulcritude de que se fez, em geral, credor. Por detrás da veemência transparece uma *autêntica rejeição – tão intelectual quanto emotiva – da postura interpretativa heideggeriana*. Ela não se dirige tanto à importância atribuída à imaginação e ao esquematismo, que Cassirer concede ter um lugar de relevo no sistema kantiano, embora restringido à Analítica na sua unidade, que requer não esquecer a Doutrina transcendental dos Princípios (*ibi.*, 19), mas à sua *consideração unilateral como pedra angular daquele sistema*, que, na verdade, culmina na Dialéctica Transcendental (e não na Analítica), na doutrina das Ideias, bem como na doutrina da liberdade e na doutrina do belo, que excedem os confins da *Crítica da Razão Pura*<sup>25</sup>.

Em última análise, a reacção de Cassirer denota *uma perplexidade essencial*: se se trata de procurar ir além da leitura gnoseologista de Kant, característica do neokantismo, encontrar tal pedra angular para a ontologia no esquematismo – que não é senão uma peça fundamental da teoria do conhecimento kantiano – não pode ser entendido senão como um paradoxo (*ibi.*, 18).

<sup>24</sup> CASSIRER, 17: “Wird die Interpretation nicht zu Willkür, wenn sie der Author zwingt, etwas zu sagen, das er nur deshalb ungesagt gelassen hat, weil er es nicht zu denken vermocht? [...] Der Begriff einer... reine rezeptive Spontaneität, einer reinen sinnlichen Vernunft... konnte in der Tat von Kant in der Bedeutung, die Heidegger ihm gibt nicht gedacht werden. [...] für Kant würde eine solche sinnliche Vernunft ein holzernes Eisen bedeuten. Hier spricht Heidegger nicht mehr als Kommentator; sondern als Usurpator, der gleichsam mit Waffengewalt in das kantische System eindringt, um es sich zu unterwerfen und um es seiner Problematik dienstbar zu machen.” Sublinho as passagens que me parecem inequivocamente indicadoras do que, mais adiante, chamarei “identificação projectiva”.

<sup>25</sup> CASSIRER, 18: “Das Thema Kant und das Problem der Metaphysik lässt sich daher nicht ausschliesslich sub species Schematismus-Kapitels, sondern sub species der kantischen Ideen-Lehre, insbesondere sub species der kantischen Freiheitslehre und seiner Lehre vom Schönen behandeln.”

## § 6. Vulnerabilidade e actualidade da tese do *Kantbuch*

O “olímpico” Cassirer toca, sem dúvida, pontos sensíveis do pensador Heidegger, cuja vulnerabilidade expõe com esta abertura à questão da liberdade, que já fora objecto de discussão em Davos<sup>26</sup>, mas agora se reitera como central na argumentação contra a unilateralidade do *Kantbuch*, e com a mais inesperada referência à questão do belo. Em Davos, Heidegger remetera a questão da liberdade à questão da finitude e à compreensão do próprio conceito-chave de *Dasein*, para mostrar que, diversamente de Cassirer, ele entendia a liberdade como “libertação do *Dasein* no homem”, ou seja, como abertura da sua dimensão não antropológica mas ontológica. Na mesma linha, desenvolverá, a partir de 1930, a compreensão da verdade como liberdade em *Vom Wesen de Wahrheit*. No entanto, é no curso do semestre de verão de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, que dedica a Kant a análise sistemática da ideia de liberdade, com base na Dialéctica Transcendental. Sem conceder outra forma de abordagem, Heidegger decerto revela, pelo simples facto de se debruçar a fundo sobre o tema, até que ponto a objecção de Cassirer em Davos lhe tinha aberto uma via de desenvolvimento da sua própria preocupação pela questão da finitude, no âmbito de uma metafísica do *Dasein*.

