

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

***ENIGMA DO TEMPO:
O PROBLEMA DA OBJETIVIDADE NA CONTRAPOSIÇÃO ENTRE
HEIDEGGER E CASSIRER***

Adriano Ricardo Mergulhão

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos

**SÃO CARLOS
2018**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Adriano Ricardo Mergulhão, realizada em 21/08/2018:

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
UFPR

Prof. Dr. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá
UC

Dedico esta tese a meu pai, Aldo José Mergulhão (in memoriam), pois, na presença de sua ausência o ato de escrever e suas conseqüências se tornaram uma metáfora do pacto silencioso que foi selado entre nós, cujo comprometimento e a amplitude do tema, ao invés de ultrapassarem minha lembrança afetiva e o meu discernimento, se metamorfosearam no sereno compromisso de poder aqui honrar livremente sua memória, bem como o exemplo perene de seu caráter.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 CAPES, que foi a agência financiadora desta pesquisa. Agradeço também a realização, no ano de 2017, de um importante estágio de pesquisa na Humboldt-Universität zu Berlin, cuja pesquisa na Alemanha, durante 5 meses, foi financiada por via do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (CAPES/PDSE). Processo n. 88881.132542/2016-01

Com destaque, agradeço minha esposa Daniela Schmidt que, por sua paciência, amor, carinho incondicional, companheirismo e ajuda nas leituras e revisões tornou mais leve todo o penoso processo de consecução desta obra.

Um agradecimento especial tanto ao meu orientador prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos, por seus valiosos ensinamentos, comentários pertinentes acerca dos rumos da pesquisa e pela sua amizade sincera, quanto ao meu coorientador na Alemanha, prof. Dr. Christian Möckel que, de modo muito generoso me recepcionou durante meu estágio de pesquisa na Humboldt-Universität zu Berlin, agradeço sua contribuição que levou à um grande avanço na qualidade da pesquisa.

Agradeço encarecidamente aos professores que gentilmente aceitaram compor minha banca de defesa, prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, prof. Dr. Alexandre Franco de Sá, prof. Dr. Marco Antônio Valentim, prof. Dr. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar e prof. Dr. José Carlos Bruni.

A todos os participantes de nosso grupo de estudos sobre Kant, prof. Dr. Luciano Nervo Codato, prof. Dr. Márcio Suzuki, prof. Dr. Oliver Tolle, José Luciano Verçosa Marques, Patrícia Cruz, Taciane Alves, João Paulo Rissi, Carla Costa, Marcelo Vieira, Ana Carolina Belmani.

Um muito obrigado aos meus conterrâneos de Rio Claro e a todos os colegas da pós-graduação que estimularam meu trabalho e auxiliaram seu desenvolvimento com suas sugestões e observações durante conversas, eventos e seminários.

Agradeço particularmente a minha família e a família de minha esposa que, por todo apoio, tanto sensível quanto material, possibilitaram a realização dos meus estudos e minha adequada formação, contribuindo com a assimilação de valores e princípios éticos, que carrego sempre comigo.

Registro também minha gratidão à professora Maria Elisa Lucke que, com muita paciência e dedicação ao longo dos anos, me ensinou o desafiador idioma alemão e contribuiu sobremaneira no processo de tradução e revisão de textos altamente complexos.

Aos inúmeros professores e mestres da vida, que serviram como exemplo e guias intelectuais durante toda minha trajetória acadêmica e a todos amigos que generosamente me apoiaram e acreditaram em minha empreitada rumo à filosofia.

Agradeço, por fim, àqueles que possuem obstinação e paciência para lerem estas mal traçadas linhas que se seguem.

A oposição que eu constantemente sugeria entre o neokantismo e Heidegger na verdade é um pouco mais complexa do que parece, como se a despeito das conversas simpáticas que eles [Cassirer e Heidegger] tiveram e das críticas e dos elogios recíprocos que se fizeram (...) há uma espécie de ambigüidade nessa relação que normalmente é pensada como pura oposição Teoria do Conhecimento e Ontologia. Como se houvesse uma espécie de chão comum a Heidegger e a Cassirer.

(Bento Prado Jr, aula transcrita de 19/11/2004).

RESUMO:

A presente tese analisa o problema da objetividade na obra de Heidegger e de Cassirer, utilizando o conceito de tempo como fio condutor para a compreensão do contraponto existente entre suas teorias. Esta aproximação temática possibilita uma reconciliação de suas principais teses, pois ambos propõem uma releitura da filosofia transcendental kantiana, utilizando diferentes métodos de abordagem para uma problemática comum. Assim, o problema da objetividade será discutido a partir da perspectiva simbólico-epistemológica de Cassirer e da posição fenomenológico-hermenêutica de Heidegger, segundo a contraposição positiva estabelecida entre ambos. Argumentamos que, apesar de suas divergências, ambos os autores destacam a centralidade do conceito de tempo, subjacente à função da imaginação exposta no esquematismo transcendental kantiano, como fundamento para a compreensão do problema da objetividade. Portanto, defenderemos que existe uma interdependência no antagonismo de suas posições, pois ambos centralizam seus argumentos na relação entre a imaginação produtiva e a objetividade, temática que propicia um terreno comum para a abertura de um profícuo diálogo. Portanto, o problema da objetividade, alvo de contínua interrogação nas propostas de Heidegger e de Cassirer, só poderá ser adequadamente elucidado com a análise das implicações que o conceito de tempo adquire na doutrina de cada filósofo, possibilitando assim um discernimento recíproco de suas propostas que possa superar uma unilateral e pré-concebida dicotomia teórica.

Palavras-Chave: *Objetividade, Tempo, Heidegger, Cassirer, Kant, Neokantismo, Fenomenologia.*

ABSTRACT:

This thesis analyses the objectivity problem in both Heidegger and Cassirer works, using the time concept as connecting thread for the comprehension of the existente counterpoint between their theories. This sistematic aprouch makes a reconcilamente of their main thesis possible, because both of them proposes a rereading of the kantian transcendental philosophy, using diferente approaching methods for a common problem. Thus, the objectivity problem will be discussed, starting from the symbolic-epistemological perspective of Cassirer and the phenomenological-hermeneutic position of Heidegger, according to the positive contrast established between them. We propose that, even having some divergences, both authors emphasize the time concept centrality, implied to the imagination function, exposede in the chapter of the kantian transcendental schematism, as a ground for compreension of the objectivity problem. Therefore, we maintain that there is an interdependence from the antagonism of their positions, because, both center their arguments on the relation between the productive imagination and the objectivity, thematic that propitiates a common ground for the opening of a proficient dialogue. Therefor, the objectivity problem, goal of continuous inquiry in the Heidegger's proposals and Cassirer's motions, it will be only properly clarified with the analysis of implications that the time concept acquires in each philosopher's doctrines, allowing in this way the reciprocal discernment of this theoretical purposes, that overcomes an one-side and preconceived theoretical dichotomy.

Key-words: *Objectivity, Time, Heidegger, Cassirer, Neokantianism, phenomenology.*

LISTA DE ABREVIACÕES:

Obras de Heidegger

A Tese de Kant sobre o Ser – TKS
A Essência da Liberdade Humana – ELH
Ensaio e Conferências – EC
Introdução à Filosofia – IFil
Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura – IFCRP
Kant e o Problema da Metafísica – KPM
Lógica a questão da verdade – LQV
O que é metafísica? - QM
Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia – PFF
Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – CFM
Os fundamentos metafísicos da Lógica – FML
O princípio de razão - PR
O princípio do fundamento -PF
Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo- PCT
Que é uma Coisa? – QC
Ser e Tempo – ST

Obras de Cassirer

A Filosofia das Formas Simbólicas Vol. I A linguagem – FFS I
A Filosofia das Formas Simbólicas Vol.II O Pensamento Mítico- FFS II
A Filosofia das Formas Simbólicas Vol.III Fenomenologia do Conhecimento- FFS III
A Filosofia das Formas Simbólicas Vol.IV A metafísica das Formas Simbólicas - FFS IV
A filosofia do Iluminismo -FI
Antropologia Filosófica – AF
Essência e Efeito do Conceito de Símbolo – EECS
Ernst Cassirer. Textos e manuscritos inéditos – ECN
Kant Vida e Doutrina – KVD
Kant e a Matemática Moderna – KMM
Lógica das Ciências da Cultura- LCC
Linguagem e mito - LM
O Mito do Estado - ME
O Problema do Conhecimento na Filosofia e nas Ciências Modernas Vol.I- PC I
O Problema do Conhecimento na Filosofia e nas Ciências Modernas Vol.II- PC II
O Problema do Conhecimento na Filosofia e nas Ciências Modernas Vol.III-PC III
O Problema do Conhecimento na Filosofia e nas Ciências Modernas Vol.IV-PC IV
Substância e Função & A teoria da relatividade de Einstein – SF
Símbolo, Mito e Cultura - SMC

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A possível convergência na contraposição entre Heidegger e Cassirer 7

1) PRIMEIRO CAPÍTULO

A síntese originária da imaginação e a questão da objetividade em Heidegger 22

1.2) A interpretação hermenêutica da objetividade em Heidegger 46

1.3) A imaginação transcendental e sua relação com a objetividade dos objetos 64

2) SEGUNDO CAPÍTULO

O método epistemológico/fenomenológico de Cassirer como contraponto a Heidegger 82

2.1) Objetividade em nova chave. A “*loslösung*” de Cassirer contra a escola de Marburgo 90

2.2) Cassirer e a “*erweiterung*” do método Simbólico 102

2.3) A imaginação na perspectiva simbólica de Cassirer 115

3) TERCEIRO CAPÍTULO

Temporalidade e Esquematismo como pontes conceituais entre Heidegger e Cassirer 143

3.1) A recepção crítica do pensamento Heideggeriano por Cassirer 146

3.2) O *princípio* e o *fim* no contraposição de Heidegger com Cassirer 157

3.3) Heidegger contra Cassirer. O Mito da Cultura 169

3.4) A intermediação do tempo na questão da Objetividade em Heidegger e em Cassirer 183

4) QUARTO CAPÍTULO

Tempo, Imaginação, Objetividade. Finitude Imanente e Transcendência Finita 193

4.1) Considerações Finais 219

5) CONCLUSÃO 220

6) APÊNDICE 223

Tradução (1)

“*Espírito*” e “*Vida*” 224

Tradução (2)

Ensaio-Heidegger. Apontamentos para “Kant e o Problema da Metafísica” de Heidegger 231

Tradução (3)

“Kant e o Problema da Metafísica”. Comentário da interpretação de Kant de M. Heidegger 255

Tradução (4)

A disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger 280

7) BIBLIOGRAFIA 296

INTRODUÇÃO

A possível convergência na contraposição entre Heidegger e Cassirer

Heidegger assinala, no debate de Davos com Cassirer, que a principal diferença com seu oponente se estabelece com base na “*unidade do problema*”:

Os senhores não devem se ocupar com Cassirer e Heidegger, mas devem chegar ao ponto de pressentir que nós estamos a caminho de tomar seriamente mais uma vez a questão central da metafísica. Gostaria de indicar-lhes que o que os senhores estão vendo aqui em pequena medida, a diferença dos filósofos na unidade do problema pode se expressar de maneira totalmente diversa em um âmbito maior. (*Kant e o Problema da Metafísica*, doravante *KPM*, p.296)

Cassirer, do mesmo modo, não deixa de apontar um fundamento comum com Heidegger:

Em um ponto há concordância entre nós, em que a imaginação produtiva, também para mim, parece ter de fato um significado central para Kant. A partir deste ponto eu conduzi meu trabalho sobre o simbólico. Isto não pode ser resolvido sem que se reconduza à faculdade da imaginação produtiva. A imaginação é a relação de todo pensamento com a intuição. Kant chama a imaginação de *synthesis speciosa*. A síntese é o poder fundamental (*Grundkraft*) do pensamento puro. Para Kant, porém, este [pensamento puro] não depende simplesmente da síntese, mas sim, em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies. Mas este problema das espécies conduz ao núcleo do conceito de imagem, ao conceito de símbolo (*KPM*, p.275- 276).

A partir deste ponto de contato, temos subsídio teórico para a indicação de uma possível correlação existente entre ambos os filósofos, a partir da qual é plausível compreendermos a “*diferença essencial*” entre suas peculiares propostas filosóficas:

Heidegger corretamente afirmou que a questão básica de sua metafísica é a mesma de Platão e Aristóteles: o que é o ser? (*Seiende*). Ele também afirmou que Kant tinha mais uma vez se referido a esta questão que é fundamental a todas as metafísicas. Mas, aqui, parece-me existir uma diferença essencial, com respeito ao que Kant chama giro copernicano. (...)A novidade nesta revolução parece-me estar no fato de que agora não existe mais uma única estrutura do ser, mas pelo contrário temos estruturas completamente diferentes. Toda nova estrutura do ser tem suas novas pressuposições *a priori*. Kant mostra que ela estava ligada às condições de possibilidade da experiência, mostra como toda espécie de nova forma agora também se refere a um novo mundo objetivo(...). Por essa razão, uma multiplicidade completamente nova toca o problema do objeto em geral. E por esta razão, a nova metafísica kantiana forma-se precisamente da antiga e dogmática metafísica. O ser (*Das Sein*) na antiga metafísica era substância o que forma um fundamento. O ser na nova metafísica é, na minha linguagem, não mais o ser da substância, mas, na realidade o ser que parte de uma variedade de determinações funcionais e de significados. O ponto essencial que distingue minha posição da de Heidegger parece-me estar aqui. (Cassirer apud Heidegger, *KPM*, p.293-295, nossa trad.).

Embora muito gerais, tais passagens são suficientes para indicar o problema que move nossa tese e o modo pelo qual devemos enfrentá-lo. Trata-se de conceber o *problema da*

objetividade, proveniente de uma matriz kantiana, tanto em Heidegger quanto em Cassirer, como a “unidade do problema”, fixando os conceitos de tempo e de imaginação como fios condutores de nossa exposição. Sustentamos que a questão acerca da *objetividade em geral*, como mencionado acima por Cassirer, só pode ser adequadamente compreendida a partir da recíproca apropriação desta problemática, realizada por ambos filósofos com vistas à imaginação produtiva. Como consequência, nos afastamos de uma linha convencional de leitura, que interpreta a relação entre Heidegger e Cassirer como um “*diálogo de surdos*”, pautada pela incomensurabilidade de suas posições. Nossa tese procura superar esta controvérsia, usualmente amplificada por uma série de comentadores, como signo de uma “*incomensurabilidade*”, de modo que nosso argumento destaque, em sentido oposto, um modo original de abordagem desta discussão que recusa sua dicotomia em favor de possíveis *convergências* teóricas. Em um diagnóstico mais amplo, argumentaremos que a disputa entre ambos, em vez de assinalar apenas a divergência radical entre dois caminhos distintos, demonstra que há um território comum, partilhado por ambos, a saber: *o problema da objetividade*. Em defesa desta tese, dividiremos a estrutura de nosso argumento em três passos:

(1) Formulação da hipótese: Segundo nosso prognóstico Cassirer manifesta a abertura de um campo de diálogo com Heidegger, estabelecido segundo o problema da objetividade, o qual será posteriormente ligado ao conceito de tempo por via da imaginação transcendental, permitindo a abertura de um diálogo *inter pares*.

(2) Verificação dos pressupostos: Partiremos da investigação do *problema da objetividade*, diagnosticando se esta problemática funcionaria como eixo teórico, para que Heidegger possa fundamentar seus argumentos, utilizando Cassirer como seu contraponto específico e vice e versa. Assim, faremos uma avaliação da possibilidade de abertura de um diálogo, em que ambos os filósofos venham a convergir quanto à utilização do conceito de tempo e imaginação, como chave de resolução dos conflitos inerentes ao problema da objetividade.

(3) Análise crítica e possível encaminhamento de conclusões: Após a demonstração dos passos (1) e (2), defenderemos nossa tese segundo *duas* possíveis vias de conclusão, a saber, uma via negativa (A), e uma via positiva (B):

(A) Análise negativa: Não há um “*diálogo de surdos*”, pois a presumível incomensurabilidade das propostas de Cassirer e de Heidegger, será superada pela partilha teórica em torno do problema da objetividade, cuja chave de resolução deverá ser explorada pelos filósofos, dadas as suas singularidades, por via de diferentes concepções do conceito de tempo, expostas a partir de suas interpretações do esquematismo transcendental kantiano.

(B) Análise positiva: O núcleo de aproximação entre as filosofias de Heidegger e Cassirer só pode ser devidamente compreendido à luz do debate acerca do problema da objetividade, pois tal problemática é compartilhada por ambos, segundo pressupostos advindos de uma matriz comum, isto é, o fator produtivo da síntese transcendental da imaginação, exposto segundo a reinterpretção positiva da filosofia transcendental kantiana.

(1) Primeiro passo. Conforme nossa hipótese há uma possível conexão dialógica entre Heidegger e Cassirer; tal vínculo pode ser defendido segundo um argumento do próprio Cassirer, apresentado em 1929 no seminário de Davos. Sua fala aponta justamente para a abertura de um diálogo, circunscrito à problemática kantiana da objetividade. Convém aqui retomar à íntegra da passagem de Cassirer, já previamente citada acima:

Heidegger corretamente afirmou que a questão básica de sua metafísica é a mesma de Platão e Aristóteles: o que é o ser? (*Seiende*). Ele também afirmou que Kant tinha mais uma vez se referido a esta questão que é fundamental a todas as metafísicas. Mas, aqui, parece-me existir uma diferença essencial, com respeito ao que Kant chama giro copernicano. De fato, a questão do ser não me parece ter sido eliminada com esta revolução. Essa seria uma interpretação completamente falsa (...). Isso significa que essa pergunta relacionada à determinação do objeto é precedida por uma pergunta referente à constituição do ser (*Seinsconstitution*) da objetividade em geral. E o que é aplicável a essa objetividade em geral precisa agora aplicar-se a todo objeto pertencente a esta estrutura do ser (*Seinsstruktur*). A novidade nesta revolução parece-me estar no fato de que agora não existe mais uma única estrutura do ser, mas pelo contrário temos estruturas completamente diferentes. Toda nova estrutura do ser tem suas novas pressuposições *a priori*(...). Por essa razão, uma multiplicidade completamente nova toca o problema do objeto em geral. E, por esta mesma razão, a nova metafísica kantiana forma-se precisamente da antiga e dogmática metafísica. O ser (*Das Sein*) na antiga metafísica era substância o que forma um fundamento. O ser na nova metafísica é na minha linguagem não mais o ser da substância, mas na realidade o ser que parte de uma variedade de determinações funcionais e de significados. O ponto essencial que distingue minha posição da de Heidegger parece-me estar aqui. (Cassirer apud Heidegger, *KPM* pp.293-295 nossa trad.).

Nesta passagem Cassirer avalia que sua posição possui um *fundamento comum* com Heidegger, a saber, que o diálogo entre ambos se desenvolve tematicamente a partir da adequada compreensão – com Kant e a partir dele – da questão da *constituição do ser da objetividade em geral*. Existe um acordo nesta interpretação, pois ambos os autores abandonam a clássica noção substancialista/essencialista da “estrutura” do ser, para pautarem suas investigações desse problema segundo uma nova concepção da questão da objetividade. Como mencionamos acima, tal ponto de permuta teórica também permite que Cassirer possa distinguir sua posição da de Heidegger pois, ao longo do mesmo debate, ele demonstra sua concordância com um argumento basilar de Heidegger, correspondente à centralidade do esquematismo kantiano sem, contudo, admitir que este capítulo permita a compreensão da totalidade da filosofia transcendental. Quanto ao acordo entre ambos, ele a afirma que:

Concordamos em um mesmo ponto, a saber, que também para mim a imaginação produtiva parece ter uma importância central para Kant. Foi a partir desta convicção que fui conduzido para meus trabalhos com o Simbólico (...) a imaginação é a conexão (*Beziehung*) de todo pensamento com a intuição (KPM, idem p.276)

Posteriormente, Cassirer irá assinalar novamente esta congruência, pois, em sua resenha do *Kantbuch* de Heidegger, ele reconhece o rigor adotado na demonstração heideggeriana, em defesa do argumento de que a introdução da faculdade da *imaginação transcendental* no capítulo do esquematismo não é uma inclusão fortuita, pelo contrário, pois ela seria essencial para a compreensão do projeto crítico-teórico. Cassirer infere que Heidegger está correto quanto a esta posição, afirmando de modo conciliatório que:

É preciso, 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 idéia, como se Kant tivesse “inventado esta doutrina 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 à ele; pois a doutrina da “imaginação produtiva” 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”. (Bemerkungen, p. 9)

A prova desta anuência encontra-se no terceiro tomo de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, no qual Cassirer defende que a espontaneidade da imaginação pura faz com que esta seja originalmente produtiva, conseqüentemente, seria o poder circunscrito à faculdade da imaginação que permitiria “aquela unidade da ação manifesta no juízo do entendimento puro” (*FFS III*, p.23). Nesse ponto, a similaridade com a argumentação heideggeriana é notória, embora as conclusões tiradas daí sejam pontualmente diferentes, como será demonstrado em nosso terceiro capítulo. Contudo, para que possamos compreender como o problema da objetividade possui uma relação direta com o conceito de tempo na obra de Cassirer, seguiremos o paralelo traçado por ele entre sua *Filosofia das Formas Simbólicas* e o método transcendental, especificamente quando este expõe sua interpretação da relação entre subjetividade e *validade objetiva* na versão A da *Dedução Transcendental*. Em resumo, seu argumento infere que:

Dessa forma, tal como a epistemologia em particular, a *FFS* em geral questiona não a origem empírica da consciência, mas seu conteúdo puro. (...) Kant sempre voltou a enfatizar que justamente a metodologia do “transcendental” contém em si duas direções básicas de considerações distintas. “A primeira refere-se aos objetos do

entendimento puro e deve *a priori* tornar manifesta e compreensível a validade objetiva de seus conceitos; a outra tem por objetivo considerar o puro entendimento em si (...) em seu aspecto subjetivo”. Dessa forma, ele poderia unir o caminho da “*dedução subjetiva*” ao da “*dedução objetiva*”, sem precisar temer a recaída no idealismo psicológico, porque para ele o sentido da subjetividade em si estaria decisivamente reformulado. Isso porque nele a “subjetividade” pura estaria tão pouco dominada pelo caráter do individual, do empiricamente ocasional, que ela se tornaria antes a fonte e a origem de toda verdadeira universalidade. A subjetividade do espaço e do tempo serve para fundamentar e tornar segura a objetividade da matemática e dos princípios da geometria e da aritmética. (...). Nesse sentido, ele elimina a antítese entre sujeito e objeto por meio da demonstração de sua necessária inter-relação na estruturação e na constituição do objeto da experiência: o conflito entre ambos cede lugar a uma correlação pura (FFS III, p. 86-87).

(2) Segundo passo. Como se pode notar, nossa discussão se situa não apenas na *demarcação* das fronteiras entre as diferentes estratégias teóricas que são oferecidas para a compreensão da obra “*Crítica da Razão Pura*” (doravante *CRP*), que foi o tema central da disputa entre os filósofos em Davos. Mais do que isto, como corretamente observou Cassirer, a questão central se situa em um *ponto de apoio comum*, a partir do qual as posições dos autores possam ser então comparadas e distinguidas. De acordo com o diagnóstico de Cassirer, esse ponto de intersecção seria a própria questão da *objetividade*, que perpassa a diferente forma de apropriação e interpretação dada para a *metáfora* da revolução copernicana do pensamento.

Como vimos acima, Cassirer infere que a “pergunta relacionada à determinação do objeto é precedida por uma pergunta referente à constituição do ser (*Seinsconstitution*) da objetividade em geral. E o que é aplicável a essa objetividade em geral precisa agora aplicar-se a todo objeto pertencente a esta estrutura do ser (*Seinsstruktur*)” (*KPM*, op. cit. p.276). Argumentamos que, esta investigação da *constituição do ser da objetividade em geral*, seria um ponto de interesse comum que coaduna tanto com as teorias de Heidegger, quanto com as de Cassirer, quer para ultrapassar o âmbito discursivo/conceitual a partir de um resgate do campo pré-reflexivo, como advoga Heidegger, quer para ampliar o conceito kantiano de objetividade para outras esferas do saber além das ciências naturais, como argumenta Cassirer.

Heidegger, por seu lado, também estabelece um possível *terreno comum* de interlocução, demonstrando uma relação *dialógica* com Cassirer, como podemos observar em sua réplica em Davos, na qual ele expõe o modo pelo qual sua analítica existencial se apropria da concepção crítica do conhecimento *objetivo*. Para Heidegger, só é possível reconquistar o problema da objetividade segundo sua conexão direta com o *tempo*, pois:

O que é redimível (*ablösbar*) aqui ao conhecimento objetivo, de acordo com sua respectiva existência individual fática, possui um conteúdo de verdade, o qual, como conteúdo, diz algo sobre o ente. A validade peculiar que lhe é atribuída é mal interpretada quando se diz: Em contraste com o fluir da experiência, existe algo permanente e eterno, o sentido e o conceito (...). Toda minha interpretação da temporalidade tem a intenção metafísica de questionar: O que todos estes títulos da

metafísica transcendental querem dizer: *A priori* αἰόλον, οὐσίαν – são eles acidentais, ou então de onde provêm? Se eles falam do eterno, como devem ser compreendidos? Eles somente serão compreendidos e só são possíveis, devido ao fato de que a transcendência interior permanece junto à essência do tempo, de que o tempo não é apenas aquilo que torna a transcendência possível, mas que o próprio tempo tem em si mesmo um caráter horizontal (KPM, p. 282).

Para um diagnóstico mais amplo desta linha de interpretação heideggeriana, basta que analisemos seus cursos sobre Kant, nos quais ele demonstra pormenorizadamente como o conceito de tempo está necessariamente imbricado com o problema da objetividade. A própria *dedução* realizada por Kant, só poderia ser (*ontologicamente*) esclarecida segundo uma inseparável conexão entre a questão da objetividade e o conceito de tempo originário, proporcionado pela síntese transcendental da imaginação. Como exemplo, temos o tratamento dado por Heidegger ao problema da legitimidade da *realidade objetiva* das categorias, onde ele ressalta o fator ontológico desempenhado pelo tempo - a partir da síntese transcendental da imaginação produtiva - como base de fundamentação da objetividade:

Como podem, afinal, os conceitos puros do entendimento “*ter relação com objetos*”? Como são eles possíveis como conceitos ontológicos? No que sua essência ontológica consiste? É óbvio que somente na clarificação ontológica *a priori* da mais própria possibilidade interna desses conceitos, pode-se justificar sua realidade objetiva: “Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual, conceitos podem se referir *a priori* a objetos” [cf. B117/A85] (...) Isto porque nós devemos retomar novamente o problema guia da colocação da fundamentação do conhecimento ontológico. Kant acertadamente fala de ambos os troncos do conhecimento puro – intuição pura e pensamento puro – mas, como se mostrou na discussão precedente, o pensamento é em si mesmo relacionado à intuição e conseqüentemente relacionado ao objeto: puros conceitos são, em si mesmos, fundamentados na pura síntese imaginativa do tempo. (*Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura*, doravante *IFCRP*, p.211, tradução nossa).

(3) Terceiro passo. A partir das evidências coligidas nos passos **(1)** e **(2)**, poderemos defender a abertura de um diálogo interpretativo acerca do problema kantiano da objetividade por parte de Cassirer e de Heidegger. Conforme assinalamos acima, analisaremos **duas vias interpretativas - negativamente em (A) e positivamente em (B)** – acerca do modo pelo qual tais autores se valem de uma apropriação do problema da *objetividade*, como ponto de apoio para a demarcação de um *campo comum* de análise, utilizando-se do conceito de tempo como ferramenta teórica para a resolução de impasses que competem à filosofia transcendental.

(A) Análise Negativa: O nosso trajeto inicial nos levou a questionar como este importante debate - no qual estamos apoiando o ponto de partida para a formulação de nossa hipótese - pôde servir de tema para um recente estudo realizado por Michael Friedman¹, no qual

¹ Cf. FRIEDMAN (“*A parting of the ways*”, 2005 p.XI): “O que então eu pretendo mostrar neste ensaio, é que o encontro de Davos (...) tem particular importância para o entendimento da subsequente divisão entre o que nós agora chamamos de tradição filosófica analítica e continental.(...) Além disso, uma vez que a própria disputa de

o autor defende uma *cisão* de caminhos entre filosofia continental e analítica. Diferentemente do que estamos propondo, sua tese argumenta que a *divisão* de caminhos, ocorrida entre as correntes epistemológicas e fenomenológicas, foi intensificada pela diferente forma de abordagem oferecida ao criticismo kantiano por parte dos autores aqui mencionados.

Um diagnóstico precipitado que parece confirmar esta visão - usualmente reiterada na literatura contemporânea do tema - é defendido pelo epistemólogo canadense, Robert Nadeau ao afirmar que: “O mais chocante dentro de tudo isto, é que, nesta situação de afrontamento, os dois filósofos são arrastados para um diálogo de surdos.” Por fim, ele conclui seu argumento afirmando que: “Ao lermos os textos de Cassirer e Heidegger, nós logo percebemos que a história da filosofia não é um longo diálogo. (...). Portanto, entre Heidegger e Cassirer, não há mediação, nem osmose possível. Existe ali um *afrontamento* que nenhuma dialética permite superar” (NADEAU 1973, p.668-9, nossa tradução).

Tal comentário corrobora a disseminação de certo preconceito hoje historicamente cristalizado, ao expor uma visão centrada apenas nas disparidades, das quais resultaria a pura *incomunicabilidade*. Tal exemplo ilustra uma linha de interpretação² que pretendemos refutar, ao demonstrar que, tal hipótese (de que os autores foram levados unicamente a um “*dialogue de sourds*”), se revela superficial ao abordar apenas o extremo antitético dessa relação, deixando de lado toda colaboração *positiva* que efetivamente resultou desse entrelaçamento.

Assim, ao invés de submetermos tais pensadores a uma análise comparativa de suas divergências, propomos aqui uma via que busque sintetizar não só os principais pontos de atrito, mas também a linha de convergência entre as posições filosóficas destes autores que, de certa forma perseguiram igualmente, em suas principais obras, um ponto de questionamento comum. A saber, a interpretação do método transcendental kantiano desenvolvida, tanto por Heidegger quanto por Cassirer, a partir de um núcleo conceitual compartilhado, ou seja, o *problema da*

Davos relacionada ao destino do neokantismo e a interpretação adequada da filosofia de Kant (Com Heidegger tomando como seu alvo principal a Escola de Marburgo, a qual Cassirer estava intimamente associado), eu ainda espero, seguindo cuidadosamente os diferentes caminhos, em direções acentuadamente divergentes, nos quais o pensamento dos filósofos envolvidos desenvolveram-se, demonstrar que a partir de uma herança neokantiana comum pode-se iluminar consideravelmente a natureza e as fontes da divisão entre (filosofia) analítica/continental.”

² Outros relevantes autores que compactuam com tal visão unilateral seriam, por exemplo, Tom Rockmore (“*Le Kant de Heidegger*” em “*L’heritage de Kant*” p.240 nossa trad.): “Eu me proponho a tomar, a título de testemunho, a reação de Cassirer, um dos grandes especialistas de Kant deste século. Sua reação traduz bem a ansiedade (*souci*) de restabelecer a ordem dentro do kantismo, depois da passagem do tornado (*l’ouragan*) heideggeriano. Pois, dentro dos estudos kantianos, assim como na história da ontologia em geral, Heidegger preferiu semear a destruição imediata e quase completa, do que participar do trabalho paciente de interpretação”. E John Michael Krois (“*Why did Cassirer and Heidegger not debate in Davos?*” em “*Symbolic Forms and Cultural Studies*” pp.244-260), ao afirmar que: “Hoje, (...) não se pode deixar de ter a impressão que Heidegger e Cassirer não debateram realmente em Davos. Cada um fez declarações, mas não houve um debate real; seus apontamentos dão a impressão de dois navios passando um pelo outro no meio da noite.” (p.245 nossa trad.).

objetividade e sua interdependência com relação ao conceito de tempo delimitado, no capítulo do esquematismo, segundo sua relação com a síntese transcendental da imaginação. Este parâmetro teórico irá servir, posteriormente, como a base interpretativa e o fio condutor para a formulação de suas próprias doutrinas originais.

Segundo Duarte, esta hipótese que estamos analisando, se confirma ao observarmos, por exemplo, que “a dedicação de Heidegger para com Kant posterior ao *Kantbuch* revelará, embora sem direta alusão à Cassirer, que a crítica deste, já patente em *Davos*, não foi descuidada.” (DUARTE 2011, p.92), pois, muitas das observações feitas ali foram incorporadas por Heidegger em sua obra de 1935, “*O que é um coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*” e em seu curso do verão de 1930, “*A essência da liberdade humana*”.

Portanto, argumentaremos que há uma via de análise *positiva*, pois, defendemos a existência de um “território comum” a ambos, a partir da qual será possível demonstrarmos *como*, e até que ponto, Heidegger e Cassirer compartilham pressupostos, evidenciando, por fim, onde se localizaria o *limiar* da *partilha* de caminhos entre os autores. Tal limiar também nos serve de apoio para expormos a outra face deste processo, seguindo uma gradual “ruptura” entre a fenomenologia e a epistemologia. Como vimos até aqui, nossa hipótese não se detém na constatação de um puro antagonismo, ou na demarcação de uma simples dualidade de posições, uma vez que ao utilizarmos o termo *partilha*, desejamos enfatizar o ponto teórico que é *compartilhado* pelos filósofos e a linha limítrofe, a partir da qual cada autor trilha seu próprio caminho, constituindo concepções filosóficas diversas e originais.

(B) Análise positiva: Propomos interpretar este mesmo embate intelectual de modo mais proveitoso a partir de uma hipótese conciliatória, pois, segundo nossa perspectiva de argumentação, analisaremos as intersecções filosóficas entre os autores como uma “*partilha*” de caminhos intelectuais, que se abrem ao diálogo, para então defenderem suas filiações teóricas e, ao mesmo tempo, demarcarem singularidades. Portanto, buscamos nos afastar de uma via de leitura bastante atual, a qual infere que a única relação passível de ser estabelecida entre Cassirer e Heidegger subjaz no antagonismo entre posições irreconciliáveis.

Nossa argumentação inicial se utiliza das apropriações do problema kantiano da *Objetividade* e suas correlações com o conceito de tempo - nos passos (1) e (2) - como fio condutor da argumentação, mas, por se tratarem de duas vias de leitura altamente complexas, convém nos determos separadamente na tese de cada respectivo autor, para que assim se torne nítido como se estrutura internamente a argumentação positiva de cada uma das partes. Para isso, nossa tese irá se concentrar, alternadamente, na abordagem oferecida por cada filósofo à questão da objetividade, demonstrando por fim, como o conceito de tempo, exposto a partir de

sua referência a síntese da imaginação, estaria em ambos os casos, na base da própria fundamentação desta problemática comum.

Como ambas as posições aqui analisadas situam-se na linha de confluência do pensamento crítico kantiano, seus aspectos singulares podem ser observados a partir da analogia com as tradições que abrigaram seus pensamentos, isto é, por via da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e, por outro lado, pela epistemologia neokantiana de Cassirer. Conseqüentemente, no centro de suas discussões situa-se o *problema da objetividade*, o qual, conforme defende nossa tese, delimita o entorno de toda disputa interpretativa acerca das condições de possibilidade da *representação*, do *pensamento* e do *conhecimento* de objetos (em geral ou empíricos).

Assim, o ponto de admissão de um diálogo entre tais pensadores se conjuga justamente no fato de que ambos se apoiam na mesma matriz conceitual kantiana, a saber, o fator produtivo da síntese transcendental da imaginação, com repeito ao seu papel determinante (exposto no capítulo do esquematismo kantiano) para a compreensão da problemática da objetividade, seja para *ampliá-la* (cf. Cassirer) ou *superá-la* (cf. Heidegger).

É notável que Cassirer se aproprie da questão da objetividade (e do conceito transcendental de tempo) ao reexaminar as noções kantianas de realidade e validade objetiva, a partir de um horizonte teórico, em última instância, circunscrito à fundamentação das ciências positivas e culturais. Por outro lado, Heidegger expõe seu ponto de divergência com Cassirer ao dar destaque para a posição fundamental que está contida em sua concepção de temporalidade, sendo que sua concepção do tempo se torna essencial para a edificação de uma teoria que visa suplantar o tradicional conceito crítico de objetividade a partir de uma analítica do *Dasein*, cujo referencial teórico foi estabelecido em sua conhecida obra, “*Ser e Tempo*” (doravante *ST*). Tal obra oferece embasamento para uma proposta mais ampla de superação/destruição da metafísica tradicional, resultando no conceito hermenêutico de *compreensão* (*Verstehung*), que é elaborado como tentativa de superação do problema kantiano gerado pela dicotomia entre objetividade e subjetividade.

Portanto, uma consequência condizente com a proposta filosófica de cada autor, seria a hipótese de que este afrontamento, existente no desenvolvimento de um ‘diálogo’ *inter partes* (certamente polarizado e antagônico em seus resultados mais gerais), ocasione uma *abertura de horizonte* obtida a partir da própria contraposição [*auseinandersetzung*] das formulações mais ousadas e originais das partes em litígio.

Ao buscarem argumentos e justificativas metodológicas contrárias às hipóteses de seus oponentes, pressupõem-se todo um horizonte prévio de relações com as tradições subjacentes

que visam criticar³. Por conseguinte, ambos se utilizam de tais teorias como ferramenta de apoio para a clarificação de suas próprias argumentações. Vejamos um segundo exemplo que endossa nossa hipótese, exposto por Cassirer em sua resenha da obra que Heidegger publica em 1929, “*Kant e o Problema da Metafísica*”⁴ (doravante *KPM*), quando este afirma que:

Todos os mais eminentes representantes do “neokantismo” concordavam em ao menos um ponto: o essencial do sistema de Kant deveria ser procurado em sua teoria do conhecimento; o “*faktum da ciência*” e sua “possibilidade” configuram o início e o fim da exposição do problema de Kant. Nesta exposição e somente nela, se fundamenta o caráter científico e a distinção da teoria kantiana. (...) Nada é tão apaixonadamente e energicamente combatido por Heidegger como esta forma de pensar, quer dizer, a afirmação de que o objetivo essencial de Kant teria sido a fundamentação da metafísica sobre a “teoria do conhecimento”. Tal afirmação deve ser “definitivamente destruída” mediante a interpretação de Heidegger (BEMERKUNGEN, p.2, nossa tradução).

Essa contenda entre teoria do conhecimento *versus* ontologia é recorrente no amplo diálogo crítico estabelecido por ambos ao longo de uma década (de 1923, data do primeiro encontro entre eles, até 1935, ano do rompimento da relação entre os autores). Tal alteração fornece contrapontos teóricos a ambos, sem que estes recaiam em uma suposta incomensurabilidade, pois é a mútua e constante provocação intelectual que fornece uma oportunidade privilegiada aos filósofos de exporem e formularem, com mais clareza e exatidão, suas próprias perspectivas teóricas⁵.

³ Alguns comentadores também sublinham que, afora os ataques ao neokantismo de Marburgo, uma matriz neokantiana do pensamento do jovem Heidegger poderia ainda subsistir, interpretada aqui como uma possível herança teórica presente nas entrelinhas de seu método especulativo. No Brasil, um dos primeiros autores que expôs mais detalhadamente tal concepção foi Ernildo Stein: “Não deixa de causar surpresa para o estudioso descobrir como Heidegger (...) recebeu os impulsos mais decisivos da fenomenologia husserliana e da problemática neokantiana. Mais surpreendente ainda é o fato de Heidegger ter herdado um elemento fundamental de seu pensamento dos arraiais neokantianos. (...) O problema de Heidegger que se quer nos antípodas do problema gnosiológico deve-lhe, contudo, algo de essencial. É certo que o filósofo supera de longe a problemática e o estilo de análise dos neokantianos. Impõe-se, entretanto a pergunta: não há no pensamento do filósofo uma problemática tipicamente transcendental, portanto, um problema de metafísica do conhecimento? (STEIN 1973, p.155)”.

⁴ Obra esta que, supostamente, teria sido escrita em apenas três semanas, sob influência do debate de Davos com Cassirer. Segundo Irene Borges; “W. Von Herрман, no seu epílogo da 5ª ed. de *Kant e o problema da Metafísica*, infere, igualmente, que Heidegger lhe comunicou que [“durante o trabalho de correção de provas da 4ª ed. De *K.P.M.*”], ao voltar de Davos, ele se entregou de imediato à elaboração do manuscrito do *Kantbuch*, escrevendo-o em três semanas de trabalho sem pausa.” (DUARTE 2006, p. 560)

⁵ Claude Piché corrobora nossa tese ao afirmar que; “Heidegger não poderia deixar de descobrir suas afinidades com estes neo-kantianos, os quais, como ele, reivindicavam compreender Kant melhor do que Kant havia compreendido a si mesmo”. Embora Piché nos alerte que devemos evitar a simplificação destas relações aos termos de oposição, ressaltados por Heidegger, o que também compactua com nossa estratégia argumentativa, pois nos leva a investigar outros elementos insuspeitos desta relação; “Os polêmicos comentários de Heidegger tendem a reduzir a questão a uma oposição entre ontologia e epistemologia, ou em outras palavras, a diferença entre um projeto de fundamentação na metafísica e um projeto para a filosofia ao serviço da ciência moderna. Agora, esta questão obscurece numerosas outras, sobre as quais pode provar-se útil lançar alguma luz.” (PICHÉ 1996, p.180-81, nossa tradução. “*Heidegger and the neo-kantian reading of Kant*” in “*Heidegger, German Idealism & Neo-kantism*” ed. Tom Rockmore)

Mas, além das óbvias disparidades, existem também pontos de contato inusitados e ainda pouco discutidos. Um exemplo seria a afirmação de Cassirer acerca de seu acordo com um dos principais argumentos do *Kantbuch* de Heidegger, assinalando assertivamente que; “A *estética transcendental* e a *lógica transcendental* são incompreensíveis se tomadas em si mesmas, pois ambas têm um caráter preparatório e só podem, na realidade, ser interpretadas a partir da perspectiva do esquematismo” (KPM, p.229).

Dois anos antes, em um curso sobre Kant ministrado no semestre de inverno de 1927/28, intitulado “*Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*” (doravante *IFCRP*), Heidegger também faria um elogio parcial ao neokantismo, dizendo que; “Em oposição aos fatos, a mais penetrante e significativa interpretação científica de Kant no séc. XIX foi àquela realizada pela Escola de Marburgo (...) que tentou mostrar que no conjunto da *Crítica* a estética transcendental é algo alheio, e representa somente uma ainda inabalada permanência do período pré-crítico de Kant” (*IFCRP*, p.52).

Portanto, dadas às evidências iniciais, propomos realizar um estudo amplo do modo pelo qual os pensadores alemães contemporâneos Heidegger e Cassirer, apropriam-se da filosofia kantiana, para reelaborarem o problema da objetividade, segundo inovadoras posições teóricas, resultante de suas concepções de temporalidade. Ao final, pode ser que alguns de nossos leitores continuem a defender que se trata de uma “*quimera*” filosófica a suposição de que exista realmente um “*solo comum*” entre Heidegger e Cassirer, talvez fosse mesmo mais apropriado falar de um “*campo de batalha*” recíproco. Não obstante, seguindo diversas evidências disponíveis em publicações recentes⁶, insistiremos que tal solo comum se constitui a partir da própria partilha de caminhos entre suas filosofias, se delineando mais nitidamente na respectiva disputa encetada de modo *sui generis* por ambas as partes.⁷

O próprio Cassirer, em sua *Bemerkungen*, indica que a possibilidade de uma análise filosófica frutífera da tese exposta na obra *KPM*, reside no posicionamento que o crítico - ele próprio no caso - deveria adotar ao se colocar no mesmo chão/terreno (*Boden*) que Heidegger,

⁶ No recentemente publicado volume 17 das obras e manuscritos inéditos de Cassirer (“*Nachgelassene Manuscript und Text*”), a qual colige suas anotações pessoais realizadas durante a disputa de Davos e posteriormente para a realização da sua *Bemerkungen* sobre a obra *KPM*, o autor acena, em diversas passagens, possíveis acordos entre seu pensamento e a filosofia heideggeriana.

⁷ Irene Borges Duarte afirma que, se existe uma conexão interna entre tais autores, esta se situaria no espectro do método crítico transcendental kantiano, tal afirmação endossa nossa hipótese, porém, diferentemente da autora, que apenas menciona este estreitamente de laços, sem se aprofundar em suas consequências, pretendemos demonstrar e delimitar exatamente quais seriam os possíveis pontos de partilha: “Penso que aquilo que, ao fim e ao cabo, constitui o solo comum e possível ponto de encontro de ambos pensadores é o seu conhecimento de Kant e sua paixão por Kant. (...) E é por isso que Kant é, ao mesmo tempo, o laço de união e o pomo da discórdia não só entre os presentes em Davos, mas entre eles e nós. (DUARTE 2006, p.562)”.

evitando assim entrar em polêmicas pessoais. Como exemplo destas ele menciona certa “injustiça” da parte de Heidegger quanto ao verdadeiro valor histórico do neokantismo, especialmente em relação à interpretação de Kant oferecida pelas obras de H. Cohen. No entanto, Cassirer também salienta que era preciso se afastar do dogmatismo teórico, e estar aberto ao convite heideggeriano de “reaprender” Kant, desde o princípio. [“*Und wenn Heidegger uns zumet, in bezug auf Kant wieder einmal von Grund aus “umzulernen”*. BEMERKUNGEN, p.5]. Portanto, Cassirer mostra-se apto a aceitar tal desafio hermenêutico e, deste modo, deixar de lado todo esterilizante “*jogo de pontos vista opostos*”, em favor de uma discussão franca e aberta que almeje alcançar o espírito kantiano do “*método de participação nos assuntos universais da razão humana*”(Kant *apud* Cassirer, *Bemerkungen*, p.5).

Nota-se nessa atitude conciliatória a existência de uma boa predisposição teórica em relação a seu “oponente”, pois se abandona, por princípio, todo possível fundamentalismo teórico (que poder-se-ia pressupor a partir de sua posição neokantiana), por meio da capacidade de se colocar no lugar de seu interlocutor para melhor compreendê-lo, segundo o próprio domínio exigido pela *alteridade* de seu repertório conceitual. De acordo com o que está sendo exposto, existe uma *partilha* de caminhos em suas posições, a partir da qual se evidencia um *projetar-se* no terreno teórico oposto, mesmo que seja para criticá-lo ou implodi-lo a partir de seus próprios argumentos. Convém aqui retornar à passagem anteriormente citada com que Heidegger encerra o *Debate de Davos*:

Os senhores não devem se ocupar com Cassirer e Heidegger, mas devem chegar ao ponto de pressentir que nós estamos a caminho de tomar seriamente mais uma vez a questão central da metafísica. Gostaria de indicar aos senhores o fato de que aquilo que os senhores estão vendo aqui em pequena medida, a diferença dos filósofos na unidade da problemática, pode se expressar de maneira totalmente diversa em um âmbito maior. O essencial na confrontação com a história da filosofia é precisamente o fato de ser o passo inicial para o interior da história da filosofia, se libertar da diferença entre as posições e pontos de vista: ver como é justamente a distinção de pontos de vista que se mostra como a raiz do trabalho filosófico. (KPM, p.296)

Modo de aplicação destes passos no desenvolvimento estrutural da tese:

Iremos nos concentrar inicialmente (capítulo 1. *A síntese originária da imaginação e a questão da objetividade em Heidegger*) na exposição do modo pelo qual se estrutura o problema da objetividade na filosofia heideggeriana, clarificando o significado do conceito de *Objetividade*, no intuito de demonstrarmos como este filósofo se apropria do método transcendental kantiano com a intenção de assegurar seus próprios interesses teóricos, pois sua

estratégia, segundo ele próprio enfatiza, seria propor um modo de leitura da obra *CRP*⁸, que não se pautasse pela via epistemológica exposta pelo neokantismo. Neste primeiro momento iremos demonstrar que, segundo a concepção de Heidegger, a objetividade seria um dos modos possíveis de manifestação do *Dasein*.

Portanto, analisaremos o pensamento de Heidegger (1.2 *A interpretação hermenêutica da objetividade em Heidegger*) a partir do destaque dado por tal autor para a faculdade produtiva da imaginação e sua respectiva função sintética. Heidegger, em suas primeiras obras sobre Kant (*i.e.* no *Kantbuch* e na *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura*, doravante *IFCRP*) privilegia a síntese transcendental da imaginação e a utiliza como fio condutor para a construção de um argumento que propõe uma leitura fenomenológica da *CRP*, lastreada em uma ontologia fundamental, pois sua tese retira conclusões que extrapolam a letra do texto kantiano (a partir de uma violência hermenêutica utilizada como método de interpretação), as quais estariam subjacentes nas entrelinhas da edição A de 1781.

Seguindo esta chave de leitura, discutiremos como tal síntese ontológica se estrutura (1.3 *A Imaginação Transcendental e sua relação com a objetividade dos objetos*) a partir da função da imaginação produtiva, sendo que esta, ao sintetizar conceitos e intuições, condiciona a objetividade ao conjunto do conhecimento fenomênico. Assim, poderemos compreender o argumento de Heidegger, segundo o qual a finitude do entendimento humano se evidencia na própria síntese da imaginação, uma vez que na dedução transcendental das categorias, o conhecimento humano (finito e não criador) encontra-se limitado às condições sensíveis.