Mas Heidegger também recolherá a alusão à doutrina do belo, que tratará, algo mais tarde, em 1936/37, no curso sobre Nietzsche, *Der Wille zur Macht als Kunst*, que inclui, em crítica a Nietzsche e Schopenhauer, uma importante meditação sobre a doutrina kantiana do belo<sup>27</sup>.

Mas é na própria alusão heideggeriana da liberdade como “libertação” que Cassirer, nas *Bemerkungen* encontra a mais clara prova do *antropologismo* da leitura heideggeriana: a doutrina kantiana acerca do humano, tanto na *Crítica da Razão prática* como na *Crítica do juízo estético*, desenvolve-se “sob a ideia da Humanidade [...]”. A sua meta essencial não é a existência (*Dasein*) do Homem, mas o substrato inteligível da Humanidade” (*ibi.*, 18). Heidegger falava do libertar-se do ser no seu “aí”: “ser-o-aí no Homem”, *das Dasein im Menschen*, o que, coerentemente, orienta para a Ontologia dos Fundamentos, que é a Ontologia Fundamental, ao oferecer os pilares existenciários como estruturas do ser compreendido. Cassirer, em contrapartida,

<sup>26</sup> Veja-se a discussão acerca da questão da liberdade no Debate, anexo ao *Kantbuch*, GA 3, 276 e 289 ss. Diz Heidegger: “Cassirer diz que não concebemos a liberdade, mas apenas a não conceptualidade da liberdade, que a liberdade não se deixa conceber. [...] Mas daí não se deriva que haja aqui, em alguma medida, um problema de irracionalidade, mas antes, uma vez que a liberdade não é objecto de captação teórica, um objecto do filosofar. Então isso não pode significar senão que a liberdade só é e só pode ser na libertação. A única relação adequada à liberdade no homem é o libertar-se da liberdade no homem. [...], esta libertação do *Dasein* no homem [*Dasein im Menschen*] tem que ser o único e central que a filosofia, enquanto filosofar, pode levar a cabo.”

<sup>27</sup> HEIDEGGER, GA 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt, Klostermann, 1985. Veja-se o § 16, 124 ss. O curso de 1936/37 foi inicialmente publicado em *Nietzsche*, I, Pfullingen, Neske, 1961.

usa o termo *Dasein* no seu sentido filosófico tradicional de existência, que se pode, pois, dizer “do” Homem. A existência *do* Homem poderia, decerto, designar o carácter existencial-ôntico, portanto, a base antropológica da ontologia. Mas se não negamos esta diferença ontológica entre ser e ente e aceitamos a sua funcionalidade no contexto heideggeriano, a acusação de “antropologismo” cai pela base. No entanto, Heidegger registará a equívocidade da sua linguagem no contexto da filosofia tradicional, acelerando a transição a um outro projecto, a que, nos *Beiträge* chamará “História do Ser”, no qual a própria Ontologia Fundamental encontrará o seu lugar sistemático, como momento de transição da metafísica ao “outro pensar”, desenvolvido no período final. A perspectiva de Cassirer, sobre Kant e para lá dele, ficará, em contrapartida, marcada pelo antropocentrismo que se cumpriu como modernidade, pois “deixar espaço para o ser noumênico, não de coisas mas de inteligências”, isto é, de “agentes inteligentes, de pessoas [*Persönlichkeiten*] absolutamente autónomas” (*ibi.*) não é, para Heidegger, senão sublinhar o carácter auto-afirmativo do sujeito humano, indelevelmente marcado pela facticidade do seu suporte ôntico.

A refutação de Heidegger por Cassirer, apesar de veemente, apesar de assinalar aspectos vulneráveis da leitura heideggeriana, passa ao lado do que esta significa do ponto de vista da contemporaneidade filosófica, que constitui a sua situação hermenêutica, para se ater ao respeito histórico-filosófico e ético pelo autor e personalidade de Kant, num imperativo de fidelidade histórica. Mas só um atender à especificidade da tese heideggeriana nos permitirá mostrá-lo.