Como contraponto desta leitura, analisaremos no segundo capítulo (capítulo 2. *O método epistemológico/fenomenológico de Cassirer como contraponto a Heidegger*) o tratamento dado por Cassirer ao problema da *Objetividade*, ao ampliar tal conceito, fazendo com que este se torne a matriz das diversas modalidades possíveis da experiência humana.

⁸ Lembremos que nesta obra, Kant não faz propriamente uso do termo “*Objetividade*”, mas de conceitos correlatos, como *valor objetivo*, *determinação objetiva*, *realidade* e *validade objetiva*. Porém, a investigação do âmbito da objetividade é central na *CRP*, e em grande parte está circunscrita a tarefa da *Análítica Transcendental*. Importante ressaltar que nesta obra o emprego dos termos *validade* e *realidade* objetiva, encontra-se aberto à possíveis ambigüidades, pois: “Kant não oferece definições formais desses termos, mas os emprega comumente em contextos que sugerem que um conceito tem *realidade objetiva* se tem ao menos alguma instanciação na experiência, mas *validade objetiva* somente quando se aplica a todos os objetos possíveis da experiência. Para complicar ainda mais as coisas, às vezes Kant sugere que a dedução não deve somente mostrar que os conceitos antecedentemente supostos como conhecidos *a priori* têm validade objetiva, e não somente realidade objetiva, mas deve, até mesmo, em primeiro lugar provar que *há* tais conceitos.” (GUYER 2009, p.157) Como este não é um ponto pacífico, devido à falta de definições formais por parte de Kant é ampla a margem dada para as mais diversas especulações. Assim, o embate entre nossos autores acerca destas formulações será aqui considerado a partir do ‘diálogo’ estabelecido entre ambos, acerca das distintas interpretações da obra *CRP*.

Neste segundo momento destacaremos sua proposta de alargamento do conceito de objetividade, partir da tentativa de englobar novos campos teóricos em seu raio efetivo de ação.

Em seguida, discutiremos (2.1 *Objetividade em nova chave. A “loslösung” de Cassirer contra a escola de Marburgo*) o modo pelo qual Cassirer estrutura esta ampliação a partir de uma reformulação crítica das teses neokantianas de seus antecessores da escola de Marburgo, dando a estas teorias uma maior abrangência especulativa, de modo que o conceito de objetividade passasse a ser válido também para a esfera cultural (2.2 Cassirer e a “*erweiterung*” do método Simbólico).

Na conclusão deste capítulo (2.3 *A imaginação na perspectiva simbólica de Cassirer*), evidenciaremos como sua filosofia da cultura se pauta por um método simbólico dependente da síntese transcendental da imaginação produtiva, tendo por base três funções fundamentais, a saber: A *Expressão (Ausdruck)*, a *Representação (Darstellung)* e o *Puro Significado (reine Bedeutung)*. Dentro desta perspectiva a ênfase de Cassirer será direcionada à uma releitura do método transcendental kantiano que prioriza as faculdades do entendimento e da imaginação para a fundamentação de uma teoria modal das categorias, sustentando que “em todas as formas simbólicas estão presentes as mesmas categorias, entretanto com um índice diferente, dado pela função simbólica fundamental que define cada uma delas” (PORTA 2011, p.66).

Em nossa terceira seção (capítulo 3. *Temporalidade e Esquematismo como pontes conceituais entre Heidegger e Cassirer*) argumentaremos que o suposto contraste analisado nas seções anteriores poderá ser relativizado, uma vez que ambos os autores compartilham do método transcendental e mantiveram-se abertos às críticas recíprocas, fato que nos fornece subsídio para a suposição de um território de análise comum, que supere as concepções balizadas unicamente no antagonismo de suas posições (3.2 *O princípio e o fim no contraposição de Heidegger com Cassirer*).

Neste capítulo também discutiremos o papel desempenhando pelas críticas recíprocas, destacando em primeiro a crítica de Cassirer contra Heidegger (3.1 *A recepção crítica do pensamento Heideggeriano por Cassirer*), para em seguida discutirmos a crítica que Heidegger dispensa à apropriação feita pela leitura cassireriana de Kant como método de compreensão das formas simbólicas⁹ (3.3 *Heidegger contra Cassirer. O Mito da Cultura*). Tal discussão se consuma com uma análise de ambas perspectivas, demonstrando como alguns possíveis pontos

⁹ Conforme exposto em sua recensão da *FFS II*, realizada em 1928 para a edição 21 da publicação berlinense “*Deutsche Literaturzeitung*”; “*Besprechung Von Ernst Cassirer “Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken”*”, e no terceiro capítulo da segunda seção (“*O problema da visão de mundo*”) do curso de 1928-29 *Introdução à Filosofia* (doravante *IF*), onde o diálogo com tal obra de Cassirer é retomado de modo complementar.

de concordância podem ser encontrados em suas obras, de modo que o diálogo sobre Kant passa a figurar como o *solo comum* no qual ambos, igualmente, se apoiam (3.4 *A intermediação do tempo na questão da Objetividade em Heidegger e em Cassirer*).

Por fim, discutiremos no capítulo quatro de nossa tese (4. *Tempo, Imaginação, Objetividade. Finitude Imanente e Transcendência Finita*) a maneira pela qual a questão da temporalidade é desenvolvida na obra de Heidegger e de Cassirer, de modo que os tópicos abordados anteriormente, expostos a partir do fio condutor do conceito de imaginação, adquiram uma unidade argumentativa que endosse uma similar inclusão do conceito de tempo como ponto de apoio das ligações possíveis de serem estabelecidas entre as teorias de tais pensadores. Assim, poderemos ratificar uma possível confluência em suas propostas, uma vez que ambos recusam as tradicionais concepções metafísicas do conceito de tempo (tanto quanto as posições estritamente cientificistas) e, de modo semelhante, alojam a temporalidade no centro do processo de formação de uma nova noção de objetividade.

Por conseguinte, a partir deste duplo eixo de investigação da crítica e recepção contemporânea da questão da objetividade, teremos reunido as coordenadas necessárias para a compreensão da estreita ligação entre ambos pensadores, pois, indo além do óbvio atrito intelectual, nossa proposta fixa um contraponto que se interpenetra nestes autores e se delinea a partir de um núcleo comum de investigação.

Em resumo, finalizaremos nossa discussão (5. *Conclusão: A convergência na divergência. A abertura do diálogo a partir do solo comum kantiano*) demonstrando a importância do conceito de tempo para o processo de formação da objetividade a partir da perspectiva de ambos, situando um possível paralelismo entre as posições defendidas pelos autores, que se mostra por meio de uma rivalidade teórica de posições, cuja dinâmica competitiva de oposição enriquece o debate. Em linhas gerais, tal capítulo final de nossa tese propõe uma leitura na qual a reformulação do conceito de tempo seria o eixo conceitual que daria suporte e fundamento para a consequente reapropriação da noção de objetividade proposta pelos autores, portanto, nossa tese aborda uma possível terceira via exegética, que demonstra como as possíveis correlações entre o neokantismo e a fenomenologia hermenêutica podem ser estabelecidas a partir do pensamento de Heidegger e Cassirer, tomando como ponto de partida, o conflito de posições sobre a interpretação da *CRP*, este “solo” conceitual comum, para onde ambas correntes confluem, mas da qual também afluem suas próprias nascentes.

1) PRIMEIRO CAPÍTULO

A síntese originária da imaginação e a questão da objetividade em Heidegger

A seguinte investigação apresenta como tarefa interpretar a *Crítica da Razão Pura* de Kant como uma fundamentação da metafísica. O problema da metafísica assume-se, pois, como problema de uma ontologia fundamental. (KPM, Introdução)

Neste capítulo pretende-se demonstrar que a polêmica interpretação heideggeriana de Kant¹⁰ decorre, principalmente, de seu contraponto deliberado com a interpretação neokantiana da escola de Marburgo, “chave de leitura” ainda hegemônica no início da década de vinte. O contraponto de Heidegger se impõe a partir de uma crítica precisa à interpretação da objetividade presente na escola de Marburgo, a saber, a redução da objetividade ao conhecimento espistemológico-judicativo. Essa crítica pode começar a ser compreendida a partir da própria interpretação heideggeriana acerca do modo como Kant propõe uma dupla determinação do *objeto*:

A palavra alemã “*Gegen-stand*”, “*ob-jeto*” surgiu apenas no séc. XVIII como tradução do latim “*ob-iectum*”. O fato de Goethe sentir um peso especial nas palavras “*Gegenstand*”, *objeto*, e “*Gegenständlichkeit*”, objetividade, têm razões profundas. Entretanto, nem o pensamento medieval, nem o pensamento grego re-presentam o vigente como *ob-jeto*. Chamamos aqui de objetividade o modo de vigência do real que, na Modernidade, aparece, como *objeto*. (*Ensaio e Conferência*, doravante *EC*, p.44).

Heidegger ressalta que o traço distintivo da *Filosofia Moderna*, quanto ao uso da palavra *objeto* (*Gegenstand*), está na posição de contraposição a algo, sendo que este algo nada mais é que uma intuição finita. Ao lançar mão de dois termos distintos, *Gegenstand* e *Objekt*, Kant desejava caracterizá-los de acordo com suas respectivas especificidades. Com o uso do alemão no primeiro termo, Kant se refere ao objeto dado enquanto fenômeno, que é posicionado diante de nós, sendo o resultado de uma *síntese* entre o múltiplo dado da intuição sensível e o correspondente conceito do entendimento. Com o segundo termo, *Objekt*, empregado em latim, Kant designa o objeto em sua acepção geral, pois na *CRP* ele admite o uso deste termo com relação ao *pensamento*, o qual não necessita de uma referência efetiva a algo existente.¹¹

¹⁰ A polêmica gerada por sua tese no meio intelectual alemão - de que a *CRP* é uma fundamentação da ontologia - é constatada pelo próprio autor e mencionada no prefácio à segunda edição de *KPM*: “Constantemente [os leitores] esbarram com a admoestação [*Vorwurf*] de minhas interpretações. Mas a alegação da violência pode efetivamente ser suportada pelo texto.” (*KPM*, primeiro prefácio, p.1).

¹¹ Sobre este ponto é instrutiva a nota que o tradutor americano, Richard Taft, desenvolve sobre o emprego dos termos *Gegenstand* e *Objekt* na obra *KPM*. Tomamos a liberdade de transcrever parcialmente esta nota: “Kant faz uma importante distinção entre *Gegenstand* e *Objekt*, a qual Heidegger preserva (...). Para Kant, *Gegenstand* é uma coisa no espaço e no tempo que é encontrada pelos sentidos, enquanto o *Objekt* é um objeto do pensamento - Espaço e Tempo são eles próprios *Objekt*. (...) O leitor também irá notar que o objeto é somente um objeto da percepção, um *Gegenstand*, o qual pode “estar em oposição a” (*entgegenstehen*) um ente. Heidegger faz um grande

Embora Kant, na *CRP*, não empregue especificamente o termo *objetividade*, Heidegger nota que o caráter de *contraposição* que o termo carrega é superestimado pelo movimento neokantiano que, a partir da tese da “*revolução copernicana*” do pensamento, ressalta a oposição entre o ente que subjaz posicionado diante de (o objeto) e o *juízo* acerca deste. Neste sentido, *conhecer seria o mesmo que julgar*, pois só assim (*judicativamente*) se estabeleceria uma possível relação de conhecimento. A partir desta perspectiva, tal tese kantiana, afirma Heidegger, torna-se o paradigma central da *teoria do conhecimento*:

O conhecimento se dirige ao objeto do juízo. De acordo com a revolução, que se convencionou chamar de “copernicana”, efetuada por Kant na teoria do conhecimento, o conhecimento não será regido pelo objeto, senão, ao contrário, o objeto será regido pelo conhecimento, o conhecimento, isto é, a verdade do juízo, se converte em parâmetro para medir o objeto, ou, mais precisamente, a objetividade. Mas, como mostra a cópula, no juízo sempre se expressa um ser. O juízo verdadeiro é conhecimento do objeto. O ser julgado com verdade determina a objetividade do objeto conhecido. A objetividade é aquilo que o conhecimento, no sentido de juízo sobre algo, consegue do ente. O ser do ente se identifica com a objetividade e a objetividade não quer dizer outra coisa que o ser julgado com verdade (*Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, doravante *PFF*, p. 292, tradução modificada).

Para Heidegger, o sentido da revolução copernicana de Kant se expressa a partir de uma referência ontológica¹², subjacente à cópula, a qual delimita um acesso ao ser. Portanto, para que haja conhecimento é preciso notar a existência de uma passagem da síntese predicativa para a síntese existencial. Para ele, em Kant, a existência não é pensada no predicado da proposição, mas sim, segundo a existência [*Dasein*] do sujeito, portanto o seguinte trecho da sentença citada acima, “*O ser julgado com verdade determina a objetividade do objeto conhecido*”, certamente comporta uma crítica ao precursor do neokantismo, Hermann Cohen¹³. Segundo Cohen, de

uso deste jogo de palavras em vários pontos através do livro, assim a conexão com o *Gegenstand* deve ser mantida em vista.” (*KPM*, nt. 2, p.224 da tradução inglesa)

¹² Conforme esclarece DUBOIS acerca da concepção de Heidegger sobre tal revolução: “Pela primeira vez desde os gregos, diz Heidegger, Kant faz da ontologia um problema. Como? Aquilo pelo que a razão está interessada é a metafísica especial, que responde às questões a respeito do que o homem pode conhecer, o que ele pode fazer, o que ele pode legitimamente esperar. Ora a metafísica especial é um conhecimento do suprasensível. Como isto é possível? A fim de esclarecer essa possibilidade é necessário em primeiro lugar colocar a questão da nossa relação com o ente em geral, pôr a questão de nossa relação com o “objeto”. Como desenvolver essa questão? Segundo o sentido da revolução copernicana iniciada por Kant, e que para Heidegger significa não uma revolução na teoria do conhecimento, mas a ideia de um conhecimento ôntico – o conhecimento do ente, do fenômeno [*Erscheinung*] no vocabulário kantiano – supõe no seu fundamento um conhecimento ontológico: as formas puras da intuição, o espaço e o tempo, e as categorias do entendimento, que determinam a priori a fenomenalidade do fenômeno, o ser do ente. A questão da possibilidade dos juízos sintéticos a priori é a questão da síntese pura da intuição pura e das formas do entendimento, a questão da síntese ontológica e de seu fundamento. A *Crítica da Razão Pura* não é uma “teoria do conhecimento”, uma teoria da explicação científica, mas uma ontologia fundamental.” (DUBOIS 2004, p.82)

¹³ Para Heidegger, a questão do juízo deve ser levantada com cautela, pois, aparentemente, ela pode ser lida na obra de Kant, a partir de duas chaves, tanto a ontológica quanto a epistemológica. Em favor da primeira, Heidegger faz uma ressalva importante: “Só se poderá decidir da maneira correta entre tais determinações, segundo as quais o ente designado como “*é*” e “*ser*” não está entre as coisas, mas antes no entendimento, caso se tenha clareza quanto ao que significa aqui entendimento, sujeito, e como a relação fundamental do sujeito com o ente presente

acordo com a análise de Heidegger, seria o juízo que determinaria a *objetividade dos objetos*. Deste ponto de vista, poderíamos, regressivamente, partir dos *fatos* objetivos para chegar até as normas e regras que regem a representação. Em outras palavras, seguindo o que Kant propõe nos *Prolegômenos* , Cohen e seus discípulos intentam, a partir do *Faktum* da *ciência da natureza* (i.e. a física newtoniana) impor um caminho regressivo, que nos conduziria da evidência do fato até o estabelecimento das categorias (cf. a *Analítica dos princípios*), como funções lógicas do entendimento.

De acordo com a crítica heideggeriana, Cohen não teria se atentado ao fato de que a cópula nos mostra que “*no juízo sempre se expressa um ser*” (idem). Disto decorre, para Heidegger, que há uma dimensão ontológica no julgar que não foi devidamente explorada em sua radicalidade, não colocando em questão o que é relevante no problema da objetividade, ou seja, sua relação com o *ser* . Tal insuspeita relação ontológica é resumida pelo seguinte questionamento heideggeriano: “Essa caracterização do “é” como cópula diz respeito ao sentido ontológico do ser expresso como “é”? (idem p. 298).”¹⁴

Em outros termos, segundo Heidegger, na filosofia de Kant, “*ser é um conceito de ligação*”, pois “na medida em que o ser tem em vista essa ligação na proposição *S é P*, o ser só possui um significado no pensamento sobre o ligado” (PFF p. 265). Por outro lado, para o neokantismo de Marburgo, esse ser “julgado é aquilo que é *verdadeiro* , e aquilo que é verdadeiro não constitui outra coisa senão a objetividade” (PFF, p.292, trad. Modificada). Disto resulta que, para neokantismo, a construção do conceito de verdade repousa meramente em uma relação de “*concordância*” entre o ato de julgar e a própria validade do juízo.

Em sua preleção intitulada “*Sobre a essência da verdade*” (doravante *SEV*), Heidegger faz uma elaborada crítica a tal conceito tradicional de verdade, resumido pela proposição: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”, ou seja, a verdade é compreendida como a adequação entre a “*coisa*” (*res*) e o “*conhecimento*” (*intellectus*). Desse ponto de vista, a verdade da

à vista precisa ser determinada, ou seja, caso seja esclarecido àquilo que o ser verdadeiro significa e como ele se encontra relacionado com o *Dasein* (...) O ser no sentido da cópula é *respectus logicus* segundo Kant” (PFF, p.267).

¹⁴ De acordo com a interpretação de Ruiz, “Cohen assume uma postura que, em sua necessidade de manter-se fiel ao ideal kantiano de uma filosofia situada nos limites da experiência e tendo ante si o *factum* das ciências, compreende tal ideal como uma filosofia da consciência; quer dizer, Cohen busca as condições do conhecimento no campo da consciência reduzida aos termos lógicos (...). É aqui onde começam a se definir as diferenças entre a interpretação neokantiana e heideggeriana de Kant” (RUIZ, 2002, p.132). Na mesma linha de raciocínio, Phillippe Cabestan afirma que a interpretação de Kant é o principal alvo da disputa entre Heidegger e o neokantismo, pois ao indaga “Qual é precisamente o lugar de Kant no seio da filosofia moderna? Preliminarmente convém lembrar que a leitura heideggeriana de Kant se opõe explicitamente à do neokantismo (H. Cohen, P. Natorp e seus discípulos E. Cassirer, H. Richert), da qual Heidegger reprova a profunda incompreensão do pensamento de Kant. Isso porque os neokantianos interpretam a *CRP* em termos de teoria do conhecimento e, ao mesmo tempo, passam inteiramente ao largo da significação da filosofia transcendental cuja ambição é propriamente ontológica.” (CABESTAN 2013, p.6).

enunciação repousaria unicamente na *adequação [adequatio]*, que por sua vez estabeleceria formalmente a relação entre o enunciado e a coisa enunciada, porém, esta não seria uma relação *fundamental*, pois não se esclarece em momento algum a natureza de tal relação. De acordo com Heidegger, para que o fundamento originário do conceito de verdade seja revelado é necessário que se estabeleça uma relação de “*abertura*” entre a enunciação e a coisa, pois, “Heidegger chama o ato que faz com que objetos nos sejam dados, no momento da síntese empírica, de “*síntese ontológica*” ou “*veritativa*.”.” (DRUCKER 1990, p.28). Ou seja:

A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O “*assim como*” se refere à apresentação e ao que é apresentado. Apresentar significa aqui, descartando os preconceitos “*psicologistas*” e “*epistemológicos*”, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto. O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um âmbito aberto para o nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade (SEV, p.158)

O modo deste “*apresentar-se*” (*Ausdruck*), portanto, é determinado pelo fato de que esta coisa determinada surge diante de nós enquanto objeto, ou seja, nesta relação mútua entre o intuir e o intuído, abre-se um campo relacional onde pode surgir a *re*-apresentação. Tal aparição do fenômeno se concretiza a partir da abertura de um horizonte de objetividade, pois se “*realiza no seio de uma abertura, cuja natureza de ser aberto não foi criada pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação*” (ibidem). Tal campo de relação nada mais é que um comportamento (*Verhalten*) que “*está aberto sobre o ente*”, permitindo, assim, ao *Dasein* (aqui tomado como equivalente à subjetividade do sujeito) um possível acesso ao *ser do ente*, isto é, à objetividade do objeto, em sentido amplo.

No extremo oposto desta caracterização, encontra-se a concepção de Cohen a qual infere que o juízo verdadeiro sobre algo já seria equivalente à objetividade, definindo esta última como atribuição de um *sentido* para algo, um significado (*Bedeutung*), pois, “*o ser julgado de um enunciado verdadeiro é igual à objetividade, que é igual ao sentido*” (op. cit. pp.292-3). Disto resulta uma noção “*fraca*” de objetividade, que considera apenas o *sentido*, sem levar em conta que a “*virada*” kantiana para a objetividade do objeto comporta um panorama ontológico mais amplo. Portanto, o neokantismo de Marburgo se desviaria do principal objetivo de Kant, pois:

Esta concepção do conhecimento, que é orientada pelo juízo, pelo *logos*, e que, por isso, transformou-se em *lógica* do conhecimento (título da obra de Cohen, fundador da escola de Marburgo), assim como a orientação da verdade do ser pela lógica da proposição, constitui o critério principal do neokantismo. A concepção de que conhecimento é igual ao juízo, de que a verdade é igual ao ser julgado, que é igual à objetividade, que é igual ao sentido vigente, tornou-se tão predominante que mesmo a fenomenologia foi infectada por essa concepção insustentável de conhecimento (PFF, p.293)

A tese de que há uma equivalência entre o juízo de algo verdadeiro e a objetividade, baseada na *adequatio* entre objeto conhecido e sujeito cognoscente é recusada de antemão por Heidegger, pois, uma lógica do sentido - do conhecimento tomado como juízo verdadeiro sobre algo - não pode ser mais originária que a abertura de um horizonte, permitida pela ontologia fundamental. Segundo Heidegger, para Kant, *ser* não é um “*predicado real*”, mas sim uma “*posição absoluta*”, não sendo apenas um *valor* que sirva como critério de separação entre falso e verdadeiro, pois juízos *existenciais* não podem ser reduzidos aos juízos *categóricos* (*i.e.* predicativos), assim não seria possível vincular a existência do *ser* à sua essência, uma vez que a *existência*, expressa no verbo *ser*, contém apenas uma função gramatical no interior de um enunciado, exercendo a função de cópula judicativa entre um sujeito e um predicado.¹⁵

Como Reis esclarece, a leitura de Heidegger assume que a doutrina crítica, “parte da admissão da natureza especial dos conceitos modais, que não são predicados reais dos objetos, mas de noções que enunciam algo sobre *o modo* como o conceito de objeto relaciona-se com a existência e também sobre o modo de determinação da existência de um objeto” (REIS 2014, p.27). O que implica necessariamente em uma referência ontológica ao último. Isso fica evidente em 1927 quando, concomitantemente à elaboração de *Ser e Tempo*, Heidegger observa que o próprio Kant teria denominado sua filosofia transcendental como *ontologia* (cf. *CRP*, A845 B873), uma vez que ela comporta as condições e os elementos primários de todo o conhecimento humano:

Kant sempre acentua que a ontologia como filosofia transcendental tem algo em comum com o conhecimento dos objetos. Isso não significa que, tal como o neokantismo o interpretou, ela seria o mesmo que uma teoria do conhecimento. Ao contrário, uma vez que a ontologia trata do ser do ente, e, como nós sabemos, segundo a convicção de Kant, ser, realidade efetiva, é o mesmo que ser percebido, ser conhecido, a ontologia como a ciência do ser precisa se mostrar para como a ciência do ser conhecido dos objetos e de sua possibilidade. Por isso a ontologia é filosofia

¹⁵ Para Heidegger, Kant entende por *predicado real* o mesmo que *determinatio*. Conforme a *Metaphysica* de Baumgarten: “O que é posto numa coisa (notas e predicados) no modo do determinar, são determinações” (*PFF*, p.59). As quais podem ser de dois modos: 1.“A que determina – a que põe afirmativamente – se a afirmação é correta, é uma realidade” e 2.“ a determinação negativa que, se é correta, é uma negação.” (Idem). Assim compreendida, como determinação positiva, a noção de predicado real consiste em um predicado dotado de conteúdo *quiditativo*, em oposição ao predicado lógico, o qual abstrai de todo conteúdo do juízo. Já o significado de *posição absoluta* se mostra como *percepção*, pois o conceito de existência não indica realidade (*PFF*, p. 63). Para Heidegger, Kant aproxima sua concepção de *existência* dos conceitos de posição absoluta, percepção e percepção absoluta. A existência não é estritamente uma percepção, pois ele diz que “*a percepção não é a existência, senão aquele que percebe o existente, o subsistente e se relaciona com o percebido*” (Idem) A existência em Kant “não se equipara ao existente percebido, porém talvez se dê como o caráter de ser-percebido do percebido, ao ser-percebido”(idem). Portanto, devemos compreender por percepção, “o ser-percebido, o estar-descoberto no perceber”. Para Marçal (2011, p. 3): “Heidegger (...) entende a existência como “o ser-percebido ou o caráter de ser-posto de forma absoluta e, correspondentemente, o ser em geral como o caráter de ser posto em geral” Na relação que se dá entre perceber, o percebido e o ser-percebido do percebido, Heidegger reserva para Kant o conceito de existência como subsistência ou ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). *Existenz*, em termos kantianos, portanto, transforma-se agora em *Vorhandenheit*. *Existenz*, a existência, em termos heideggerianos, está reservada para o homem, o *Dasein*.”

transcendental. A interpretação da CRP como teoria do conhecimento perde de vista completamente o sentido propriamente dito (PFF, pp.188-189).

Em seu curso ministrado em Freiburg entre 1928 e 1929, intitulado *Introdução à Filosofia* (doravante *IFil*), Heidegger dedica toda uma seção para discutir como as teses de Kant, expostas na *CRP*, devem ser lidas segundo um viés ontológico (vide especialmente o cap. 3 - “*Filosofia e Visão de Mundo*”). Nesta obra, sua argumentação defende que “o problema fundamental da *CRP* é a ontologia como tal, pois, de modo algum a *CRP* é uma teoria do conhecimento ou mesmo uma teoria da ciência da natureza, como pretende o neokantismo”. Concluindo disso que, “se o que está em questão de certa forma é uma teoria do conhecimento, então se trata de uma *teoria do conhecimento ontológico*” (*IFil*, p.273-4, grifo nosso). Ou seja, o que está em jogo na *CRP* é uma investigação sobre a *verdade* ontológica, antepredicativa, a qual deve primariamente orientar-se pela questão do *sentido-do-ser*.

Nesta *Introdução à Filosofia*, ele irá afirmar que “a própria forma interna da filosofia não apenas é alienada de si por meio da lógica e da ciência, mas também é afastada de si” (*IFil*, p.416), neste sentido, a lógica formal e conseqüentemente as ciências positivas que nela se apoiam, tornam-se os principais alvos dos ataques fenomenológicos de Heidegger, pois, em sua concepção, tanto a disciplina formal do pensamento (lógica geral) quanto a própria noção de ciência, deveriam ser derivadas de uma base ontológica. Tal tese será defendida a partir de uma violenta releitura de Kant, que retira conseqüências imprevistas de seu pensamento:

Todos os grandes esforços da filosofia ocidental consistem sempre em se assenhorar do poder da própria lógica, mas esse empenho acontece de tal modo que a lógica é inserida na casa da filosofia e todo domínio é transferido para ela. Somente em Kant encontra-se uma tentativa totalmente esporádica, renegada por ele mesmo e que só conseguimos enxergar se formos ao encontro da problemática kantiana a partir de um modo mais radical de colocação da questão, o que precisa transformar-se então em princípio de interpretação (*IFil*, p.416).

Depreende-se das citações acima que Heidegger intente desenvolver uma interpretação original de Kant, na qual a tradicional concepção de “conhecimento” ainda não se encontraria dominada por uma leitura provinda do *idealismo objetivo*, pois, mesmo que Heidegger recuse que a origem das categorias pudesse ser obtida a partir das formas lógicas do juízo¹⁶, ele não

¹⁶Tese também recusada na teoria do conhecimento neokantiana que, no caso de Cohen, orientava sua interpretação da *CRP* em uma leitura que tem por base o capítulo da *Analítica Transcendental*, negando “toda pertinência da ideia de uma “dedução metafísica” das categorias segundo o fio condutor das formas lógicas do juízo” (LONGUENESSE 1998, p.4), enfatizando a *Analítica dos princípios* como fonte da tábua das categorias, sustentando tal interpretação na experiência científica advinda do *faktum* das ciências positivas (no caso a Física Newtoniana). Tal *teoria da ciência* se concretiza a partir de uma investigação da estrutura da consciência, a partir de um horizonte kantiano, que busca determinar os elementos constitutivos do próprio ato de conhecimento. Para Heidegger, outro problema desta visão unilateral repousa no fato de Cohen conceber logicamente o tempo como um conceito do entendimento (como uma categoria), em sua preleção sobre a “*Lógica – a pergunta pela verdade*” ele critica o fato de que: “Cohen viu na apercepção transcendental o autêntico centro do questionamento kantiano

depreende que tal origem estivesse circunscrita ao entendimento, conforme exposto na *analítica transcendental*, mas sim, na síntese transcendental da imaginação, apresentada inicialmente na “*dedução metafísica*” da edição A da *Crítica da Razão Pura* (doravante *C.R.P.*), a qual estaria condicionada, retroativamente, ao esquematismo transcendental, por conseguinte, segundo um fundamento temporal, que possibilitaria a concepção da essência do conhecimento humano a partir de uma “*intuição pensante finita*”. O “*conhecimento*” [*Erkenntnis*] que, segundo Kant, se fundamenta na base do juízo – ou seja, que se legitima no enunciado ou proposição que possui validade objetiva - passa a ser considerado, na ótica heideggeriana, como dependente da intuição, posto que, desde *ST*, Heidegger estabelece que o enunciado proposicional deve ser derivado intuitivamente da *interpretação*, que a pressupõe.¹⁷

Heidegger marca, deste modo, seu contraponto com a leitura predominante dos neokantianos, que não teriam interpretado o esquematismo em toda sua radicalidade. A divergência de Heidegger fica atestada pela centralidade que ele confere a este breve capítulo da *Crítica*: “Kant empreende a descoberta do fundamento essencial do conhecimento ontológico como intuição pura finita no capítulo seguinte da dedução transcendental, que se intitula: “*Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*” (...) estas onze páginas da *CRP* devem constituir o núcleo (*das Kernstück*) desta volumosa obra” (*KPM*, p.89, tradução nossa). Heidegger também enfatiza, em *ST*, que sua analítica do *Dasein* seria orientada pela questão do *sentido do ser*, pois ele conecta a analítica ontológica ao questionamento crítico-transcendental de Kant a partir de uma proposta original de leitura do capítulo do *esquematismo transcendental*¹⁸:

O primeiro e o único que, em sua investigação, perfez um trecho do caminho investigativo na direção da dimensão da temporalidade ou que se deixou levar por ela, forçado pelos próprios fenômenos, foi Kant. Somente depois da fixação da

e a partir disto, de modo que, desde a *Analítica Transcendental*, a partir da demonstração da origem das categorias e dos princípios, tratou de interpretar a *Crítica* a partir de seu conjunto, isto é, tratou de eliminar a *estética transcendental* como domínio autônomo (...) na medida em que o tempo se determina ali como intuição pura, ele tratou de concebê-lo logicamente como conceito puro do entendimento.” (*Lógica. A questão da Verdade, doravante LQV*, p.217).

¹⁷ Benedito Nunes explica esta dependência do conhecimento com relação à interpretação da seguinte forma: “Não predicaríamos enunciando isso ou de um estado de coisas e, portanto, *conhecendo-o enquanto objeto* (o termo “objeto” aqui empregado na linguagem da teoria do conhecimento, da epistemologia) se o ente não estivesse previamente *aberto*. Assim, a precedência da interpretação sobre o conhecimento implica que a verdade do enunciado (*adequatio res et intellectus*) deriva da verdade originária, no sentido de des-velamento do ente, concordante com a palavra *a-létheia*, usada pelos pré-socráticos, que Heidegger passara a empregar como a verdade do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, conexas à abertura.” (NUNES 2011, p.80).

¹⁸ A interpretação heideggeriana da doutrina do *Esquematismo* será tratada em nosso terceiro capítulo, onde veremos que, no *Kantbuch*, o processo de compreensão hermenêutico, que delineia os contornos da ontologia fundamental heideggeriana, teria, por questão de fundo, uma rearticulação entre a *Analítica dos Princípios* e as teses da *Estética Transcendental*, vinculando a questão relativa à finitude da intuição com uma nova concepção de temporalidade originária exposta segundo a *raiz comum* da imaginação transcendental que une intuição e entendimento.

problemática da temporalidade é que se pode lançar luz sobre o que há de obscuro na doutrina do esquematismo(...) o presente tratado procura interpretar o capítulo do esquematismo e, a partir dele, a doutrina kantiana do tempo (*ST*, pp. 90-91).

Neste capítulo nuclear da Crítica, a atividade sintética da imaginação pura apresenta-se em sua relação temporal com a unidade das categorias. Para Heidegger, este capítulo reúne os indícios de uma investigação relativa à atividade unificante da imaginação, que forneceria o fundamento unificador da intuição pura e do pensamento puro, pois o esquematismo transcendental desenvolve o problema da unidade entre os elementos formadores da objetividade pura, sendo que tal constituição da objetividade equivale, no vocabulário heideggeriano, ao conhecimento ontológico que se situa na base de acesso ao ente por via da intuição humana, finita por natureza.

Com isto, Heidegger pretende desenvolver uma transformação gradual da concepção de *conhecimento*, de modo que tal esfera não fosse mais orientada pela sua articulação com o entendimento, tal como na proposta da escola neokantiana. Heidegger opera um rompimento entre ciências regionais (*onticas*) e filosofia (concebida como *ontologia fundamental*). Para demarcar o seu domínio específico, ele desenvolve uma crítica frontal à interpretação do neokantismo, fato que lhe permite uma *retomada* mais originária das teses da *CRP*. Consequentemente ele subverte a primazia dada ao *conhecer* (*Erkennen*), transferindo a prioridade, que era referida ao conceito, para a noção hermenêutica de *compreender* (*Verstand*),¹⁹ pois assim demonstraria que “a imaginação está implícita no compreender, que não é um conhecimento imediato à maneira daquilo que nos proporcionaria a percepção, mas é um compreender que sempre antecipa determinadas situações” (NUNES 2011, p.64).

Para tanto, Heidegger precisaria retomar uma importante questão colocada por Kant no início da *Dedução Transcendental* (em B122/A90), que indaga como as condições subjetivas do pensamento poderiam ter *validade objetiva*, pois, na visão de Heidegger, tal questionamento - que se liga à dificuldade de demonstração da unidade de nosso conhecimento a partir da heterogeneidade entre intuição e conceito - não se fundamenta mais na síntese espontânea do entendimento, mas sim, na faculdade da imaginação produtiva. A síntese transcendental continua sendo necessária para a atribuição de objetividade para as categorias, mas agora, nesta nova rearticulação, ela se encontraria vinculada à finitude do conhecimento presente na intuição humana.²⁰

¹⁹ Ruiz afirma que esta inversão do valor conceitual do conceito de compreensão, permitiu à Heidegger “mostrar que até as categorias lógicas, que possibilitam o conhecimento objetivo como tal, tem uma gênese subjetiva, isto é, que as categorias obteriam seu sentido no mundo histórico em que são gestadas.” (RUIZ 2002, p.128).

²⁰ Inverte-se assim a ordem dos fatores da célebre frase kantiana, pois, para Heidegger, “(...) o conceito sem intuição é que seria vazio (...) a recepção perceptiva carece da derivação discursiva para ser determinada enquanto

É neste viés que Heidegger irá propor uma contraversão metodológica radical, ao afirmar que *é a lógica que se funda na metafísica e nunca o inverso*, questionando, a partir desta tese, o predomínio de concepções lógicas na resolução de problemas, por excelência, metafísicos. Ao defender que toda a filosofia, seja antiga, moderna ou contemporânea: “Nunca se colocou em questão o fato de - e o modo como - a lógica como tal está fundada na metafísica, isto é, sempre se deixou que ela se desenvolvesse aparentemente apenas como que puramente a partir de si mesma.” (*IFil*, p.296), ele impõe sua perspectiva ontológica como o caminho para a “desinfecção” da relação epistemológica presente na tradição da metafísica subjetivista ocidental.

Em tal proposta, Heidegger defende que as noções tradicionais de metafísica sejam levadas mais *além* (isto é, destruídas pela analítica do *Dasein*), cingindo seus limites extremos para que então se possa projetar a “ultrapassagem” de tais concepções. A pergunta pelo fundamento, em seu sentido ontológico, não seria mais orientada pela busca por uma fonte última da verdade, pautada em axiomas demonstrados a partir de proposições lógicas, pois as enunciações lógico-formais não seriam, para ele, definidoras do valor de verdade, por carecerem justamente de um fundamento ontológico que lhes fornecesse uma prévia legitimidade.

Heidegger expõe que a sua tarefa de retomada (*Wiederholung*) do método crítico-transcendental se situa na tentativa de superar o “erro axiomático” da metafísica tradicional, recuperando aquilo que se velou pelo consequente “esquecimento do ser”, tal trajetória é definida como um retorno reconstrutivo (*abbauen Rückgang*) que extraísse o substrato impensado presente nos grandes sistemas filosóficos. Sua proposta de repetição da motivação kantiana se insere no amplo panorama de destruição²¹ da metafísica clássica em favor de uma nova via de pensamento, explorada através de um referencial fundamentalmente ontológico.

Este caminho havia sido preparado pela *CRP*, tratava-se, portanto, de percorrê-lo adequadamente, pois, de acordo com Heidegger, o problema central (corretamente indicado,

tal: é, pois, a intuição que é finita, só produzindo “imagens”, marcas temporais – cuja origem está na capacidade da imaginação.” (DUARTE 2011, p.93).

²¹ Para Heidegger, o projeto de superação da metafísica inicia-se com a “destruição” (cf. a introdução de ST onde o termo utilizado é *Destruktion*) das metafísicas subjetivistas, porém, vale ressaltar que o projeto de *destruição* não significa o abandono da metafísica e sim uma confrontação, hermenêutico-interpretativa, que visa a *desconstrução* das posições dualistas dominantes: “A destruição (*destruktion*) da metafísica não significa o seu desmantelamento, mas sua desconstrução (*Abbau*) a partir de sua origem pré-metafísica. Trata-se de uma tarefa que obedece a leis próprias, distintas das que regem estudos histórico-filosóficos e filológicos (as traduções “violentas” dos textos gregos oferecidas por Heidegger são a melhor prova disto). Da mesma maneira a expressão “o fim da metafísica” não designa a eliminação da vida cultural do Ocidente, mas tão somente a libertação do ente do poder da representação.” (LOPARIC 2003, p.25).

mas não explorado por Kant em todas suas conseqüências) se resumia na questão do ser, somente acessível através da referência ao *Dasein* humano. Mas, para problematizar o ser a partir de uma *re-fundamentação* da metafísica, era preciso dar ênfase à *finitude* que se encontra atrelada à intuição humana, pois: “*mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele*” [“*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Dasein in ihm.*”] (KPM, p.229). É por isso que tal projeto se delimita como uma *ontologia fundamental do ser aí finito*:

A ideia de uma ontologia fundamental explicitamente significa: apresentar a analítica ontológica do *Dasein*, tal qual ela foi caracterizada, como uma exigência necessária, deixando claro por via de qual intuito e de que modo, com que delimitação e sob quais pressuposições ela expõe a questão concreta: *o que é o homem?* Entretanto, na medida em que uma ideia se manifesta inicialmente por meio de sua força iluminadora, a ideia da ontologia fundamental deve se confirmar e apresentar a si mesma em uma interpretação da *CRP* como uma fundamentação da metafísica. (KPM, *Vorwort*, p.1)

Heidegger defende uma interpretação da *CRP* como fundamentação da metafísica, como via de superação dos equívocos causados pela leitura epistêmica. De acordo com isto seria *duplamente errôneo conceber a “Crítica” como uma teoria do conhecimento da ciência matemática da natureza e não ver inicialmente que se trata de ontologia* (cf. *IFCRP*, p.46). Pois a principal novidade trazida pela *CRP* - especialmente em sua primeira edição - seria a preparação do terreno, para a consecução de uma ontologia fundamental constituída segundo a pergunta pelo sentido do *Ser*. Tal *proposta* pressupõe uma analítica existencial, cuja temática transcendental depende de distinção conceitual específica, a saber, a diferença ontológica²².

Neste sentido, percebemos porque é significativo - para a consecução de tal tarefa - que se dê privilégio à edição A, de 1781 da *CRP*. Essa edição fornece à Heidegger uma estrutura argumentativa mais apropriada, até mesmo necessária para uma interpretação fenomenológica, que pretenda redefinir a função desempenhada pela imaginação, concebendo-a como a faculdade fundamental a partir da qual o próprio entendimento estaria subordinado. Este recorte

²² Ao definir o *ser* como *ser do ente* e o *Dasein* como ente subsistente que compreende ser, Heidegger acentua que a distinção entre *ser e ente* é o que define a possibilidade da transcendência, que permitiria a prévia abertura da compreensão. Ele define, pela primeira vez, essa *differenz* em *PPF*: “Designamos como diferença ontológica a cisão entre ser e ente”. A relação entre esta distinção e a transcendência é problematizada, a partir de Kant, em sua *IFil*: “Como se inter-relacionam as duas deduções, a dedução subjetiva e a objetiva? *Transcendência* e, em verdade transcendência ôntico-ontológica. Justamente a transcendência se mostra ao mesmo tempo e como tal como a origem da diferença ontológica.” (*IFil*, p. 306) Vejamos uma prévia do argumento de Heidegger para melhor compreendermos como ele insere o conceito de diferença ontológica, no seio do pensamento crítico, a partir da temporalidade originária: “Precisamos poder levar a termo inequivocamente a diferença entre ser e ente para que possamos transformar algo assim como o ser em tema de investigação.(...)Com esta distinção entre o ser e o ente e com a escolha do ser como tema, saímos em princípio da região do ente. Nós o ultrapassamos, nós o transcendemos. Enquanto ciência crítica, podemos denominar a ciência do ser, ciência transcendental. Ao fazê-lo não aceitamos simplesmente o conceito de transcendental em Kant, mas muito mais o seu sentido originário e a sua tendência propriamente dita, talvez ainda velados para Kant. Ultrapassamos o entre a fim de alcançar o ser(...) o conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito de filosofia em geral: ciência criticamente transcendental, isto é, ontologia (...)a diferença ontológica só pode ser clarificada (...) se for mostrado como é que a temporalidade possibilita a diferença entre ser e ente.” (*PPF*, p. 31).

da imaginação, que opera diferentes funções ao longo de toda estrutura interna da primeira *Dedução*, amplifica-se preponderantemente como o principal elemento de ingerência (*i.e.* raiz originária) entre intuição e conceito, balizando a fronteira teórica da interpretação heideggeriana em relação ao neokantismo, que fazia uso da edição subsequente, acatando de modo “irrefletido” as modificações propostas por Kant em 1787.

Em resumo, Heidegger desejava reabilitar uma via de abordagem “ontológica” na filosofia crítica e vislumbrava neste projeto a preparação de uma fenomenologia hermenêutica pautada pela analítica existencial - que se coloca como método *sui generis* à *compreensão*²³ do sentido do ser. Isto significa que, para Heidegger, ao reabilitar a intenção original de Kant ao escrever sua crítica, esta seria concebida como uma “*metafísica da metafísica*”²⁴. Mas, para que possamos assimilar tais passos é preciso clarificar, antes de tudo, o modo pelo qual Heidegger demarca a originalidade de sua leitura, tornando-se o antípoda do *status quo* reinante no meio intelectual de seu tempo. Exposto isto, tornar-se-á compreensível o porquê, deste ponto de vista fenomenológico ser *fundamental*. Em suas palavras:

A *CRP* é uma fundamentação da metafísica. Não é nem o destroçamento nem –como afirma o neokantismo– uma teoria do conhecimento das ciências matemáticas da natureza. Ao contrário, como o próprio Kant diz em uma carta de 1781 ao seu amigo M. Herz, uma carta que seguia juntamente com a obra que acabara de ser publicada: A *CRP* é a *metafísica da metafísica* (*IFil*, p.267)

No tocante à ontologia fundamental, a interpretação fenomenológica de Heidegger possui a vantagem, por ele alegada, de ser a única capaz de colocar adequadamente a *questão do sentido do ser* dentro do registro de pensamento transcendental. A tradição neokantiana, orientada pela via científica, comete um erro de princípio²⁵ que precisa ser contornado por uma posição originariamente filosófica, que reconheça a *verdade* como acontecimento e desvelamento - não meramente como fato científico ou verdade proposicional.

²³ De acordo com Figal, com termo *compreensão* Heidegger indica que sua Ontologia: “determina como compreensão justamente a claridade da vida que é *ser-aí*. (...) Aqui temos o ponto de partida para a compreensão heideggeriana *da hermenêutica*: ela não é para ele nenhuma “arte da interpretação”, mas uma articulação filosófica da vida em seu “*sentido performativo*. ” (FIGAL 2007, p. 22).

²⁴ Como diz Heidegger no *Kantbuch*: “Em 1781 Kant escreve, a propósito de sua obra CPR, para seu amigo Markus Herz: “*Este tipo de investigação será sempre difícil, pois contem a metafísica da metafísica.*” Estas palavras invalidam toda tentativa de considerar, ainda que parcialmente, a C.R.P. como uma “teoria do conhecimento”; mas, por outro lado, obriga a retomada de toda fundamentação da metafísica, esclarecendo, de tal maneira, que esta “*metafísica da metafísica*” possa ser colocada sobre um solo concreto, que ofereça um caminho para o próprio processo de fundamentação. ” (*KPM*, p.230)

²⁵ Vide o que é dito por Heidegger, ainda em 1925 em seu “*Prolegômenos a história do conceito de tempo*” (doravante PCT), acerca de um possível “erro de princípio” do neokantismo: “Mais exatamente, esta teoria da ciência (*diese Wissenschaftstheorie*) enquanto investigação da estrutura do conhecimento (*Erforschung der Struktur der Erkenntnis*) absolutamente situada no horizonte kantiano, realizou-se como uma elaboração dos momentos constitutivos do conhecimento no sentido de uma ciência da consciência (*Bewusstsein*).” (*PCT*, p.18), fato que determinaria uma limitação do escopo da *CRP*, limitando-a à uma epistemologia da ciência físico-matemática.

Para Heidegger, fazer da filosofia uma serva da ciência seria retirar da primeira sua primazia, esvaziando toda sua capacidade de pensar o ente, a partir do que lhe é mais radical – a prévia compreensão do *Ser*. Por isso dever-se-ia recusar a unilateralidade da leitura epistemológica, a qual serviria, unicamente, como um apêndice explicativo ou prospecto das ciências naturais (*i.e.* um *Prolegômeno*). Isso fica implícito em sua mais conhecida preleção, “*Que é Metafísica?*” (doravante *QM*), na qual Heidegger afirma que a própria “*ideia da lógica*” dissolve-se no redemoinho de uma interrogação mais originária” (*QM*, p.60) :

Elas (as ciências) pensam que com a representação do ente se esgota toda circunscrição do investigável e problemático; de que fora do ente não existe nada mais. Esta opinião das ciências é assumida provisoriamente pela pergunta pela essência da metafísica, e aparentemente partilhada com elas. Entretanto, cada um que sabe refletir já deve saber que uma pergunta pela essência da metafísica somente pode ter em mira o que caracteriza a meta-física: isto é, a *ultrapassagem*, o *ser do ente*. Ao contrário, na perspectiva da representação científica que somente conhece o ente, àquilo que de nenhum modo é ente (a saber, o ser), apenas se pode oferecer o nada. (*QM*, p.54)

Heidegger, seguindo sua proposta de leitura fenomenológica da *CRP*, irá interpretar esta relação entre ambas as esferas (ciência e metafísica) como o indício do surgimento de uma ciência fenomenológica, estabelecida a partir da possibilidade concreta de formulação de uma ontologia fundamental. Em suas palavras “a fundamentação da metafísica como revelação da essência da *Ontologia* é uma *CRP*” (*IFCRP*, p.23). Argumentamos que as contraposições de Heidegger às interpretações epistemológicas impõem-se como chave de leitura para sua reformulação da filosofia transcendental kantiana. Sua crítica demonstra que, na visão hegemônica da teoria do conhecimento, tanto o primado da lógica quanto o uso de um estatuto científico impediram o aprofundamento da reflexão ontológica, o que interditou a concepção fundamental da *CRP* como uma *metafísica da metafísica*.