## § 6. O recuo de Kant e a identificação projectiva de Heidegger

Na verdade, a questão heideggeriana não se limita à opção pela edição A da *Crítica da Razão pura*, pela Dedução subjectiva, mas inclui como elemento essencial, a que Cassirer dá todo o relevo, a tese segundo a qual Kant, ante a sua própria descoberta da finitude humana, reconhecida e manifesta na função e necessidade da imaginação transcendental, teria sentido angústia ante “o inquietante desconhecido” (*ibi.*, 20), encontrado inesperadamente como hipotética “raiz comum”, sentindo-se, por isso, compelido a retroceder ante tal descobrimento e movido a elaborar o que, na edição B da *Crítica*, será a Dedução objectiva, doravante defendida como doutrina definitiva. Cassirer atribui a esta tese talvez mais importância ainda que à primeira (da finitude), pois vê cumprir-se nela a máxima violência interpretativa, a aplicação a Kant de conceitos completamente alheios, procedentes da analítica existenciária, criando desse modo, “desde o início, uma atmosfera espiritual modificada” (*ibi.*, 23), de tipo kierkegaardiano, que oculta, em vez de desvelar o pensar kantiano.

Ressalta, em primeiro lugar, de novo, o *psicologismo* da leitura heideggeriana, que, justamente, Kant tinha tentado superar. Segundo Cassirer, a Dedução objectiva destina-se a afastar qualquer possibilidade de leitura à maneira do idealismo psico-

logista, patente na recensão de Garve-Feder, mediante a clarificação das condições transcendentais da experiência. O que não significa abandonar a Dedução subjectiva, mas sim não se circunscrever a ela, mostrando que a questão essencial não é como é possível a capacidade de pensar, mas como é possível o objecto (*ibi.*, 21). O que, de resto, já estava dito com clareza no *Vorrede* da ed. A.

Sublinha, além disso, em segundo lugar, ser revelador o facto do capítulo sobre o esquematismo, que há de ser compreendido no contexto da Doutrina dos princípios, não foi tocado na ed. B, pelo que dificilmente poderia Kant, a esse propósito, ter-se mostrado “vacilante” ou em retrocesso, relativamente à sua posição em 1981. O único recuo que Kant, conscientemente, deu, foi em relação aos “sonhos da metafísica dogmática”, às “asas de borboleta que voam pelas nuvens” (*ibi.*, 22). Há nisso, decerto, uma aceitação da finitude, mas nada assustada nem angustiosa, antes determinada e fundada. Esse tipo de “finitude” era, para Kant, familiar, quer do ponto de vista teórico, quer prático, sem que a renúncia ao “para lá de”, da metafísica dogmática, afectasse a certeza da ideia da *exigência absoluta* (tanto teórica como prática) inerente à racionalidade, quer relativamente à natureza das coisas, quer ao reino dos fins. Só neste último âmbito, que não é o da “existência de substâncias absolutas”, mas da “ordem e constituição de personalidades que agem livremente” (*ibi.*, 22-23), há uma descolagem da problemática do esquematismo, uma vez que o reino dos fins, puramente inteligível (*ibi.*, 23) não se deixa esquematizar.

Em resumo:

“Não vejo que Kant, em nenhuma destas determinações – a saber, na limitação do uso das categorias na experiência aos esquemas da imaginação e na sua afirmação do supra-sensível, de um outro ponto de vista, prático – tenha alguma vez vacilado, nem que tenha sentido qualquer antagonismo entre elas. Não há aqui, para ele, nenhuma fissura [*Kluft*], nenhum abismo [*Abgrund*], [...] reinando uma correspondência [*Entsprechung*] perfeita, uma absoluta correlação [*Korrelation*]” (*ibi.*, 23)

Servindo-se do vocabulário heideggeriano (*Kluft*, *Abgrund*, *Entsprechung*), Cassirer põe em evidência o desfasamento da tonalidade de inquietude em que Heidegger quer entender Kant relativamente à segurança da posição teórica e também prática deste, cuja harmonia estrutural acentua na terminologia fenomenológica (*Korrelation*). Um Kant “medroso” ante as consequências da sua própria doutrina não é pensável!