Segundo Heidegger a *questão-do-ser* estaria diretamente entrelaçada com a questão da fundamentação da tábua lógica dos juízo pois, segundo sua interpretação, ainda que de modo obscuro, na cópula do juízo já estaria demonstrado que a essência do juízo e a essência do ser estão relacionadas, uma vez que em toda relação proposicional já se exprime a essência de algo. Isto ocorreria pois a partícula relacional “é” já traça a distinção entre a *unidade objetiva* das representações e a *unidade subjetiva*, por conseguinte, os conhecimentos dados são levados à unidade objetiva por meio dos juízos, cuja cópula, representada pela *palavrinha relacional* (*Verhältniswörtchen*) “é”, constitui uma unidade sintética originária presente em toda e qualquer representação dada à *apercepção transcendental*.²⁶

²⁶ Segundo o argumento de Benedito Nunes, Heidegger infere que: “A *Crítica da Razão Pura* estabelece expressa correlação entre existência (*Dasein*) e Realidade (*Wirklichkeit*). É real (*wirklich*) aquilo que está de acordo com as

De acordo com Heidegger, Kant define esta correlação no § 19 da *Dedução B*, onde se afirma que “um juízo não é mais do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula é nos juízos visa distinguir a unidade objetiva das representações dadas da unidade subjetiva” (cf. *CRP* B142, p.141). Segundo a interpretação de Heidegger, nesta passagem Kant não se refere aos conceitos nem às representações. O que está em questão são *conhecimentos dados*, em outras palavras, ele está se referindo ao que é *dado* ao conhecimento, ou seja, ao que é dado primariamente às intuições. A referência à unidade objetiva e à essência do juízo é definida segundo a relação estabelecida entre a intuição e o objeto, pois todo juízo pressupõe o enunciado como lugar de expressão de um conhecimento, isto é, o juízo consiste na conformação do que é dado na intuição ao objeto. Por consequência, segundo afirma Heidegger: “Através da determinação da essência do juízo, fixada através da relação com a intuição e o objeto, este estado de referência é, antes de mais, esboçado e introduzido na estrutura unitária do conhecimento” (*Que é uma coisa*, doravante *QC*, p.155).

Segundo esta linha de interpretação, em Kant, a cópula do juízo designaria uma forma fundamental do conhecimento (pois o juízo seria o conhecimento *mediato* de um objeto, sendo a faculdade de julgar congênere ao entendimento), porém Heidegger pretende inverter o fundamento da premissa - negando o conhecimento como sinônimo formal do juízo, ou que o juízo predicativo fosse o “*lugar da verdade*” - em favor de um modo de compreensão de ser pré-objetivo e antepredicativo, que substituísse a consciência subjetiva pela noção de *Dasein* como Ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). Na cópula, o juízo predicativo é o modo de expressão do *lógos apophantikós*, o qual se revela e se mostra no conteúdo do enunciado, restringindo o objeto determinado a partir da presença constante [i.e. *Vonhandenheit*]: “Assim, a enunciação não pode negar sua origem ontológica(...). O “como” (*Als*) originário nós o chamamos “como” *hermenêutico-existenciário*, para diferenciá-lo do “como” apofântico da enunciação” (*ST*, p.447), pois, segundo o esclarecimento de Heidegger, o termo *apophantikós* implica uma *apophainestai*, que significa um “extrair de seu ocultamento o ente de que se fala e permitir vê-

condições da experiência. Partindo-se deste postulado, amparado pela categoria de modalidade, correspondente à existência, que não determina o objeto, mas seu alcance como predicado no juízo empírico, pode-se firmar o princípio que o conhecimento do objeto segue-se à percepção sensível, dentro da ordem conceitual da experiência que o possibilita.(...) Como o particular foge à generalidade do conceito e conseqüentemente também ao empírico real, a *existência* (...) aproxima-se do ser nela compreendido antes de toda determinação conceitual, isto é, pré-ontologicamente. *Dasein* é o ente que compreende o ser, não de maneira abstrata, como objeto do conhecimento ou de saber conceitual, mas na sua *existência*, com que está concernido enquanto possibilidade sua, de ser ou de não ser ele próprio, e a partir da qual se compreende.” (NUNES 2012, p.66-67).

lo, descobri-lo como não oculto” (idem), fato que repele a conceituação da verdade como *adequatio intellectus et rei*.

Ora, se a *predicação* delinea-se a partir do predomínio demonstrativo, que Heidegger designa como “apofântico”²⁷ (uma vez que enunciados lógicos inferem uma *demonstração* da predicação e da comunicação entre os termos), no referencial ontológico temos a processo inverso, pois o que importa é o “*como* hermenêutico”, o qual, de acordo com Heidegger, exigirá um dizer (*Sagen*) que permita que o *ser* seja expresso pelo discurso (*Rede*), a partir de um ente privilegiado (i.e. o próprio *Dasein*) que *interpreta e compreende* o sentido do ser do ente. Demonstra-se assim que, o *ser*, tomando em sentido *lato*, não pode ser resumido pela referência ao enunciado (*Aussage*), uma vez que “essa problemática ontológica influi na interpretação do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e, inversamente, (...) na concepção do “juízo” sobre a problemática ontológica, mostrado no fenômeno da cópula. ” Ou seja, em outras palavras:

Neste laço [da cópula] fica manifesto que a estrutura-da-síntese foi posta como algo-que-se-pode-entender-por-si-mesmo e que ela reteve a função determinante na interpretação. Mas se os caracteres puramente formais de “*relação*” (“*Beziehung*”) e “*ligação*” (“*Verbindung*”) não podem dar contribuição fenomênica alguma a uma análise da estrutura do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, então o fenômeno visado com o termo “cópula” nada tem a ver com laço e ligação (...). Por ora, trata-se apenas de deixar claro, com a prova do caráter derivado da enunciação relativamente à interpretação e ao compreender, que a “lógica” do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tem sua raiz na analítica existenciária do *Dasein* (*ST*, p.451)

Heidegger promove uma desqualificação da lógica proposicional, dizendo que esta só pode atingir, inapropriadamente, um conceito de verdade enquanto “concordância”; a adequação entre *res* e *intellecto* é imprópria, pois o “conteúdo-do-juízo”, a enunciação, não “faz ver” o ente em seu ser. É preciso partir em busca de uma fonte prévia que torne o conceito, por assim dizer, sensível, assim as estruturas lógico-formais do entendimento discursivo passam para o segundo plano (ôntico), em prol de uma fonte mais originária (ontológica), anterior à transfiguração do múltiplo dado na intuição em um conteúdo de verdade “conceitualizável”, por conseguinte: “A enunciação,

²⁷ Heidegger, no § 5 do *Kantbuch*, define - a partir do *Manual dos cursos de lógica geral* de Kant – as operações lógicas do juízo a partir dos modos de representação por conceitos, através de três sínteses ônticas, as quais circunscrevem a determinação de objetos. São estas: 1. A *síntese veritativa*, que determina a relação entre a intuição e o pensar (conceito) e que trata, portanto, dos juízos sintéticos *a priori*. 2. A *síntese predicativa*, que “representa a unidade unificante do conceito em seu caráter de predicado” (*KPM*, p.34), onde o conceito é determinado como predicado de um juízo *possível*, meramente formal. 3. A *síntese apofântica*, que liga de modo atual um sujeito a um predicado, seja a proposição analítica ou sintética. Heidegger estabelece uma hierarquia entre estas três sínteses, colocando a primeira no mais grau mais elevado, devido ao fato desta constituir a essência do conhecimento finito em geral, assim, esta tríade sintética formaria a unidade estrutural da representação por conceitos (*representatio per notas communes*), no entanto, existe ainda um importante detalhe; o caráter discursivo destas sínteses expressa sempre uma relação *mediata* com o objeto em geral, ou seja, por lhes faltar o caráter *imediato* da intuição finita, o entendimento opera nestas sínteses através de um *desvio* (*Umwegigkeit*), que determina o índice máximo de sua finitude (“*Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivitat) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit*”, idem). Heidegger pergunta então pela fonte última, originária que estaria no fundamento de todo ato sintético e que determinaria a interface de ligação entre intuição e conceito, como podemos supor, ele esta se referindo à *raiz comum da imaginação*, que opera a síntese ontológica.

bem como a interpretação em geral, tem necessariamente seus fundamentos existenciários no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio” (ST, p. 443).

Ao transpor esta linha de argumentação para sua interpretação fenomenológica de Kant, Heidegger demonstra a impossibilidade de uma leitura da *CRP* pautada unicamente pela referência ao juízo, ou mesmo como uma teoria do conhecimento científico. Por conseguinte, ele destaca que, em sua concepção da obra, existe um possível e insuspeito referencial *pré-lógico* (e ainda *pré-ontológico*) da compreensão do ser²⁸. Assim, ao priorizar uma síntese ontológica em detrimento ao conhecimento ôntico, a *filosofia transcendental* não mais condiz com a intenção neokantiana, que baseia suas interpretações em argumentos epistemológicos/científicos²⁹:

Consequentemente a interpretação da *Crítica* como uma epistemologia da ciência natural matemática falha fundamentalmente em dois aspectos. Primeiro esta interpretação falha em ver que a *Crítica* está preocupada com ontologia e não epistemologia. Segundo, ela falha em ver que a ontologia da natureza não é uma ontologia da natureza material, mas sim uma ontologia do que é existente em geral (*IFCRP*, p. 46).

A ontologia fundamental possui um diferencial com relação aos projetos anteriores, pois seus argumentos partem da *metafísica especial*, trespassando o plano ôntico em favor da questão ontológica acerca da possibilidade da metafísica geral (ontologia). Heidegger tem em vista um ponto de partida unificado para o método *crítico transcendental*, que conjuga ambas as esferas em uma única “ciência” do ser: “O conhecimento do ente [*Seienden*] em geral

²⁸ Claudia Drucker explica este movimento de maneira exemplar: “Deste modo, a disposição fundamental do entendimento é esta orientação prévia e original, como espaço de manobra ou horizonte dentro do qual um objeto pode se contrapor, manifestar-se para mim. Este conhecimento pré-ontológico, não objetivado discursivamente, “sequer é conhecimento, se conhecimento significa: apreensão de um ente”. A síntese-ontológica, por si mesma, não apresenta nenhum objeto: só os sentidos podem fazê-lo. Ela possibilita o duplo movimento, descrito antes, do esquematismo empírico: do conceito para a intuição e da intuição para o conceito. A condição fundamental para que as coisas sejam objetos da apreensão sensível é que elas se mostrem conformes a certas condições determinadas pela própria natureza do nosso modo de pensar. Deste modo, a síntese ontológica deve encerrar ao mesmo tempo as condições de possibilidade da experiência em geral (portanto subjetivas) e as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Mas o seu conteúdo, a sua materialidade depende sempre, em última instância, de que uma percepção seja dada. Por tudo isto, vemos que a grande heterogeneidade em questão não é entre as representações puras da sensibilidade e as do entendimento, como uma leitura apressada da dedução transcendental poderia dar a entender, e nem mesmo entre as condições subjetivas e objetivas da experiência, mas entre o pensamento e o dado dos sentidos.” (DRUCKER 1990, pp.29-30)

²⁹ Heidegger aponta que o problema do predomínio de uma concepção lógica de Kant, presente no pensamento neokantiano, leva a uma interpretação insuficiente e até mesmo deturpada do conceito de tempo. Ele resume este contexto específico, em seu curso sobre a *Lógica* de 1925/26, nos seguintes termos: “O princípio da concepção marburguesa de Kant é desfazer esta dualidade de sensibilidade e entendimento, no ser pensado como pensamento puro, na lógica, isto é, alcançar a origem de todas as determinações constitutivas do conhecimento em geral a partir da apercepção transcendental. Por isso essa interpretação da *CRP* se denomina *Lógica da origem*. Já mencionei que consequências isto comporta, para a concepção do tempo dentro da problemática *Crítica*. O tempo já não pode ser, como Kant o interpretava, forma da intuição ou intuição pura, senão que tem que ser concebido como categoria (*LQV*, p.217)”. Mais a frente iremos desenvolver as implicações desta interpretação, em nosso quarto capítulo, especificamente na seção onde discutiremos a questão do tempo em Cassirer.

(*metaphysica generalis*) e o que se refere às suas regiões principais (*metaphysica specialis*) tornam-se então uma “ciência da mera [*bloßer*] razão”. (KPM, p.9, nossa tradução).

Colocando o problema nestes termos, Heidegger antevê a necessidade de fornecer uma nova concepção do *conceito de objetividade*, que passa a ser condicionado segundo uma relação direta com a *subjetividade do sujeito*, adquirindo nuances que, de certo modo, extrapolam a letra da CRP. Como já foi mencionado, Heidegger dará predileção à *edição A* de 1781 desta obra, encontrando ali um respaldo para sua via fenomenológica de leitura ao redefinir a função desempenhada pela *imaginação* (em detrimento do *entendimento*) como a faculdade fundamental, que estaria no centro da estrutura interna de toda a *Dedução* (tanto da dedução *subjetiva* quanto da *objetiva*).

Esta releitura hermenêutica depreende que o conhecimento de todo objeto deveria ser precedido por um âmbito prévio de compreensão, que fornecesse as bases estruturais necessárias para o posterior conhecimento objetivo de sua constituição ontológica. Ou seja, a questão acerca da objetividade do objeto deveria ser previamente orientada pela questão acerca do *ser do ente*, isto é, do conhecimento *sintético a priori*.³⁰ Como diz Heidegger:

No conhecimento do ente, o que está em questão é um conhecimento prévio, um conhecimento *apriorístico* da essência do ente em questão, da coisa, trata-se de um conhecimento objetivo *a priori*, um conhecimento tal que me revela o que pertence a uma coisa. Kant denomina um conhecimento que amplia o saber um conhecimento sintético. Desse modo um conhecimento do ente deve ser precedido por um conhecimento objetivo da constituição ontológica do ente, por um conhecimento sintético e, porquanto ele é precedente = *a priori*, por um conhecimento sintético *a priori* (IFil, p273).

Segundo Heidegger, estes parâmetros teóricos indicariam que, “o problema da possibilidade da metafísica torna-se o problema da possibilidade da ontologia, ou seja, da *methaphysica generalis*” (IFil, p.273). De acordo com Pegoraro, isto ocorre porque “o desvelamento do ser-aí em sua essência mais íntima é ao mesmo tempo a condição de possibilidade da ontologia. Desvelar a essência íntima do *ser-aí* é buscar a síntese ontológica ou pesquisar o conhecimento *sintético a priori*.” (PEGORARO 2006, p.23). Segue-se disso que a intuição pura - ou seja, aquilo que se revelará por fim como o tempo originário - seria

³⁰ Stein argumenta que esta é principal especificidade da proposta heideggeriana, que intenta radicalizar a teoria kantiana do conhecimento: “Heidegger rompe aqui, à diferença de Kant e toda tradição transcendental, com a ideia da construção do objeto. O objeto não precisa ser construído, não se trata de construir o objeto na proposição, na sentença, porque o objeto já está constituído pela compreensão que eu tenho, pela pré-compreensão (...). A teoria da experiência de Heidegger não é uma teoria como Kant a constrói, mas é uma teoria que, partindo de Kant, radicaliza Kant via esquematismo, e termina produzindo uma teoria da experiência que não constrói o objeto desde fora. O objeto já sempre é compreendido. E com isso se rompe a relação sujeito-objeto como sendo o modelo do conhecimento nesse nível transcendental (...). As condições de possibilidade para atingir pela empiria o objeto são postas de maneira diferente. O que Kant quer é a construção da objetividade. E em Heidegger a construção da objetividade chega tarde. Há uma questão anterior, que é a do ser-no-mundo.” (STEIN 1993, p.43)

relacionado à síntese pura - de acordo com Heidegger, uma “síntese ontológica” - a qual concerne à imaginação pura, que por sua vez tem por tarefa a abertura de um campo de compreensão transcendental, em outras palavras, um *horizonte de objetivação*.

Antes de adentrarmos os meandros deste “*horizonte de objetivação*” hermenêutico, devemos nos reportar a uma dificuldade, que pode ser resumida a partir de uma colocação de Cassirer no início do debate de Davos. Diz ele que a questão motivadora de toda a *Crítica* consiste no fato da *Razão* ser uma faculdade de conhecer a partir de princípios *a priori*, por conseguinte ele questiona a base ontológica da leitura heideggeriana, indagando como seria possível que esta *razão pura*, que se revela para Kant como índice máximo da finitude humana, fosse capaz de chegar à verdades universais e necessárias:

Uma questão pertinente: ao expor o problema da verdade, Heidegger afirma não ser possível que existam verdades em si mesmas, ou eternas, por conseguinte (...) as verdades são relativas ao *Dasein*. (...) Uma criatura finita não pode, em geral, possuir verdades eternas. (...) Para Kant o problema era precisamente: Sem prejuízos para a finitude, a qual o próprio Kant assinala, como é possível, apesar de tudo, que existam verdades necessárias e universais? Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? (...) Esta questão puramente teórica deve ser esclarecida: Como esta criatura finita chega a uma determinação de objetos, que como tais não estão vinculados ao finito? Agora minha questão é a seguinte: Heidegger renunciará a toda esta objetividade, a esta forma de absolutidade [*Absolutheit*] que Kant tem sustentado(...)? Ele precisa se retirar por completo para o ser finito ou, senão, onde encontrará uma ruptura para estas esferas? (*KPM*, p.277)

Para Heidegger existe uma relação inextricável entre a radicalização filosófica da finitude humana e a questão da finitude do *ser*, pois ele defende que o homem só é um ente finito, em consequência do fato de que é também finito o próprio *ser*. Kant teria sido o primeiro a expressar este fato, ao definir que “a essência da sensibilidade consiste na finitude da intuição. Os instrumentos que estão a serviço da afecção são instrumentos sensíveis por pertencerem à intuição finita, isto é, à sensibilidade. Kant obteve, pela primeira vez, ontologicamente, o conceito não-sensualista [*nicht-sensualistischen*], da sensibilidade (*KPM*, pp. 26-27)”. Ernildo Stein nos esclarece que é exatamente a partir da retomada da tese da finitude humana que Heidegger estabelece sua concepção de diferença ontológica, pois “é a partir de Kant, que afirma que a metafísica é uma estrutura natural do homem, que Heidegger discute o problema da situação do homem na metafísica. O fundamento da metafísica é a diferença entre ser e ente” (STEIN 2001, p.232).

A finitude humana é um caráter essencial da metafísica, pois, tal finitude, se caracteriza como parte integral da própria constituição do homem (*intuitus derivativus*, em oposição ao *intuitus originarius*, que é criador ao invés de receptivo), sendo que a nossa forma peculiar de intuição designa, nada menos, que a finitude do conhecimento humano, no qual o caráter

receptivo de tal intuir necessita que o objeto (da representação) seja a causa da afecção. No argumento de Heidegger, o pensamento é um derivado da intuição, ele também carrega o “selo” da finitude, por conseguinte *todo conhecimento é também, primariamente, intuição*. Barreto contribui com a compreensão deste ponto ao afirmar que:

A interpretação de Kant empreendida por Heidegger representa uma ruptura com a interpretação tradicional, sobretudo aquela predominante à sua época; o neokantismo. A diferença consiste, não somente no privilégio (...) da primeira edição da *Crítica*, mas aliada a esta condição pode-se assinalar também a inserção da dimensão da finitude, enquanto índice da transcendência, no horizonte da temporalidade originária, alcançado com base na interpretação da imaginação transcendental, como raiz comum do conhecimento e condição da *sensificação* dos conceitos. (BARRETO 2011, p.77)

É relevante atentarmos que, nesta passagem, temos a aplicação do termo “*sensificação*” dos conceitos, pois tal neologismo toca em um ponto central da proposta heideggeriana, isto é, na correlação inextrincável entre a *forma da intuição* e a própria *origem das categorias*.³¹ Heidegger afirma que “*conhecer é primariamente intuir [Erkennen ist primär Anchauen]*” (KPM, p.27), por conseguinte, haveria uma *unidade originária* entre as categorias e a intuição, sendo que a intuição poderia ser considerada como a própria fonte das categorias, se levarmos em conta sua relação direta com certa faculdade “*oculta*” e *radical*, a saber, a imaginação transcendental³².

De acordo com Heidegger, os neokantianos teriam desconsiderado *a letra e o espírito* desta tese kantiana, ao fornecerem uma interpretação que descuida do fato decorrente da admissão, por parte de Kant, de que não é somente o objeto que coloca em ação nossa capacidade de conhecer, pois este objeto, que *afeta* nossos sentidos, não pode originar as representações e *coloca-las em movimento* unicamente por meio de nosso entendimento. Para

³¹ Posteriormente, como veremos em nosso terceiro capítulo, a sensibilidade irá se referir às formas puras da intuição, ou seja, ao *Tempo* e ao *Espaço*. Porém, Heidegger irá privilegiar apenas o primeiro destes termos, demonstrando seu elo indissociável com a *Imaginação transcendental*, a qual se paulatinamente revela em KPM como o principal fundamento do método fenomenológico, posto que ela se desvele ao fim como “*tempo originário*”. De acordo com Pegoraro, em KPM: “A imaginação transcendental é o tempo, que funda a unidade do entendimento, da sensibilidade e a essência subjetiva do homem.” (PEGORARO 2006, p.43).

³² Marco Aurélio Werle explica como Heidegger gradativamente desenvolve uma interpretação da CRP sustentada pelo capítulo do esquematismo que, em seu núcleo argumentativo, infere que as categorias possuem sua origem na imaginação: “Em torno deste processo de sensibilização se dá o passo fundamental da leitura de Heidegger, que consiste a um só tempo numa reinterpretação e valorização do esquematismo. A questão de como é possível à referência dos conceitos às intuições torna-se uma questão exclusiva do esquematismo, pois por meio dessa operação torna-se pela primeira vez possível falar da sensibilidade. Não é o inverso que predomina, isto é, o esquematismo como operação *desde ou a partir do* sensível. Ao fornecer os esquemas que arranjam uma imagem sobre a qual se compreendem os conceitos, torna-se igualmente possível o próprio ato de pensar. A questão da subsunção, que é a da conceptualidade dos conceitos, em última instância nada mais exprime do que a questão própria do esquematismo; é uma introdução ao problema do esquematismo (...) a possibilidade mesma da formação de um conceito, da *Bildung* a partir de uma *Bild*. E essa tarefa, a conceptualidade última dos conceitos, permanece reservada ao processo de imaginação, a uma atitude humana formadora de imagens. Em sua origem ontológica, as categorias são pura imaginação.” (WERLE 2011, p.133)

se chegar a tal conclusão, basta que nos fixemos ao que já é indicado pela primeira sentença da *CRP*; “*todo nosso conhecimento começa pela experiência*”, porém, isto não prova que *todo ele derive* da experiência (*CRP* cf. B1, p.36).

Esta passagem emblemática ressalta que os neokantianos não teriam se atentado ao fato de que, o acento de Kant, estaria na *intuição*, o que inviabiliza uma leitura da dedução transcendental que favoreça, unilateralmente, a faculdade do entendimento, pois tal linha de interpretação renega que, *também* o “*conhecer é pensar intuitivo, portanto é por fundamento, um juízo*” (*KPM*, p.30). Na argumentação heideggeriana existe uma conexão intrínseca entre o *intuir*, o *conhecer* e o *pensar*, pois para além do conhecimento em geral, o que se encontra em jogo na *dedução transcendental* seria o *conhecimento humano* que nos é peculiar, ou seja, o conhecimento finito, sendo que, para tal ente finito todo conhecimento consta da relação entre *intuição e conceito*, adquirindo o primeiro termo primazia em relação ao segundo. Essa conexão deveria então ser apresentada em sua *essência ontológica*, a partir dos capítulos da *Analítica dos conceitos e dos princípios*.

Heidegger – já na introdução de sua *IFCRP* - argumenta que a tarefa da analítica dos conceitos seria apresentar uma *observação original das proposições puras do entendimento*, bem como de suas estruturas. Portanto, a analítica dos princípios apresentaria, segundo a análise heideggeriana, o *conhecimento ontológico que pertence necessariamente à possibilidade da experiência*, em que os conceitos puros do entendimento representam um momento essencial³³. Para que possamos compreender adequadamente como os princípios puros do entendimento derivam da intuição e, por conseguinte, como as categorias têm uma origem temporal, devemos nos remeter ao argumento heideggeriano que infere que a atribuição tanto da *realidade objetiva*

³³ É o próprio Heidegger que indica no início do § 3 de *KPM*, que “Kant reduz o problema da possibilidade da ontologia à pergunta: “*Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” Acrescentando que, em sua linha de interpretação, o problema da fundamentação da metafísica tomado como “*revelação da essência da ontologia*”, se realiza na história da filosofia na forma de uma *CRP*, pois “*A pergunta acerca do conhecimento ontológico exige a caracterização prévia do mesmo*” (*KPM*, p.14). É por este motivo que a proposta de leitura desenvolvida por Heidegger nestas passagens se orienta pela linha fenomenológica, que, por sua vez, pretende refutar a análise lógico-cientificista: “*A analítica oferece este conhecimento com a intenção de justificar as categorias em sua realidade objetiva, em sua verdade transcendental. Isto significa que o título de meros princípios não mais indica apenas lógica (...), mas que é precisamente o problema da origem dos puros elementos do entendimento com respeito a sua verdade transcendental (...) que aqui nós estamos lidando, com o problema da origem das categorias a partir da intuição. Se tomarmos a lógica transcendental como a lógica da origem como é feito na escola de Marburgo, então devemos considerar a ambigüidade do conceito de “origem”:* (1) Por um lado “*origem*” se refere à origem dos conceitos puros do entendimento na pura atividade do entendimento como tal, i.e. a crucial e constitutiva interconexão entre categorias e o puro emprego do entendimento, e (2), por outro lado, “*origem*” refere-se à origem deste elemento do entendimento como se ele fosse originado a partir do elemento do conhecimento puro, o qual é diferente do entendimento – a origem dos puros princípios do entendimento na intuição pura, a origem das categorias no tempo. Não somente a interpretação de Kant de Marburgo geralmente interpreta mal este último problema significativo da origem, mas isto também distorceu os pontos iniciais que eram claramente presentes, fazendo-os irreconhecíveis.” (*IFCRP*, p. 143).

quanto da *validade objetiva* às categorias, depende de uma referência temporal implicada na síntese da imaginação transcendental.

Ao expormos os passos deste argumento, poderemos discutir melhor o que está realmente em jogo quando Heidegger questiona a possibilidade de se atribuir *realidade*³⁴ ou *validade* objetiva às categorias, o que possibilitará a compreensão adequada da radicalidade de sua interpretação fenomenológica da obra crítica de Kant. É relevante que se note, no trecho que será discutido abaixo, a contundente acusação de que Kant recua perante suas descobertas mais fundamentais - pois hesita entre a lógica e a psicologia - com a qual Heidegger prepara o caminho para lançar um tópico central de sua discussão: a necessidade de explicitar a conexão entre o pensamento puro, a intuição pura e a imaginação, em outros termos, *categorias do entendimento, sensibilidade e tempo*, lembrando que, como já foi brevemente mencionado, na perspectiva heideggeriana, o pensamento estaria sempre a serviço da intuição:

Não há estágios rigorosos de desenvolvimento na dedução porque a direção do percurso e a meta [da dedução] não são estabelecidas claramente. O único caminho para dar claridade é concebê-la como exposição preparatória e antecipatória, seja o que for que tenhamos até então discutido na analítica transcendental de Kant – por isso será acompanhado pelo estabelecimento concreto e será examinado o que é agora programaticamente especificado. Isto porque em Kant a noção de *puro conceito do entendimento* vacila, significando por vezes *somente noções ou somente categorias*, para ele a execução da tarefa da dedução, que *é iluminação da possibilidade interna das categorias a partir da genuína dimensão original*, resulta ser simultaneamente a *resposta para a questão jurídica concernente à legitimação do relacionamento a priori dos conceitos puramente lógicos para objetos*. Em suma coloca o problema da realidade ob-jetiva das categorias como a revelação da possibilidade interna de seu conteúdo tornar-se o problema da validade ob-jetiva como justificação jurídica da validade de algo subjetivo para algo ob-jetivo. A insegurança de Kant com o conteúdo é essencialmente condicionado pela sua insegurança com o método. Kant vacila entre psicologia e lógica. (...) o que é preciso é um claro discernimento que nós estamos lidamos aqui com a interpretação puramente fenomenológica do conhecimento humano *Dasein* – com a fenomenologia, a qual sustenta a psicologia e a lógica (IFCRP, p. 219).

Ao interpretar a dedução como vacilante e o método como inseguro, Heidegger é levado a uma questão central, pois em seu argumento a exposição estará centrada na explicitação da conexão entre o pensar puro, a intuição pura e a imaginação e como veremos adiante, de seu ponto de vista, o pensamento encontra-se a serviço da intuição. Disto decorre, que para que se possa compreender o significado último da *dedução transcendental*, com mais radicalidade que

³⁴ De acordo com Heidegger o termo *realidade* é empregado na *CRP* de modo muito peculiar, variando de significado dependendo do contexto em que está sendo empregado por Kant: “Ser real para Kant (A 583, B611) significa objetivar algo, algo dado, dentre outras coisas, algo passível de ser enunciado. Temos de distinguir disso as noções de “hipostasiar”, “personificar”. Realidade = realidade empírica (objetiva e subjetiva) (A37, B53), “experiência interna”; realidade: realidade absoluta, pura e simplesmente advém às coisas como condição ou propriedade; realidade: transcendental (A36/B53) “meramente subjetiva” (IFIL, p.302 nt.)”.

a tradição corrente, será preciso admitir que é a “atuação da imaginação transcendental que propicia a criação de uma intuição pura para as categorias” (*IFil*, p.290).

No trecho citado acima é notório que a fenomenologia sustenta tanto a psicologia quanto a lógica³⁵, outro aspecto importante é o fato de que, nesta passagem, Heidegger estabelece uma importante diferença conceitual entre *realidade* objetiva e *validade* objetiva. Com relação ao primeiro termo, a qualificação de “realidade” possui um significado mais “restritivo” na proposta da dedução, pois a rigor, a realidade estaria relacionada à revelação da possibilidade interna do conteúdo das categorias. Como esclarece a *IFil*:

Realidade não significa para Kant, tal como usamos hoje o termo, realidade efetiva, existência do ente. Ao contrário, ele emprega o termo “realidade” no sentido da escolástica, como aquilo que determina uma *res*, uma coisa em seu conteúdo quidditativo. Realidade significa o mesmo que *essentia*. Todo o neokantismo desconheceu completamente esse conceito e foi impelido em parte para questionamentos paradoxais. (*IFIL*, p. 273)

Portanto, reconhecer que as categorias possuem *realidade* objetiva não implica nenhuma contradição entre termos, posto que não se esteja afirmando que estes conceitos puros do entendimento possuam uma substancialidade ontológica (realidade efetiva), uma vez que tal relação estabelecida com os objetos ainda se situa no âmbito do pensar e não do conhecer. Para Heidegger, o primeiro passo da *dedução* seria a demonstração da tese de que as:

Categorias possuem realidade objetiva, isto é, seu conteúdo quidditativo se deixa representar *in concreto* e, em verdade, *a priori* nos objetos (na intuição *a priori* do tempo), ou seja, a partir daquilo com que estes conceitos estão ligados segundo o seu uso pleno; tomados como puros conceitos do entendimento, logicamente isolados, mesmo eles já não podem ser representados *in concreto*, mas, de qualquer modo, continuam ligados *a priori* com os fenômenos (A 567, B595). (*IFil*, p.309)

Mas com isto ainda não se resolveria a seguinte dificuldade: se as categorias são de ordem intelectual e os fenômenos de ordem sensível, como os primeiros poderiam ser adequadamente aplicados aos segundos? A *realidade* objetiva, do ponto de vista conceitual,

³⁵ No momento em que Heidegger elabora tais comentários em sua *IFCRP* (entre 1924 e 1925), ele possui o cargo de professor ordinário na universidade de Marburgo e neste mesmo período, quem se encontra na vanguarda da “escola de Marburgo” é o herdeiro direto de Cohen, Paul Natorp, sendo que, para tal autor, existe uma correção direta entre lógica e psicologia, fato que ilustra contra quem o argumento de Heidegger se dirige. Na visão de Natorp, a psicologia é o fato a ser inicialmente investigado, mas deve-se inferir a subordinação desta última com relação à lógica. Wagner Sassi resume a posição de Natorp da seguinte maneira: “Natorp em sua obra *Die Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*.(...) parte do princípio de que a filosofia não é, como as ciências positivas, ciência de coisas, mas ciência da ciência. Essa teoria da ciência conduz a uma investigação sobre a consciência como tal, isto é, a teoria do conhecimento se torna psicologia entendida, não no sentido experimental, mas antes transcendental. E a psicologia, por sua vez, conduz necessariamente à lógica. Assim sendo, para Natorp, o conhecimento dá-se na e para a consciência, mas os fundamentos do conhecimento não são processos psíquicos empiricamente descritíveis, e sim estruturas lógicas da consciência, precisamente de uma consciência transcendental. O conhecimento, por sua vez, realiza-se sempre em duas direções opostas: a objetivação e a subjetivação. As ciências positivas em geral trabalham com a objetivação. A filosofia, porém, enquanto teoria do conhecimento (psicologia e lógica), descobre que o *objectum* não é senão o *projectum* de um *subjectum*. Daí sua tarefa de trazer à representação o subjetivo.” (SASSI 2007, p.30).

não se refere à realidade formal de um objeto exterior ao pensamento, sendo um mero produto da possibilidade lógica. As dificuldades, neste passo da dedução, surgem quando se pretende relacionar as características apresentadas pela obtenção da realidade objetiva ao problema da *validade* objetiva das categorias. O qualificativo de “validade” pressupõe uma referência ao objeto, pois como foi mencionado acima “o problema da realidade objetiva das categorias como a revelação da possibilidade interna de seu conteúdo tornar-se o problema da validade objetiva como justificação jurídica da validade de algo subjetivo para algo objetivo (*IFCRP*, p. 219)”. No diagnóstico de Heidegger, este último questionamento, embora de caráter restritivo, seria àquele que confere ao problema da *dedução*, maior escopo “ontológico”, pois a *validade objetiva*, ao indicar a legitimação da validade de algo *subjetivo* (singular) para algo *objetivo* (geral), amplia a problematização ao fazer referência ao objeto da representação. Diante deste impasse, impõe-se a seguinte questão: seria um aspecto *individual* que garantiria a validade objetiva do *universal*?³⁶

De acordo com Heidegger, se aceitarmos que o problema da origem das categorias se situa na relação, sempre mediada pela intuição, do conceito com o objeto, deve-se admitir também que todo pensar tende necessariamente à intuição. Em outras palavras, não só o *pensar* mas também o próprio *conhecimento* finito, que é peculiar ao homem, dependem essencialmente da intuição. Por isso Heidegger – paradoxalmente – nomeia este primeiro termo de *intuição pensante*, afirmando que, em última instância, também o conhecimento nada mais é que intuição; “*weil eben Erkennen eigentlich Anschauung ist*” (*KPM*, p.25). Considerando ainda a importante distinção entre *conhecer* e *pensar*, é relevante atentar à seguinte advertência:

Toda determinação pensante, como determinação de algo como algo precisa. Necessariamente. tomar como uma perspectiva em relação a algo, uma perspectiva em vista da qual o objeto aí defronte vem a ser determinável. O pensar não é intuição, mas precisa sim passar indiretamente pela perspectiva a partir da qual é determinado. Segundo Kant o pensar por predicação não é imediato, mas mediato. De acordo com sua essência, ele se constitui a partir de um desvio. Assim, vem à tona a dupla finitude no conhecimento, não apenas a finitude da intuição e a finitude do pensar como tal, mas, (...) uma dependência em relação a *um outro*. (*IFil*, p.280)

Segue-se daí a hipótese heideggeriana de que Kant, na *Dedução Transcendental*, tenha se reportado originariamente ao modo de ser do sujeito, ou seja, às estruturas que integram a

³⁶ Stein nos alerta que heidegger problematiza a questão kantiana da relação entre as categorias e a “construção” objeto se reconfigura no pensamento heideggeriano da seguinte maneira: “Penso que a questão kantiana fundamental se resume na questão das regras, no sentido de que o que Kant quer saber é a construção do objeto. Em Heidegger, não é simplesmente a construção do objeto que interessa porque nele há uma crítica a priori do objeto, no sentido do objetivismo (...) o transcendental em Heidegger não comanda a construção do objeto – esse objeto que nós conhecemos empiricamente, nós precisamos conhecer como ele é objeto de nosso conhecimento? É isso que Kant tenta fazer. Heidegger dirá que o existencial da compreensão já sempre produziu o caráter de objetividade deste objeto. Nós já sempre sabemos o que é o objeto. Nós não podemos ir atrás do processo que produz o objeto ou pelo qual nós produzimos o objeto. O objeto já sempre está condicionado pela compreensão do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Esta compreensão é anterior ao objeto.” (STEIN 1993, p.45).

subjetividade do sujeito (cf. BARRETO 2011, p.77), projeto que teria sido abandonado na segunda elaboração da *Dedução*, na edição de 1787. Este fato, como vimos, é interpretado por Heidegger como um recuo perante a mais importante descoberta da filosofia transcendental³⁷. Conseqüentemente, admitindo-se que o empreendimento kantiano não houvesse sido concluído satisfatoriamente, Heidegger considera-se autorizado a apropriar-se desta tarefa. Em um diálogo pensante com Kant, poder-se-ia resgatar fenomenologicamente a originalidade de tal projeto.

Retomando esta primeira e mais originária elaboração da *CRP*, Heidegger determina que o fio condutor de toda a *Dedução A* repousa na síntese transcendental da imaginação, por conseguinte, tal seção deve ser interpretada a partir da lente temporal do *Esquematismo*. Ele também prioriza os argumentos prévios da *Estética Transcendental*, pois estes definem que a sensibilidade estaria à finitude de um sujeito adstrito à doação (receptividade pura), ou seja, este capítulo inicial da *Crítica*, que manifesta na sensibilidade uma intuição pura do tempo e no entendimento, a representação de conceitos puros permite que Heidegger estabeleça a esses conceitos sua inserção no sensível.

A finitude do homem torna-se a condição de possibilidade do conhecimento do ente enquanto tal, pois o conhecer finito é o conhecer do objeto (enquanto fenômeno dado no tempo). O tempo torna-se a raiz da compreensão de ser, como fenômeno que fundamenta previamente toda possibilidade de transcendência para o *ser do ente* (i.e. a objetividade do objeto).³⁸ A partir destas coordenadas básicas fica mais claro que, para Heidegger, embora o grande tema da *Dedução* seja a *objetividade do objeto*, esta objetividade requer uma fundamentação ulterior, exigindo um questionamento de base ontológica da *subjetividade do sujeito*:

Assim surge a pergunta propriamente dita acerca da dedução transcendental: como é que os conceitos *a priori* do entendimento podem ter realidade objetiva, isto é, como é que eles podem pertencer *a priori* ao conteúdo objetivo do objeto? Esse esquematismo é analisado por Kant tão amplamente que ele tenta mostrar como em um determinado aspecto o tempo constitui o esquema, isto é, a representabilidade possível de todas as categorias. (...) No entanto, se enxergarmos o problema de uma fundamentação da metafísica de uma maneira essencialmente mais profunda, então a questão é saber se podemos tratar a imaginação transcendental pura simplesmente

³⁷ Neste específico ponto, concordamos com Nadeau: “Heidegger não utiliza esta edição das obras de Kant que foi identificada como sendo aquela da escola de Marburgo.(...) A interpretação de Heidegger se apoia sobre a primeira e não se refere a segunda seção para colocar as coisas em uma “recuo fundamental” de Kant devido as conseqüências inelutáveis de sua análise. (NADEAU 1973, p.668, nossa tradução).”

³⁸ Novamente, ressaltamos que a determinação da objetividade do objeto se condiciona a questão da imaginação tanto no conhecer quando no pensar: “Na interpretação de Kant tem-se fundamentalmente de atentar para o fato de que aquelas ideias de representação próprias da razão, ideias que precisam abdicar cada vez mais da realidade objetiva, tornaram-se cada vez mais decisivas para a estrutura fundamental da razão finita. Depois da conclusão da obra, Kant deve ter se dado conta de algo desse gênero, deve ter percebido que, justamente a partir da raiz que ele se esforçou por expor, seria preciso desenvolver positivamente o todo da obra com base em um trabalho de elaboração mais originário.” (*IFil*, p. 311).

como arte oculta da alma ou se ela não é justamente aquilo que nos auxiliou a conquistar o conceito de alma (*IFil*, p.291).

Para Heidegger, toda relação de conhecimento é determinada principalmente pela intuição, na medida em que “*conhecer é um intuir pensante*” (*IFil*, p.283), pois a sensibilidade, na medida em que provém da mesma fonte que o entendimento (a saber, a imaginação transcendental), também deve possuir algo do caráter espontâneo deste último. Assim, se admitirmos a legitimidade de tal argumento e definirmos o conhecimento primordialmente como intuição, segue-se que este conhecimento intuitivo não pode se restringir unicamente aos juízos lógicos, pois estes prescindem de toda relação direta com a sensibilidade e conseqüentemente com o conteúdo do objeto, o que impossibilitaria a emergência de uma *ontologia* na *CRP*³⁹.

A partir deste ponto, é importante notar que na passagem citada acima Heidegger se refere à atribuição de “*realidade objetiva*” para as categorias, definindo então a realidade objetiva como o *pertencer a priori ao conteúdo objetivo do objeto*. Dada tal definição devemos evitar qualquer ambivalência quanto ao significado empregado por Heidegger aos termos *realidade e validade objetiva*. Vejamos então como Heidegger define este último ao acentuar que não se deve confundir tal termo com “*validade lógica*”, uma vez que a própria “*lógica formal é fundamentada na ontologia formal*” (*IFCRP*, p.140).

Seguindo tal tese, Heidegger argumenta ser “um empreendimento devéras questionável assumir a lógica como fio condutor de uma fundamentação da metafísica (...) essa questionabilidade aumenta essencialmente quando nos lembramos de que justamente a lógica, na configuração que se encontrava diante de Kant, repousa sobre pressuposições metafísicas.” (*IFil*, p.295). Ele irá sustentar que, “a tarefa da dedução é revelar a possibilidade interna das categorias como conceitos *a priori* que se relacionam a objetos” (*IFCRP*, p. 233), pois:

Kant ao falar inicialmente sobre a *justificação* da *validade* objetiva das categorias, ele primeiramente tem em mente a tarefa fenomenológica de revelação das categorias a partir de uma dimensão original. (...) Kant também afirma que o pensamento *a priori*

³⁹ Segundo Ferreira, Heidegger aponta as limitações do argumento crítico, que impediram Kant de prosseguir seu projeto transcendental sem que a unidade da razão fosse ameaçada. Pois: “Heidegger mostra-nos que nos limites da crítica kantiana prevalece uma reflexão sobre o ente concebido como *ob-jecto* (*Gegenstand*), como aquilo que se antepõe a um sujeito, que possuiria *a priori* as regras e as categorias que permite distinguir esse ente como um *isto* qualquer. A crítica kantiana proporia, assim, um conceito restritivo de ser do ente e do próprio ente. O ser do ente como tal é identificado ao objeto, o que impediu Kant de colocar em questão os modos de ser daquele ente que pergunta pelo seu ser e o ser das coisas em geral que é condição de possibilidade de todo *dar-se*, o *Dasein*”. Kant teria ficado impossibilitado de superar tal condição privativa devido ao recuo perante sua tese mais original, a respeito da síntese transcendental da imaginação, assim, Heidegger teria retomado este conceito, como fio condutor, no intuito de reabilitar a leitura esboçada originalmente por Kant para que ficasse claro que: “As estruturas fundamentais da subjetividade e o processo de objetivação determinado por tais estruturas não podem ser compreendidos senão sobre o fundamento da doutrina da imaginação transcendental desenvolvida na primeira edição e substituída na segunda pelo papel dado ao entendimento” (FERREIRA JÚNIOR 2005, p.72).

dos objetos não deve ser tomado meramente como operação lógica do pensamento. Pelo contrário, além do entendimento, outras faculdades estão envolvidas neste pensamento *a priori*, nomeadamente a intuição e a imaginação (*IFCRP*, p.233, tradução nossa).

Para Heidegger *intuição e imaginação* são os principais componentes da *Dedução*, pois estas faculdades presidem todos os estágios da tripla síntese⁴⁰, a qual só poderia ser compreendida a partir de um “campo de experiência hermenêutica” pré-conceitual. Para tanto, impõe-se que uma síntese mais originária que àquela realizada pelo entendimento seja o fio condutor da dedução. Ele irá atribuir esta função à *síntese da imaginação transcendental*, também denominada como *síntese ontológica*. A partir dos próximos tópicos, veremos como “A imaginação, faculdade radical e função unificadora conduz à tripla síntese de apreensão, reprodução e reconhecimento, pois estas se unificam no tempo” (BARRENECHEA 1977, p.42).

Mas, antes de analisarmos o problema da temporalidade tal como este é interpretado capítulo do esquematismo, é preciso entender como o conceito de *objetividade* se forma a partir de uma perspectiva hermenêutica⁴¹, pois, segundo Heidegger, tal conceito possui uma especificidade, que extrapola a chave leitura neokantiana. A leitura fenomenológica da *CRP* procura se apropriar do método transcendental ao sustentar a emergência de uma “*teoria do conhecimento ontológico*” como núcleo de tal obra⁴², assim, para que possamos esclarecer a interpretação dada ao termo *Gegenständlichkeit/Objektivität*, propõe-se uma discussão que possa esclarecer a tese heideggeriana de que a realidade só se mostra ao homem como *objeto* (*Gegenstand*), pois “um objeto, em rigoroso sentido kantiano, não é nem somente o que é sentido nem o que é percebido (*QC*, p. 138)”.

⁴⁰ Conforme Kant (A95): “Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma), que encerram as condições de possibilidade de toda experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito; são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Sobre elas se fundam 1) a sinopse do diverso a priori pelos sentidos; 2) a síntese do diverso pela imaginação; finalmente 3) a unidade dessa síntese pela apercepção originária.” (*CRP*, pp.125-6). À estas três faculdades, em seu uso transcendental, corresponderiam três atividades sintéticas elementares, isto é, a assim denominada “*tripla síntese*”: 1) Apreensão na intuição (para a apreensão prévia) 2) Reprodução na imaginação (para a retenção) e finalmente 3) Reconhecimento no conceito (para a obtenção de um reconhecimento do próprio ato de síntese).

⁴¹ Convém esclarecer que a “*hermenêutica*” adquire um significado peculiar no pensamento de Heidegger. De acordo com Stein (2001 p. 187) a palavra é empregada no sentido de uma *ontologia da compreensão*. A primeira explicação geral sobre o tema feita por Heidegger indica que, na hermenêutica, o *Dasein* tem a possibilidade simultânea de *compreender e de ser [ele mesmo] essa compreensão*, pois em seu significado original tal “termo significa: determinada unidade na realização do *ἐπιμενέειν* (do comunicar), ou seja, da interpretação da facticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade.” (*Ontologia Hermenêutica da Facticidade*, p.21).

⁴² Como afirmam Biemel e Waelhens na introdução da tradução francesa de *KPM*, “a *CRP* não poderia ser interpretada como uma teoria do conhecimento ôntico. Ou melhor, tal interpretação é de uma estreiteza inaceitável. Ela reduz a essência da Crítica a uma consequência secundária. [...] sendo que ela coloca e une os problemas da ontologia e da transcendência, realiza uma teoria do conhecimento ontológico, que definida como a condição necessária de todo exame do saber ôntico.” (*KPM*, p.18).

1.2) A interpretação hermenêutica da objetividade em Heidegger

A imaginação distingue-se da faculdade formadora (Bildungskraft) pelo fato de que ela produz uma imagem sem a presença do objeto (mas a partir dos materiais dos sentidos). (KANT Rx 300, em Lebrun 2002, “Kant e o fim da Metafísica”, p. 770).

Da exposição anterior conclui-se que, para Heidegger, não seria suficiente fixar *entendimento e intuição* como as fontes primárias do conhecimento humano, portanto para justificar a validade objetiva das categorias seria necessário buscar apoio em uma sugestão de Kant, feita em algumas passagens estratégicas da *CRP*⁴³, que infere a origem comum do entendimento e da intuição em uma mesma raiz comum.

Heidegger estabelece sua leitura da Crítica, segundo a exposição do solo ontológico, em que intuição e entendimento fundam suas bases. Estas faculdades, à primeira vista heterogêneas, estariam unidas como os ramos de uma insuspeita *raiz comum*, a “*Einbildungskraft*” –a *Capacidade da Imaginação* – ou simplesmente Imaginação. Esta terceira fonte do conhecimento é designada “faculdade radical”, pois o termo radical provém de *raiz [Wurzel]*. Sua principal função é unificar o sensível e o inteligível. Esta “unificação” promovida pela função *sintética* da imaginação transcendental, exposta por Kant ao longo da *Dedução Subjetiva*, será denominada por Heidegger como *Síntese Ontológica*⁴⁴.

Neste ponto específico situa-se a principal novidade da leitura heideggeriana, que também indica uma forte ruptura com relação aos seus contemporâneos neokantianos, pois esses tradicionalmente privilegiavam a segunda edição da *CRP*, na qual síntese da imaginação não possui uma função tão notória, pois de certo modo ela está “*subordinada*” à função do *entendimento*. Por sua vez, no tocante à função da imaginação e às grandes mudanças argumentativas existentes entre as versões A e B da *CRP*, Heidegger demonstra no início do §31 de *KPM* que, as consequências de tais modificações, referem-se a posterior prioridade dada por Kant à função sintética do entendimento, de maneira que:

Na segunda edição, Kant começou por eliminar as duas passagens principais, em que havia tratado explicitamente a imaginação como a terceira faculdade fundamental ao

⁴³ Kant diz na *CRP* (B29/A15, grifo nosso): “Parece-nos, pois apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*”.