As *Bemerkungen* terminam, então, numa comparação entre o pensador da *Aufklärung*, que “anseia por luz e clareza, mesmo quando medita sobre o mais profundo e encoberto” e o estilo kierkegaardiano de Heidegger, para quem a angústia revela o nada e a liberdade é o poder-ser da finitude.

Poder-se-ia dizer, com atrevimento, que Cassirer defende que Heidegger realiza com Kant aquilo que na linguagem psicanalítica actual seria uma *identificação projectiva*: como numa fantasia de onipotência, Heidegger projecta agressivamente em Kant aspectos da sua própria preocupação e estilo filosóficos, dando forma a um objecto com o qual, por isso mesmo parcialmente, se identifica, mas que não corres-

ponde ao objecto real, assim deformado alucinatoriamente e, desse modo, possuído e dominado.<sup>28</sup>

## § 7. Conclusão

O uso do conceito de “identificação projectiva” para entender o que Cassirer diz da leitura heideggeriana de Kant, longe de pretender “psicanalizar” qualquer dos autores, ou de querer encontrar um psicologismo também no primeiro, tem, do meu ponto de vista, a enorme vantagem de, sem misturar os saberes, permitir compreender um dos processos que pode ser implícito à experiência hermenêutica em geral e, portanto, também à filosófica. Na verdade, a “violência” interpretativa, cujo papel Heidegger reivindica na apropriação compreensiva de um pensamento e que o próprio Cassirer aceita como ingrediente da interpretação<sup>29</sup>, implica a consciência da não neutralidade da acção de interpretar, que não é meramente empática, mas uma intervenção conceptual tácita, projectiva e construtora, partindo da situação hermenêutica<sup>30</sup> do intérprete no enfoque temático da situação hermenêutica do interpretado. Não é aqui questão de objectividade, à maneira das ciências da natureza, mas, justamente, do que Gadamer viria a chamar “fusão de horizontes” e a considerar como fenómeno fundamental da hermenêutica filosófica. Neste contexto, em que o significado histórico da filosofia de um autor não diz meramente respeito ao registo

<sup>28</sup> A terminologia remonta a M. Klein e a W. Bion que, ao contrário de Freud, empregam o conceito de identificação não no sentido de apropriação do objecto, mas de projecção no objecto de características próprias. Para Klein, que cunhou a expressão “identificação projectiva”, esta aplica-se à relação da criança com a mãe e indica o mecanismo inconsciente e primitivo mediante o qual a primeira lança para dentro da segunda aspectos odiosos de si mesma, que assim vê como se não fossem propriamente seus, embora mantendo-os sob o seu domínio. Veja-se V. Klein, M. (1946). “Notes on Some Schizoid Mechanisms”, in *The Writings of Melanie Klein*. Vol. III. London, The Hogarth Press, 1987, p. 8: “*Much of the hatred against parts of the self is now directed towards the mother. This leads to a particular form of identification which establishes the prototype of an aggressive object-relation. I suggest for these processes the term “projective identification”*”. Bion descobriu neste procedimento uma forma de comunicação, que transcende a mera relação agressiva e pode permitir à criança elaborar positivamente, com a ajuda da mãe, a sua própria experiência e transformar o material bruto em matéria onírica e consciente. A esta função, que pressupõe a identificação projectiva, mas encaminhada para o desenvolvimento positivo, chamou Bion a “função alfa”. Veja-se W. BION, “A theory of thinking”, *International Journal of Psycho-Analysis*, 43 (1962), 4 ss. O uso deste conceito no presente trabalho extrai-o da relação primitiva e prototípica da criança com a mãe, para a contextualizar na relação do que Heidegger denomina ser-uns-com-os-outros, na qual se dão as projecções inerentes a todo o compreender.