⁴⁴ Para Heidegger a *Síntese Transcendental*, que permitiria o conhecimento *sintético a priori* é denominada *Síntese Ontológica* ou *Síntese Pura da Imaginação*. Esta possui as seguintes características estruturais: “A síntese, em sua qualidade de conhecimento, deve ser intuição, e por sua qualidade de conhecimento *a priori*, deve ser uma intuição pura. E como o conhecimento puro pertence à finitude do homem é necessário que a intuição pura se determine por um pensar puro (*KPM*, p.43)”. Mas, tal síntese não é nem intuição, nem pensamento, pois sua função é a “mediação entre ambos, possuindo parentesco com os dois. Portanto, deve compartilhar a característica fundamental dos dois elementos, quer dizer, deve ser um representar (...) com isto se indica, portanto, que aparentemente tudo aquilo que mostra uma característica sintética na estrutura essencial do conhecimento se deve à imaginação (*KPM*, p. 64)”.

lado da sensibilidade e do entendimento. A primeira passagem (A94) é substituída por uma discussão crítica da análise do entendimento por Locke e Hume, como se Kant falasse de seu próprio procedimento na primeira edição – embora por engano – como sendo próximo ao empirismo. A segunda passagem (A 115), contudo, foi omitida no curso da revisão da *Dedução Transcendental* como um todo. De fato, Kant subsequenteiramente modificou, em um sentido muito diverso, a passagem na qual ele introduz pela primeira vez a imaginação na *CRP*, como uma “função indispensável da alma” (A78 B103); ainda que seja apenas no exemplar que ele usava. Em vez de “*função da alma*” escreve agora “*função do entendimento*”. Deste modo, a síntese pura é atribuída ao entendimento puro (*KPM*, p.161, nossa tradução).

A principal consequência dessa última modificação sugere que a síntese pura seja posteriormente atribuída ao entendimento puro, fato que, para Heidegger, descaracterizaria a principal conquista da *Dedução A*, pois a função desempenhada pela imaginação na primeira edição da *CRP* ressalta o papel da *intuição* como o índice da finitude humana, justamente por ser “derivada”, “receptiva”. De acordo com a nova rearticulação, no argumento kantiano de 1787, a imaginação e, por conseguinte as intuições, estariam condicionadas à função do entendimento que, conforme a nota de *B161*, *determina* a sensibilidade e preside a síntese do múltiplo relativa às formas puras do *espaço* e *tempo*. Esta modificação deslegitima a imaginação como função da alma (*Funktion der Seele*), gerando um conflito que tem como resultado um descompasso entre o próprio conteúdo da dedução B, referente à designação da imaginação como “*ação do entendimento sobre a sensibilidade*” e à sua função anterior na *Dedução Metafísica*, em que “o ato de síntese é assinalado mais explicitamente para a imaginação do que para o entendimento” (cf. ALLISON 1992, p. 260).

Se nós adotássemos os argumentos da segunda edição da *CRP*, segundo os quais o espaço e o tempo - enquanto formas puras da intuição - seriam reduzidos, unicamente, às “determinações do pensamento”, ou seja, às categorias, isto fatalmente favoreceria a interpretação de Kant da Escola de Marburgo⁴⁵, cujo erro, diz Heidegger, consiste em “explicar espaço e tempo como formas da intuição em termos de intuição formal e dissolver a *estética transcendental* na *lógica transcendental* (*IFCRP*, p.90)”. Deste modo, não seria mais possível

⁴⁵ Silva afirma que Heidegger, ao se utilizar da *edição A*, se contrapõe explicitamente ao neokantismo: “O Heidegger do *KPM* condena a segunda edição da *CRP* como um “recoo” e um retrocesso, pois os autores agrupados sob a denominação de “*neokantianos*” a encaram como um avanço inequívoco sobre a primeira edição. Segundo Heidegger, Kant, após ter afirmado na primeira edição o papel original da imaginação como fundamento do conhecimento ontológico, recuou na segunda edição desta crítica, já (...) os neokantianos viram nas modificações introduzidas por Kant um avanço: segundo eles, as considerações de Kant concernentes à imaginação, tal como figuravam na primeira edição da *Crítica* nada mais representavam que um desvio, ou uma imprudente incursão de Kant no domínio da psicologia, incursão esta cujo único efeito foi o de introduzir confusões na argumentação lógico-transcendental propriamente dita. Segundo estes, a segunda edição representa um avanço, já que nela, esta argumentação lógico-transcendental teria sido depurada por Kant de todas aquelas supérfluas, tardias e confusas considerações psicológicas com as quais, na primeira edição, aquela argumentação estava impregnada.” (SILVA 2006, p.45).

assimilar a tese heideggeriana de que, “*Espaço e Tempo* são modos do sujeito finito como tal, abstraindo-se de sua factual organização psicológica. Precisamente por isso, Espaço e Tempo são as determinações reais do objeto, isto é, do fenômeno.” (Ibidem, p.109).

São por esses e outros motivos que a segunda edição da *CRP* é preterida por Heidegger, que privilegia a edição de 1781, uma vez que, nesta primeira versão, espaço e tempo seriam as próprias expressões da finitude da intuição, sendo que, neste registro, a receptividade da intuição seria orientada ativamente pela imaginação. Por conseguinte, a “representação receptiva pura deve, antes, dar-se a si mesma algo representado, desse modo, a intuição pura também deva ser “criadora” (*KPM*, p.44, tradução nossa)”. Nesta linha interpretativa a intuição humana - finita por natureza e condicionada às formas puras do espaço e do tempo - não estaria apta a proporcionar, materialmente, qualquer objeto que seja para si mesma. Ela só forneceria, por intermédio da imaginação, um dado sensível para a representação.

Heidegger argumenta que, apesar de receptiva, a *intuição pura*, por meio da função sintética exercida pela imaginação, também seria, em certa medida, “criadora” (“*Schöpferish*”) da imagem prévia do objeto, já que o esquematismo autorizaria a explicitação de que as categorias (que têm sua origem no entendimento) pudessem ser aplicadas aos fenômenos, ou seja, por via da imaginação, o esquematismo cumpriria a tarefa de fornecer as condições sensíveis “pelas quais podem ser dados objetos de acordo com esses conceitos” (B175, A136) puros do entendimento.

Portanto, na leitura heideggeriana, todo pensamento e, por conseguinte todo conhecimento possível de objetos, será definido a partir de sua constituição em uma *intuição pensante*, supondo neste processo a precedência da intuição sobre a faculdade do entendimento. Em outras palavras, algo como o objeto só pode ser pensado se primeiramente um dado for referenciado na intuição. Consequentemente, para que a intuição possa, por fim, tornar-se conhecimento, tal dado ou determinação geral daquilo que foi intuído deve ter sua multiplicidade submetida, por via da imaginação, ao conceito. Para tanto, necessita-se apenas secundariamente da função do entendimento.

Para uma intuição não finita (o exemplo é a intuição *Divina*), tal processo seria distinto, pois para um intelecto divino, ou seja, o *intuitus originarius*, conhecer um objeto implicaria em criá-lo. Em outras palavras, tal intuição não “representaria” objetos, já que para ela nenhum objeto poderia ser “dado” como fenômeno, porquanto esta intuição imediata, de antemão, já forneceria o objeto para si mesma. Por isso, *Deus* não seria um ser pensante, ele não possui nenhum pensamento em virtude de sua intuição *imediata*. O pensamento torna-se assim o

próprio índice da finitude humana, cuja intuição não é capaz de criar objetos, necessitando que algo seja dado na sensibilidade para ser então posteriormente pensado.

Já a intuição pura, afirma Heidegger, não é unicamente receptiva, porque, ainda que seja intuição finita, mediata e não-criadora (considerando o sentido apresentado anteriormente), a intuição pura *humana* é capaz de criar uma imagem-esquema do objeto, representando para si mesma algo como *repraesentio singularis*".⁴⁶ Consequentemente, se o objeto de uma representação é dado pela intuição formal, ele só pode ser representado a partir do horizonte possível de toda e qualquer objetivação, ou seja, a *forma pura da intuição*, em rigor, *o tempo* (e, por conseguinte o espaço, do qual não trataremos, pois extrapola nosso propósito específico), que em sua forma originária, de acordo com a tese heideggeriana, seria a própria *imaginação transcendental*⁴⁷.

Tal tese contraria explicitamente a letra do texto kantiano, coagindo o leitor a aceitar uma possível interpretação de que as categorias, os puros conceitos do entendimento, possuem uma estrutura temporal, já que necessitam de condições sensíveis para o legítimo emprego destes conceitos. Heidegger, ao fazer com que essas categorias se refiram ao mundo fenomênico, fundamenta uma leitura ontológica da *Crítica*, pois, supondo-se tal concepção da metafísica, “podemos inclusive subscrever a frase de Heidegger, de que *a doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento é a etapa decisiva no estabelecimento da methaphysica generalis*” (ALLISON 1992, p. 275). Deste modo, no *Dasein*, o tempo torna-se o *horizonte de toda objetivação*, denominado por Heidegger de *transcendência*, em franca oposição ao conceito de *transcendental*, que é declinado por ele como uma *falha* da posição original kantiana, uma vez que; “Kant falhou em direcionar seu problema central através do

⁴⁶ Ferreira argumenta que ser esta referência ao primado da intuição que permite que Heidegger ligue a síntese ontológica à sua concepção temporal. Pois tal síntese forneceria a “abertura de um horizonte de compreensão” a partir do qual os entes poderiam ser, objetivamente determinados. Seria por tal motivo que Heidegger: “atribui um papel central ao esquematismo no corpo da *CRP*. No capítulo dedicado ao esquematismo Kant teria tocado, sem que soubesse, no problema fundamental da metafísica ocidental. Assim, a união entre pensamento e intuição, na qual o ente encontrado torna-se manifesto (verdadeiro) como objeto, só é possível devido aos esquemas da imaginação que unem, mediante a forma pura do tempo, os dados na intuição às categorias do entendimento. Os esquemas da imaginação, enquanto determinações transcendentais do tempo moldariam o horizonte da transcendência no qual os entes ganham sua objetividade. A imaginação não seria apenas a terceira faculdade ao lado da intuição e do entendimento, mas antes a raiz que faz brotar e sustenta esses dois ramos do conhecimento puro e faz ver o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser.” (FERREIRA 2015, p.107).

⁴⁷ Neste ponto, estamos de acordo com Barrenechea, que defende uma linha de interpretação na qual Heidegger, “intenta unificar no pensamento kantiano as características que a interpretação tradicional “objetiva” havia separado: recepção dos objetos e constituição dos mesmos. Para Heidegger, o passo dado por Kant ao compreender o tempo como “forma pura da intuição pura” faz deste “elemento” a unidade da intuição formal, sendo que: “Esta é precisamente a grande novidade do pensamento kantiano. A partir deste nível de intuição formadora, o tempo resulta raiz da finitude e transcendência. “A intuição, que dá a si mesma seu objeto, a [intuição] que forma, não depende de algo previamente dado a ela como “*Vorhandenes*”.” (BARRENECHEA 1977, p.43).

fenômeno fundamental da *transcendência*. Ele tentou oferecer uma ontologia fundamental do *Dasein*, mas não realizou as tarefas e as peculiaridades metódicas de tal ontologia” (IFCRP, p.217). Neste ponto específico, argumentamos que o tempo seria o fundamento da objetividade, pois em Heidegger a síntese temporal, operada pela imaginação transcendental, forneceria o horizonte de abertura para a formação da objetividade em sentido próprio. Isto ocorre pois Heidegger afirma que as categorias não operam em um registro transcendental (*i.e.* fora do tempo), pelo contrário, elas indicam uma *transcendência do ente* em direção ao *ser*. Ou seja, ele sustenta uma concepção hermenêutica, na qual o tempo torna-se a *raiz* da transcendência, pois existe uma vinculação entre a descoberta do tempo originário, exposto no capítulo do esquematismo, e as etapas da tripla síntese, que já contemplariam este movimento, mesmo sendo expostas anteriormente ao longo da *Dedução Transcendental A*. Por conseguinte:

A tarefa da *Dedução*, como desenvolvimento da essência ontológica das categorias, deverá consequentemente, ser primeiramente orientada pelo fenômeno do tempo. É somente a partir do tempo que se abrirá a possibilidade, não somente da revelação geral das categorias, mas também da fundamentação. Ora, esta fundamentação da essência ontológica das categorias, é o que Kant oferece em sua doutrina do “*Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*” O centro desta doutrina é a relatividade temporal das categorias. Torna-se indiretamente claro que Kant - ainda que isto seja feito de modo totalmente grosseiro - procura justamente no tempo o centro de sua “*Dedução Transcendental*” (IFCRP, p.246)

A partir deste ponto devemos perceber que, a própria estrutura da *dedução transcendental*, infere que a consecução do argumento crítico da *Dedução A*, segundo esta via de leitura fenomenológica, só se completa se tomarmos a prova da validade objetiva das categorias como um preâmbulo do que virá a seguir, isto é, do capítulo do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*. Heidegger ressalta que o alerta, feito por Kant nesta seção, de que a “a aplicação das categorias aos fenômenos só será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria (*CRP B178/A139*)” é uma indicação clara do processo de temporalização das próprias categorias do entendimento. Heidegger também enfatiza que nem tudo se resolve no esquematismo, pois uma concepção de tempo *problemática* não permitiu que a doutrina do esquematismo fosse adequadamente utilizada por Kant, pois:

Kant, ao expor o esquematismo transcendental, não dispunha de interpretação definitiva da essência original do tempo, assim, a explicitação dos esquemas puros como determinações transcendentais do tempo, teve que ficar reduzida e obscura (*knapp und undurchsichtig bleiben*), pois o tempo como *sucessão pura de agora* (*reine Jetztfolge genommen*) não oferece nenhuma possibilidade de acesso a interpretação “temporal” das noções (*KPM*, p.201, tradução nossa).

Tal esquema temporal - mediante o qual se restringe o uso do entendimento em favor da imaginação - é considerado por Heidegger o *meio* e o fim pelo qual se torna exequível a

determinação do objeto de toda experiência possível. Ou seja, apenas por meio dos *conceitos puros do entendimento* seria possível determinar o conceito de um objeto, quer seja o objeto da experiência, quer seja o *objeto em geral* (sendo que este último é interpretado como *sinônimo* da própria *objetividade em geral*). Assim, para sustentar tal posição, Heidegger teve que assimilar o *tempo* como correlato do *horizonte de objetividade* de toda representação possível⁴⁸.

Este procedimento “violento” de interpretação fenomenológica da *CRP* habilita Heidegger a fornecer uma nova perspectiva de leitura ao capítulo da *Estética*, agora revisitada a partir de um ponto de vista *ontológico*. Vejamos então o argumento heideggeriano, desenvolvido ao longo do §10 de *KPM*, onde o autor expõe a tese da primazia do tempo sobre o espaço [em suas palavras: “*Demnach hat die Zeit einen Vorrang vor dem Raum*”], uma vez que o primeiro termo seria, nada mais que “*a condição formal a priori de todos os fenômenos*” (*KPM*, p. 49). Neste parágrafo o tempo é designado como o modo prévio da própria intuição, apresentando uma função ontológica, uma vez que, de acordo com Heidegger, Kant teria sido o primeiro filósofo a perceber que todas as representações estão condicionadas ao sentido interno, argumento exposto na seguinte passagem; “*O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral*” (cf. *CRP* A34 B50). Disto decorre que “*pertence ao tempo o representado como tal no representar*” (*KPM* p.50), ou seja, pertence ao tempo o intuído na “*forma de intuir*”, ou ainda, nas palavras de Heidegger, o “*intuído em uma intuição pura*”:

A “*estética transcendental*” se propõe à tarefa de descobrir a *αισθησις* ontológica, que permite descobrir “*a priori*” o ser do ente. Na medida em que a intuição seja o que dirige todo conhecimento, se obtém “uma das partes necessárias para a solução do problema geral da filosofia transcendental” (B73 Ontologia). Se é inadmissível diminuir ao mínimo que seja a intuição pura como elemento essencial do conhecimento ontológico, tampouco pode uma interpretação isolada de um destes elementos fazê-lo mais visível em sua função Elemental. Não se trata de excluir a “*estética transcendental*” como estado provisório do problema, senão pelo contrário: manter e precisar seus problemas. Tal deve ser o próprio objetivo da fundamentação realizada por Kant sempre que esta se sinta segura em sua própria tarefa. (*KPM*, p. 51)

⁴⁸ De acordo com Blattner, a ontologia fundamental heideggeriana, ao investigar a noção de objetividade em geral, desenvolve um processo análogo ao da analítica kantiana: “As categorias em conjunto formam o “conceito do objeto em geral”. Note-se que o “conceito do objeto, em geral”, não é um único conceito simples. É, antes, uma construção complexa montada a partir das categorias kantianas. Em vez de “conceito do objeto em geral”, é provavelmente mais claro dizer “concepção da objetividade em geral.” Essa concepção de objetividade em geral, é o correlato em Kant da ontologia em Heidegger. A Analítica dos princípios da *CRP* de Kant é uma análise da estrutura temporal de qualquer objeto, na medida em que, simplesmente, *algo* é um objeto, assim como a prometida (mas nunca concluída) terceira divisão, da Parte I de *ST*, foi destinada à ser uma análise temporal de qualquer entidade, na simples medida em que tal [entidade] *é*. Portanto, quando Heidegger interpreta Kant ele escreve (sobretudo) que “*a origem das categorias é o próprio tempo*”, isto é, a origem da concepção de objetividade é o próprio tempo, isto implica que, para Heidegger, a origem da ontologia é o próprio tempo. Em outras palavras, a unidade da temporalidade é rica o suficiente para gerar, por si própria, a *compreensão de ser*.” (BLATTNER 2007, p.20, tradução nossa).

Pode-se notar, nas entrelinhas, que Heidegger afirma novamente nessa passagem sua oposição ao neokantismo, pois ele não encontra na estética nenhuma reminiscência do pensamento pré-crítico⁴⁹, pelo contrário, Heidegger encontra neste capítulo uma *ontologia da percepção sensível*. Um exemplo deste procedimento encontra-se em sua *IFCRP*, na qual afirma que, a “Estética é a ciência da *αἰσθησις*, da intuição; lógica é a ciência do *λόγος*, do conceito”, inferindo que “(...) o problema da crítica não é o conhecimento *em geral*, mas o local de construção de todo conhecimento dos seres, *conhecimento sintético a priori* em sentido transcendental, *i.e.*, escopo ontológico”. Para finalizar seu argumento, Heidegger indica explicitamente que a estética e a lógica transcendental “significam *o mesmo [das Gleih]* que *estética ontológica e lógica ontológica*” (*IFCRP*, p.52), assim, estabelecendo que “a lógica transcendental esta no “centro” (mas não no núcleo da argumentação) da Crítica, não porque Kant discute ali uma interpretação dos modos do pensar, mais do que isto, porque é na lógica transcendental que ele se propõe a discutir o uso da totalidade do conhecimento como um pensar intuitivo.” (Ibidem, p.53).

Tal procedimento hermenêutico de leitura, que se subleva contra a *letra* do texto kantiano, se utiliza de um argumento evidentemente “capcioso”, no intuito de proporcionar uma demonstração mais exata das teses centrais de *ST*, acomodando o *espírito* do texto kantiano à analítica do *Dasein*, fato que corrobora com nossa argumentação, uma vez que, segundo esta linha de leitura, toda a investigação da *CRP* deveria estar atrelada à investigação *ontológica* sobre a *questão do sentido-do-ser*. Só assim Heidegger poderá extrair um substrato original, ainda “impensado” pelo próprio Kant, em sua interpretação da *CRP*. Vejamos como ele mesmo discorre sobre este ponto no primeiro prefácio de *KPM*:

Esta interpretação da *CRP* surgiu em conexão com a primeira redação da segunda parte de *ST*. Na parte dois de *ST*, o tema da seguinte investigação foi tratado na base de um modo mais compreensivo de questionamento. Por contraste, a interpretação progressiva da *CRP* foi rejeitada ali. A presente publicação serve como uma introdução apropriada para aquele livro. Ao mesmo tempo esta investigação serve como uma introdução “histórica” de modo a clarificar a problemática tratada na primeira metade de *ST* (*KPM*, primeiro prefácio, p.XVI, tradução nossa).

⁴⁹ De acordo com o argumento de Heidegger: “A escola de Marburgo, de Cohen e Natorp, tentou mostrar que junto da totalidade da *Crítica*, a *estética transcendental* é algo alheio e representa somente um resquício ainda inabalado do período pré-crítico. Portanto, a interpretação de Marburgo intenta dissolver a *estética transcendental* na *lógica transcendental*. Como coloca Natorp: “Após tudo isto, ao dar *aprioridade* ao tempo e o espaço [*a estética transcendental*] sobre as leis do pensamento de um objeto [categorias], o sistema kantiano da filosofia transcendental incorre em um erro bem intencional – compreensível e desculpável, se necessário, somente no sentido de uma antecipação. Em um sistema construído mais rigorosamente, tempo e espaço devem ter que encontrar, indubitavelmente, seu lugar na modalidade, na categoria da atualidade [lógica].” (NATORP apud Heidegger, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910 p.276 em *IFCRP*, p.53).

Com tal estratégia, baseada em uma leitura da *CRP* conectada ao *espírito*⁵⁰ do capítulo do esquematismo, o tempo puro se torna o tema central da discussão. Por isso Heidegger afirma que o “erro” de leitura promovido pelo movimento neokantiano está na tendência logicista de subsumir toda intuição à função espontânea e conceitual do entendimento⁵¹. Fato que leva à uma grave inadequação conceitual pela consequente “*categorização*” do tempo e do espaço:

Este é o engano dos intérpretes de Kant de Marburgo, com um suposto apelo genuíno ao próprio Kant, para explicar o espaço e o tempo como formas de intuição, nos termos de uma intuição formal, dissolvem a estética transcendental na lógica (transcendental). Consequentemente nós devemos concordar com a diferença entre “forma da intuição” e “intuição formal” para o propósito ulterior da clarificação e para assegurar a independência original do espaço e tempo como forma pura da intuição. O tratamento desta questão [nos] levará através de uma exposição transcendental do espaço e tempo. Vamos recordar novamente que Kant chamou as formas da intuição [de] representação “original”. Mas quando nós agora falamos de uma intuição formal em adendo à “forma” da intuição, então a questão que surge é se a intuição formal, quando comparada com a forma da intuição (a qual é uma representação original), não é derivada da representação (*IFCRP*, p.91, tradução nossa).

Ou seja, os neokantianos interpretam a *estética transcendental* como uma seção prévia do argumento da *CRP* (vide nota 49), portanto, um ponto relevante desta linha de argumento repousa na justificativa de que a *estética transcendental* não poderia ser tomada em separado da *Lógica*. Cohen defende que “a compreensão da *Estética transcendental* deve ser então condicionada pela compreensão da *Lógica transcendental*, com respeito não somente às consequências idealistas do sistema, mas também ao conteúdo da própria teoria” (COHEN 2001, p.215).

⁵⁰ Carvajal defende que Heidegger radicaliza a compreensão da finitude em uma leitura segundo o *espírito* do texto kantiano: “Na interpretação de Heidegger, Kant transtorna a imagem moderna da subjetividade ao colocar a atividade esquematizadora da imaginação transcendental, como “receptividade originária”, no centro do espírito. Segundo Heidegger, em Kant, o sujeito, longe de ser o fundamento absoluto da objetividade é (...) espontaneidade receptiva. Deste modo, Kant desloca a razão do lugar privilegiado que havia ocupado até então e coloca a imaginação transcendental como a raiz comum dos dois ramos do conhecimento: sensibilidade e entendimento. (...) O esquematismo joga luz sobre uma dimensão da subjetividade que não se reduz ao sujeito transcendental, na medida em que está aberto ao tempo. O homem, enquanto atividade esquematizadora, não é o sujeito fechado e autossuficiente da metafísica dogmática, uma vez que está aberto para a temporalidade e não funda a estrutura categorial, senão que a encontra, portanto, se trata de um sujeito radicalmente finito. (CARVAJAL 2007, p. 248)”.

⁵¹ Ruiz resume a conjunção de fatores, que levou Heidegger a formular seus argumentos fenomenológicos, tendo em vista uma possível refutação ao idealismo objetivo defendido pelo neokantismo: “A interpretação neokantiana da *CRP* retoma como ponto central a “Lógica transcendental” e, a partir dela, se reconstruiria o projeto do criticismo. Heidegger sustentará que na “estética transcendental” é onde se encontra o verdadeiro núcleo da proposta kantiana. “A estética é a ciência da *Aísthesis*, da intuição, a lógica, a ciência do *Lógos* do conceito”. E onde radica o conhecimento, na intuição ou no conceito? O ponto central da *CRP* se encontrava, de acordo com Cohen, na “Lógica”, pois ela expunha a estrutura formal do conhecimento. Para Heidegger, a interpretação de Marburgo de Kant intenta dissolver os resultados da estética na lógica, pois a estética transcendental representava para Cohen e Natorp um resíduo pré-crítico da filosofia kantiana. A polêmica da Heidegger contra uma concepção puramente lógica da crítica é um motivo constante de toda sua obra (RUIZ 2002, p.138)”.