<sup>29</sup> Em resposta ao desafio heideggeriano, que afirmava que “qualquer exposição filosófica deveria ser movida e regida por uma ideia iluminadora”, “necessariamente violenta”, Cassirer diz que “de maneira nenhuma” lhe passaria pela cabeça pôr tal princípio em causa, pois ele mesmo “jamais concebeu a história da filosofia a não ser nesse sentido”. V. CASSIRER, 17.

<sup>30</sup> O conceito de “situação hermenêutica” foi desenvolvido no famoso Natorp-Bericht de 1922, “Anzeige der hermeneutische situation”, hoje já integrado na GA. Veja-se HEIDEGGER, GA 62, 2005, Anhang III, 343 e ss. A situação hermenêutica implica, quer se tenha ou não tenha consciência dela, a distinção de um ponto de vista, uma perspectiva e um horizonte de enquadramento no seio quer do texto primário, por parte do autor, quer do secundário, por parte do intérprete.

inteligente dos conteúdos do seu pensamento, nem aos problemas nele levantados e nele desenvolvidos, mas àquilo que tudo isso significa *para a actualidade* enquanto interrogação modificada dos mesmos temas e problemas – neste contexto, encontrar em Kant o despontar da problemática da finitude significa iniciar um diálogo com os textos, que permita aceder a um estrato de pensamento mais profundo ou mais oculto, mas por isso mesmo passível de revelar um Kant mais universal que a letra da sua autoconsciência filosófica. Esse diálogo não seria possível sem encontrar algo de fundamental em comum. Para Heidegger, esse âmbito relevante foi a questão da imaginação transcendental enquanto monograma da finitude e da temporalidade horizontal. Tal não teria, realmente, sido possível sem uma projecção dos supostos da Ontologia Fundamental na Dedução transcendental kantiana, projecção que, criando uma forma de laço interpretativo, permite uma identificação com o pensar de Kant – mesmo que seja forçando-o unilateralmente –, em que ganha sentido a resposta do retrocesso como angústia ante o não ente (não objecto, não sujeito). A isso, que Heidegger denuncia em Kant como radical – a imaginação esquematizante, isto é, projectante no tempo, temporalizante – chamar-lhe-á, mais tarde, nos *Beiträge*, “o Ereignis ele mesmo”, o “acontecer da clareira”<sup>31</sup>: o dar-se do ser no/ao aí em que toma forma e se configura.

O honrado conservadorismo histórico-filosófico de Cassirer não podia entender semelhante opção interpretativa, e não podendo atribuí-la nem a má formação nem a ignorância, suspeita de uma agressão usurpadora<sup>32</sup> do espírito kantiano, uma espécie de falta de escrúpulos no exercício do que requer a deontologia profissional do hermeneuta. A unilateralidade da tese monista da imaginação (tese “psicologista”), como cunho de uma inassumida finitude do homem-*Dasein* (tese “antropologista”), não faz jus àquilo que seria deveras a metafísica kantiana: a questão do pensar do incondicionado (Natureza, Liberdade, Deus), sobre a base da análise dos princípios da experiência possível (no que seria uma teoria da experiência, para recolher a expressão de Hermann Cohen) e do imperativo categórico. A perplexidade criada por esta opção interpretativa não pode senão denunciar, por um lado, a vontade de agressão ao que fora a tradição neokantiana, exemplarmente enunciada no início das *Bemerkungen* através da expressão de Alois Riehl, por outro, a vontade de colocar em Kant uma cintilação da Ontologia Fundamental, para permitir arrancá-lo do solo neokantiano. Alois Riehl, recordêmos-lo, alertava para a distinção das funções do entendimento, na construção da ciência (característica da tarefa crítica kantiana), e da mente (*Gemüt*), na produção de mundividências (tarefa que Kant nunca tematizou). A Ontologia Fundamental cairia, para Cassirer, neste último âmbito, do qual,

---

<sup>31</sup> V. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65, 1989, §192, 312: “Das Dasein ist als die entwerfend-geworfene Gründung die höchste Wirklichkeit im Bereich der Einbildung, gesetzt, daß wir damit nicht nur ein Vermögen der Seele und nicht nur ein transzendentales Verstehen (vgl. Kantbuch), sondern das Ereignis selbst, worin alle Verklärung schwingt. Die Einbildung als Geschehnis der Lichtung selbst.”

<sup>32</sup> Recorde-se o dito acima, na nota 24.

kantianamente, não concebe metafísica possível. Da mundividência ou da cultura pode também, contudo, fazer-se ciência: uma gnoseologia das formas simbólicas, como ele mesmo propugna, numa via completamente alheia à da Analítica ontológica da existência enquanto plexo estruturante do sentido do ser.

A questão final acerca deste debate acerca das potencialidades da filosofia transcendental kantiana – debate iniciado em Davos dois anos antes e encerrado com esta intervenção de autoridade nos *Kant-Studien* – parece-me, porém, ser de outra ordem. A brecha aberta por Heidegger na compreensão hegemónica neokantiana, recuperando, de certo modo, a leitura hegeliana da história enquanto fenomenologia do espírito (leia-se “*Dasein*”), atribui a Kant um lugar apical no âmbito da História do Ser, enquanto entrever da diferença ontológica. Essa ruptura com a tradição gnoseologista da teoria da ciência cria, de facto, a contemporaneidade de Kant, no sentido da fenomenologia da existência histórica. Não é o que Kant pensou mas que Kant tenha pensado o que pensou que interessa ter em conta. Esse acontecimento, que se iniciou em Davos, desmontou *publicamente* a concepção “historiográfica” da história da filosofia, até mesmo na sua versão nobre de “história dos problemas”, para a instituir em ontologia hermenêutica (con-structiva e des-structiva) do mostrar-se do ser na sua verdade “historial”. O que interessa à primeira é a perspectiva da *correção* da versão teórica e do *respeito* ético pela pessoa do autor. O que interessa à segunda é o fugaz surgir e ocultar-se ou dissimular-se, sob diferentes formas ou figuras, das manifestações mais radicais do ser no mundo incontornavelmente humano e, portanto, determinado pelas estruturas da compreensão. E estas não podem reduzir-se ao entendimento (*Verstand*): são compreensão (*Verstehen*) já de sempre afectiva/afectada, articulada em palavra/gesto/obra: produção multiforme de sentido. Não somos num mundo de objectos. Somos – nós humanos e tudo o que há de não humano – num mundo com sentido. E neste sentido, Kant ganhou em ser apropriado pela intencionalidade heideggeriana, que libertou uma via interpretativa alternativa à da jurisdição da subjectividade da apercepção.

É difícil não dar razão a Cassirer no que respeita à correção da sua sábia leitura histórico-filosófica de Kant. E é legítimo refutar a interpretação heideggeriana. Contudo, a possibilidade que esta última inaugurou de compreender o pensador Kant já não pode ser ignorada nem contornada, qualquer que seja a posição que se tome ante ela. Como disse Werner Marx num livro que fez época,

“a filosofia actual tem que pôr a descoberto a intenção prévia de Heidegger nos próprios textos que ele interpretou, tanto se pretende esclarecer as suas leituras mais extrema e brilhantemente penetrantes, como se pretende defender interpretações tradicionais ou até mesmo se procura chegar a interpretações independentes.”<sup>33</sup>

Voluntária ou involuntariamente, a recensão de Cassirer contribuiu decisivamente para esse reconhecimento.

<sup>33</sup> Werner MARX, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, 117