Uma das consequências desta concepção jaz na suposição de que a *Dedução Transcendental* fosse um estado subsidiário da Crítica, restrito ao âmbito dos *objetos da experiência*. Assim, neste viés de leitura, o principal objetivo da *Dedução* - ao menos no argumento da edição B que os neokantianos tomam por base - estaria circunscrito à legitimação da aplicação das categorias ao uso empírico dos conceitos. Tal fator gera uma via de leitura que justifica tal uso empírico a partir da prova da *validade objetiva das categorias*, a qual, se justifica exclusivamente e sub-repticiamente, por via da função produtiva exercida pelo entendimento⁵².

Cohen, na terceira edição de sua obra “*A teoria kantiana da experiência*”, publicada em 1918, defende que a inversão copernicana imposta pelo método transcendental atinge sua expressão definitiva e adequada quando dois fatores são observados, sendo o primeiro os objetos tornam-se possíveis a partir da possibilidade da experiência e segundo, os objetos tornados possíveis pela experiência possuem uma validade objetiva. (COHEN 2001, p.190-191). Assim, o foco do seu argumento seria a justificação da objetividade do conhecimento (*validade objetiva*), relativa aos *objetos da experiência*, tendo por base a efetividade do *fato* da ciência, observado pela física-matemática newtoniana⁵³: “Quando dizemos que Kant parte do *fato da ciência* newtoniana indicamos por meio deste traço decisivo que sua filosofia pensa a razão como razão científica (...). É assim que o conceito de conhecimento foi determinado para Kant” (COHEN 2001, p. 103).

Por outro lado, é notório que o pensamento de Heidegger, a partir de *ST*, aplica-se na tarefa crítica de deslegitimar a prioridade do modelo cientificista de filosofia, pois tal método pautava sua propedêutica unicamente na relação com as ciências naturais e positivas (no

⁵² Como veremos em nosso segundo capítulo, Cassirer, inicialmente, segue esta mesma linha de raciocínio formulada por seus antecessores, como fica claro na seguinte passagem: “Kant, nos primeiros capítulos da *CRP* (...) diz que a experiência é sem dúvida o primeiro produto de nosso entendimento, mas não é um fator simples, é composto de matéria e forma. O fator material é dado em nossas percepções sensoriais, o fator formal é representado por nossos conceitos científicos. Tais conceitos, os conceitos do entendimento puro, dão ao fenômeno sua unidade sintética. O que denominamos de unidade de um objeto não pode ser outra coisa senão a unidade formal da nossa consciência na síntese do múltiplo em nossas representações. Quando apresentamos a unidade sintética no múltiplo da intuição, e só então, dizemos conhecer um objeto. Para Kant, portanto, toda a questão da objetividade do conhecimento humano está indissolúvelmente ligada ao *fato* da ciência. Sua *Estética Transcendental* se ocupa dos problemas da matemática pura, sua *Analítica Transcendental* tenta explicar o fato de uma ciência matemática da natureza” (*AF*, p.326-7).

⁵³ De acordo com Ruiz, Heidegger se rebela contra os neokantianos de Marburgo, pois estes não teriam percebido que: “A gênese de uma ciência implica a fundamentação de uma ontologia regional no sentido husserliano do termo. A elaboração da compreensão de ser de uma determinada região dos entes leva necessariamente a uma formação de conceitos fundamentais que expliquem e tematizem adequadamente tal região. O essencial de uma ciência estaria radicada, segundo isto, na objetivação da região ontológica respectiva. “É somente pela objetivação, isto é, pelo projeto da constituição do ser, que a ciência conquista sua base e seu fundamento e delimita ao mesmo tempo seu domínio de investigação” (*IFCRP*, p.58). Heidegger realiza esta análise do conceito de ciência com intenção de eliminar a leitura kantiana da Crítica, pois ao demonstrar que Kant não considerava o *Faktum* das ciências exatas como paradigma, senão como fundamentação da metafísica como ciência, quer dizer, como ontologia, a leitura neokantiana é derrubada.” (RUIZ 2002, p.135).

vocabulário heideggeriano, tal filosofia estaria circunscrita ao aspecto ôntico, configurando meramente uma ontologia regional). Heidegger, por sua vez, deseja superar o erro estipulado pelo projeto “científico/metafísico” a partir de uma retomada da *filosofia primeira*, a qual tinha por aspiração tornar-se a *ciência do ser enquanto ser*, isto é, a *metafísica*.

Seria necessário retomar as raízes da metafísica erigidas por Aristóteles, redefinindo a noção do gênero específico do homem não mais a partir de sua ligação com o *logos*, isto é, com a *razão*, mas a partir de um fundamento mais *originário*. O projeto heideggeriano almeja a uma “*re-fundamentação*” da metafísica, em que tal disciplina é parte integrante da natureza humana:

No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar, adequadamente, toda a relação do ente enquanto tal. Esta “superação da metafísica”, contudo, não rejeita a metafísica. Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence à metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica (*QM*, p. 78).

Retomando o que foi exposto até aqui é possível compreendermos porque Heidegger concede que tenha Kant definido, pioneiramente, o problema da legitimação da metafísica, embora, segundo ele, Kant não tenha aprofundado a questão da temporalidade, que estaria conectada com a finitude radical do homem, desviando-se de seu projeto original ao propor uma segunda edição da *CRP*. Como esta problemática ficou intocada, Heidegger detecta um desvio da questão metafísica fundamental, cuja consequência direta é o *esquecimento do ser* pela tradição, tanto pela metafísica tradicional, quanto pela epistemologia da ciência. É por isso que, em *KPM*, a *repetição/retomada (Wiederholung)* da questão da finitude radical do homem - suscitada pela intuição pura - encontra na faculdade da imaginação transcendental sua “*raiz oculta*”, porquanto Heidegger intencione reabilitar a primeira edição da *Crítica*, ao inviabilizar os “erros” resultantes da ênfase conferida ao entendimento na segunda edição. Em seus termos:

Por ocasião da interpretação da *CRP* ou da posição kantiana em relação à imaginação transcendental, mencionaremos sucintamente o quão difícil é libertar-se desse círculo. O fato de Kant retroceder diante da imaginação transcendental tem o seu fundamento óbvio no predomínio do conceito de razão, e não apenas sob a forma particular que esse predomínio alcançou na era do esclarecimento (...). No entanto, alguém dirá: por que não deixar, afinal, a metafísica sob a proteção segura e determinada da lógica? Para que a luta contra o racionalismo, uma vez que ele propiciou tão grandes impulsos à história da metafísica? (*IFil*, p.340-1)

Segundo Heidegger a faculdade do entendimento não pode se dissolver em um sistema aleatório de categorias, uma vez que, a função conceitual desta faculdade ativa, depende de uma unidade prévia, fornecida primariamente pela intuição pura, a qual, por meio da síntese transcendental da imaginação, possibilita a aplicação de cada uma das categorias aos objetos,

sendo que o *tempo* (enquanto forma pura da intuição) se torna um fator relevante e preponderante neste processo. Seguindo esta linha argumentativa, torna-se claro porque Heidegger se opõe à proposta de Cohen e de toda escola Marburgo, uma vez que sua leitura fenomenológica da *Dedução* reavalia os resultados da primeira edição da *CRP*, colocando até mesmo sua redação posterior como uma recaída no subjetivismo. A *versão B* seria então subsidiária da *versão A* pois, retroativamente, só a primeira versão comporta uma leitura ontológica, que permitiria a adequada compreensão da totalidade do argumento kantiano, pois:⁵⁴

O que o neokantismo em todas as suas variedades têm feito de ambos estes segmentos cruciais da *Analítica Transcendental dos conceitos* – nomeadamente da *Dedução metafísica* e depois, da *Dedução transcendental* das categorias - é manifesta de modo impreciso na fatal influência da assim chamada interpretação epistemológica da *Crítica*. Tal interpretação completamente equivocada da *Dedução*, tanto da *Metafísica* quanto da *Transcendental*, (...) mostram porque o neokantismo poderia bloquear completamente o acesso a Kant. Na visão neokantiana da *dedução metafísica e transcendental*, um método peculiar é redescoberto, um método que é, em certa medida, ainda hoje perseguido nestas escolas: Um comentário incidental de Kant, da inversão Copernicana é alçado ao nível de um slogan mal compreendido, assim também os dois termos introduzidos na analítica transcendental – no falatório do *quaestio juris* como distinto do *quaestio facti* - é alçado ao nível de um slogan, sem interpretação destes termos a partir deste tratamento factual dos problemas.(...)Ao invés disso, devemos tentar apresentar a interpretação positiva da *analítica transcendental dos conceitos*, a qual irá tornar visível a origem primeira da observação incidental de Kant sobre a *quaestio juris* e a *quaestio facti*. (IFCRP, p. 145)

Para Heidegger, a noção jurídica exposta na *Dedução B*, ou seja, a *quaestio juris* liga-se ao problema da atribuição de *validade objetiva* às categorias apenas em uma formulação preliminar do problema (cf. ALLISON 1992, p.220), portanto ela não pode funcionar como “o fio condutor da interpretação da doutrina central kantiana”, pois a intenção fundamental da *Dedução* seria a investigação analítica da estrutura fundamental da síntese pura (cf. *KPM*, p.70), a qual é capaz de unir o *tempo* e a *noção*,⁵⁵ isto é, a intuição pura e o pensamento puro, pois, tal

⁵⁴ Caimi explicita a singularidade do pensamento heideggeriano ao tratar deste ponto: “Heidegger e seus adeptos tem oposto uma concepção que eles descobrem mais radical, cujo ponto de partida é o *ser-no-Mundo* (*in-der-Welt-sein*) ou *ser aí* (*Dasein*). Sendo que a concepção kantiana da imaginação dentro da primeira edição da dedução (1781) parece mais próxima deste pensamento heideggeriano. Isto porque a espontaneidade e a receptividade são incluídas dentro do conceito kantiano de imaginação, de tal modo que ela pode ser chamada uma “*receptividade espontânea*”.” (cf. CAIMI 2007, p.85-6). Uma implicação importante desta tese se encontra em sua leitura do *Esquematismo Transcendental*, a partir do qual Heidegger irá afirmar que “na transcendência se realiza a objetivação (*Gegenstehenlassen*) do que se oferece como objeto, do que se opõe (*des Dawider*), através do conhecimento ontológico que, como intuição esquematizante, faz que a afinidade transcendental da unidade da regra seja visível a priori na imagem do tempo” (*KPM*, p. 99, nossa tradução). No argumento de Heidegger a imaginação fornece para si, de modo espontâneo, imagens, uma vez que as forma. No esquematismo, a imaginação é produtiva, tem a capacidade de representar aquilo que ela produz espontaneamente, segundo a forma pura do tempo.

⁵⁵ Heidegger argumenta que segundo Kant, a essência da *noção*, isto é, a *Notio* é o conceito puro, na medida em que tem sua origem no simples entendimento e não em uma imagem pura da sensibilidade (cf. *CRP* B377), concluindo, a partir da retomada desta passagem em relação ao esquematismo que: “Por conseguinte, também o esquema de um conceito puro do entendimento pode muito bem ser posto em uma imagem, sempre que a imagem seja tomada no sentido de uma “imagem pura”.” (*KPM*, p. 105), a qual, nada mais é do que o tempo que, “como

interpretação proposta por Heidegger, “não deve apenas revisar os caminhos tortuosos da *Dedução Transcendental*, senão que deve expor o curso original da problemática(...) iluminando a verdadeira finalidade desta, com respeito ao problema central da fundamentação da metafísica” (idem).

Em resumo, nota-se que, para Heidegger, o neokantismo considera a edição *B* da *CRP*, pois pretende demonstrar a existência de um vínculo necessário entre *intuição* (que se refere imediatamente a um objeto) e *conceito* (que se refere mediamente a um objeto enquanto fenômeno), a partir da centralidade da função do entendimento. Assim, para a obtenção de uma prova da validade objetiva das categorias seria necessário explicitar o princípio de ligação (*Verbindung*) mediante uma análise das diferenças irreconciliáveis entre sensibilidade (passiva) e entendimento (ativo), fato que Heidegger rejeita, pois para ele a questão não se resume unicamente na apreciação crítica desta dicotomia, mas sim na primazia da intuição ante o conceito e na união desses mediante a função sintética da imaginação⁵⁶.

Evidentemente, Heidegger pretere a nova redação dada à *Dedução* em 1787, pois ele aponta que, em tal reelaboração da *CRP*, certas funções exercidas pela faculdade do entendimento seriam incompatíveis com as consequências da tese sobre a finitude radical do homem. Por isso, Kant deveria de algum modo recuar para salvaguardar toda arquitetônica da razão pura, porém este recuo proposital de Kant⁵⁷ teria como consequência teórica uma queda no cientificismo epistemológico, consumado por fim nos *Prolegômenos*. Heidegger se pergunta se Kant, ao definir na nova redação o entendimento como a faculdade das regras, teria se

“imagem pura” é a imagem-esquema, e não somente a forma da intuição oposta aos conceitos puros do entendimento”.(ibidem)

⁵⁶ Caimi nos esclarece que: “O tratamento da imaginação dentro da segunda edição é diferente do tratamento dentro da primeira. Em 1781, Kant faz da imaginação uma faculdade independente, do mesmo nível que o entendimento e a sensibilidade (...). Em 1787, ao contrário, a imaginação é incorporada ao entendimento como uma função deste último (CAIMI 2007, p.85, tradução nossa)”. A proposta heideggeriana renega frontalmente a leitura neokantiana que respalda tal modificação, pois ele infere que, na segunda edição da *Dedução*, Kant retrocede ante o fundamento colocado por ele próprio (cf. KPM, pp.204-208)”, centrando-se na fundamentação da unidade do entendimento, fato este que modifica diretamente a questão sobre a possibilidade da metafísica. Disto “decorre não obstante, que ao desconectar, na segunda edição, o entendimento de sua raiz temporal, a metafísica tende a ser um pretenso discurso acerca do ser e a *CRP* se converte em uma análise da possibilidade dos juízos sintéticos “*a priori*”. Ao que, por este caminho, nos aproxima da visão neokantiana, que Heidegger incansavelmente combate” (BARRENECHEA 1977, p.45).

⁵⁷ Duarte nos indica sobre a objeção crítica que Cassirer faz da leitura de Heidegger: Na verdade, a questão heideggeriana não se limita à opção pela edição A da *CRP*, pela dedução subjetiva, mas inclui como elemento essencial, a que Cassirer dá todo 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”, encontrada inesperadamente como hipotética “raiz comum”, sentindo-se por isso, compelido a retroceder ante tal descoberta e movido a elaborar o que, na edição B da *Crítica*, será a dedução objetiva, 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 existencial (DUARTE 2011, p.98)”.

esquecido de que, por essência, o entendimento é também finito (cf. KPM, p.73). Em suas palavras:

Com efeito, o entendimento é – na finitude – a faculdade suprema (*das Oberste Vermögen*), quer dizer, o finito por excelência. Disto se deve ressaltar muito claramente que a objetivação, como atividade originária do entendimento puro, é dependente da intuição. Não se trata, por conseguinte, de uma intuição empírica, senão da intuição pura. O entendimento puro pode permanecer como senhor (*Herr*) da intuição empírica somente na medida em que, na qualidade de entendimento, permaneça servo (*Knecht*) da intuição pura (KPM, p. 76, tradução nossa)

Em franca oposição a esta tese, defendendo a primazia do entendimento sobre a sensibilidade ou do conceito sobre a intuição, Cassirer afirma na sua *Bemerkungen*, sobre a obra de Heidegger, que “o entendimento permanece como “criador da natureza” (...) E quando se relaciona com a intuição não se transforma simplesmente em dependente desta relação, não se subordina a ela.” (*BEMERKUNGEN*, p.11). Seria necessário demonstrar a primazia do entendimento sobre a intuição, restringindo as funções apresentadas pela imaginação transcendental na primeira edição da *CRP*, sem, no entanto, deturpar a obra, tal como fizera Heidegger em suas interpretações fenomenológicas da doutrina crítica kantiana, sendo esta a posição de Cassirer que Heidegger irá contestar em sua análise da filosofia kantiana. Mas, ainda assim, Heidegger, tal como Cassirer, também tenta se afastar de outras leituras positivistas e psicológicas da *CRP* ao optar pela *Dedução A* como orientação para seu projeto de ontologia fundamental. A opção de Heidegger, no entanto, acarreta algumas dificuldades quando ele propõe estabelecer o significado ontológico-fundamental da primeira *Dedução*.

Para Heidegger, a segunda seção, “*Da dedução dos conceitos puros do entendimento(A)*”, pretende demonstrar que a *origem das categorias é o tempo em si mesmo* (*IFil*, p.247), isto implica em uma leitura que sugestivamente sustenta que *sensibilidade e entendimento* possuem sua origem em uma terceira fonte. Como já sabemos, essa terceira fonte é a imaginação, faculdade que teria sua função ontológica rebaixada posteriormente por Kant, conforme vimos acima, a uma função subsidiária do entendimento, posto que na segunda edição da *CRP*, de modo reducionista, a intuição se submete como “serva” do entendimento. Heidegger indica que, com seu retorno fenomenológico à *Dedução A*, seria possível notar que Kant vacila, na edição B, perante sua descoberta mais fundamental, pois ele já havia deixado entrever que no:

Centro da positiva problemática da *CRP*– a *dedução transcendental* dos puros conceitos do entendimento– Kant inesperadamente fala das *três fontes fundamentais* do espírito, ao invés de duas, i.e., de outra faculdade tal que media entre sensibilidade e entendimento, a *imaginação* (...). Kant sempre menciona esta tríade de condições necessárias para a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Mas, nossa interpretação mostrará que *esta terceira faculdade fundamental* não se desenvolve como um terceiro ramo, como se fosse próximo aos outros dois ramos e também que,

esta terceira faculdade não media entre os outros dois, como alguma coisa que é colocada entre eles. Pelo contrário, nossa interpretação mostrará que esta é a terceira faculdade fundamental, por assim dizer que parte da própria raiz. Além disso, será exposto que, tal raiz não é outra coisa que o tempo, quando radicalmente concebido em sua mais própria possibilidade interna (*IFCRP*, p. 64).

Nessa passagem, Heidegger afirma que a faculdade da imaginação seria a raiz comum, tanto do entendimento, quanto da sensibilidade. Para poder justificar qual seria o papel desempenhando pela unidade originária dessas duas faculdades seria necessário demonstrar que, estes elementos heterogêneos (sensível e inteligível), não são apenas *mediados* pela imaginação, mais do que isto, ambos possuem sua *origem* nesta faculdade. Esta originariedade da imaginação possibilita o próprio surgimento da sensibilidade e do entendimento puros.

Mas, ainda é preciso demonstrar como estas formas puras da intuição (espaço e tempo) enraízam-se na imaginação transcendental. Seu argumento aponta que nas representações puras do espaço e do tempo, um conteúdo é *necessariamente* intuído, a saber, a totalidade unificada do espaço e do tempo (totalidade que é intuída como *forma pura*), representando deste modo o respectivo conteúdo “não-objetivo” da intuição. Portanto, tal intuição formal possui um conteúdo não objetivo, porquanto não se trata de nenhum “conceito” acerca das características espaço-temporais, mas da própria “*forma pura*” da espacialidade e da temporalidade.

No argumento heideggeriano, apenas por meio da síntese relativa à capacidade da imaginação - a síntese ontológica -, seria possível representar a totalidade das formas puras do espaço-tempo, mesmo sem nenhuma relação/referência a objetos empiricamente dados na intuição, pois a imaginação seria a única faculdade capaz de “representar um objeto, *mesmo sem a presença deste* na intuição” (*CRP* B151, p.151). De modo que a intuição pura, a qual nos oferece uma visão conjunta desta totalidade (que Kant intitula como a *sinopse* do sentido⁵⁸), também é derivada, de acordo com Heidegger, da imaginação.

Por isso, ao se utilizar da *Dedução A*, Heidegger salienta a importância da *sinopse* relativa à percepção da unidade do espaço e do tempo (veremos mais detalhes sobre a *sinopse dos sentidos* em nosso terceiro capítulo), na qual a totalidade unificada destes elementos é considerada como um múltiplo dado da universalidade do conceito. Disto se segue que espaço e tempo não podem ser derivados de uma síntese do entendimento, pois como formas puras da intuição passam - por meio da *sinopse* - a ser constituídos a partir de uma pura visão da

⁵⁸ A respeito do papel da *sinopse*, compreendida como o “olhar conjunto” do múltiplo da intuição, Heidegger afirma que “a intuição pura deve captar a unidade, unificando originariamente, isto é, proporcionando a unidade, por isso Kant tem razão em não falar de uma síntese, senão de uma “*synopsis*”. A totalidade do intuído na intuição pura não possui a unidade da universalidade do conceito. De modo que a unidade da totalidade intuída (*Anschauungsganzheit*) não pode originar-se da síntese do entendimento. É esta a unidade captada e antecipadamente dada na imaginação formadora da imagem [*im Bild-gebenden Einbilden*].” (*KPM*, p.131).

espacialidade e da temporalidade, fornecendo assim a abertura de um *horizonte* para que sejam dados objetos à representação por via da intuição.

Somente a partir deste ponto de vista o desvelamento do ser e a objetividade poderiam ser ligados ao próprio “*caráter dos objetos que se encontram contrapostos*” (cf. FIGAL 2007, p.134), de modo que tanto intuição quanto entendimento se submetessem à raiz comum da imaginação. Com tal interpretação Heidegger poderia dar um novo direcionamento para a posição subjacente ao subjetivismo da gênese empírica das representações, presente na *dedução metafísica*, a partir de uma nova conformação dada ao conceito kantiano de objetividade, na qual a imaginação produtiva passa a ditar a condição de possibilidade de toda experiência, uma vez que o próprio Kant afirma em A118 que: “O princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação é (...) o fundamento da possibilidade de todo conhecimento, particularmente da experiência”.

Para se livrar do dualismo entre sensível e inteligível, Heidegger necessitava impor uma reconfiguração da questão relativa às condições de possibilidade do conhecimento metafísico/ontológico, pois neste contexto seria possível o surgimento de um novo posicionamento do conceito de objetividade, agora concebido a partir de um âmbito temporal, uma vez que, de um ponto de vista hermenêutico, o próprio o “tempo, como intuição pura, surge [*entspringt*] da imaginação transcendental (KPM, p.173)”, concluindo mais a frente, a partir desta constatação, que o tempo, *segundo sua essência é auto-afecção pura de si mesmo*, por conseguinte; “Se a imaginação transcendental, enquanto faculdade formadora pura [*reine bildende Vermögen*] forma [*bildet*] em si o tempo, isto significa que, se ela faz o tempo surgir, não há mais como evitar a tese seguinte: a imaginação transcendental é o tempo originário” (KPM, p.187)

Fica claro que Heidegger não está se referindo unicamente ao processo de objetivação proveniente das ciências naturais, pois este não resume todo o possível horizonte de transcendência cambiável ao projeto de *compreensão do ser do ente*.⁵⁹ O modelo científico é apenas *um* modo de ser dentre *outros* possíveis. Somente a *transcendência*, concebida como temporalidade originária, poderia oferecer a verdadeira condição “*a priori*” de abertura para toda compreensão de Ser (i.e. a *objetividade em sentido hermenêutico*). Em um exemplo

⁵⁹ Como Heidegger dirá, em seus seminários sobre o *princípio de razão suficiente*, o culto à ciência é apenas um signo da decadência que o pensamento atingiu na modernidade: “O fato do ser revestir-se da objetividade dos objetos para se dispensar como tal, embora nos usurpe sua essência própria de ser, define uma nova época de retraimento. Essa época caracteriza a essência íntima do que chamamos tempos modernos (PR, p. 139)”.

pontual, já nas páginas iniciais de *ST*, Heidegger infere que *o primado objetivo-científico* não é o único possível, nem mesmo o mais adequado modo de acesso ao *ser do ente*:

Nesse sentido, o resultado positivo da *CRP* de Kant, por exemplo, não consiste em uma “*teoria do conhecimento*”, mas na tentativa de colocar em relevo a elaboração do que pertence propriamente à natureza em geral. A sua lógica transcendental é uma lógica do objeto *a priori*, enquanto âmbito do ser da natureza. Contudo esse questionar – a ontologia no sentido mais amplo, independente de correntes e tendências ontológicas – ainda necessita de um fio condutor. Sem dúvida, o questionar ontológico é mais originário do que os questionamentos ônticos das ciências positivas (*ST*, p.56).

Para expormos estas dificuldades - relativas à função ontológica da imaginação e sua relação constitutiva entre o entendimento e a sensibilidade - será necessário retornarmos ao problema central da *objetividade*⁶⁰, o qual nos dará oportunidade de expor importantes passos da argumentação heideggeriana, pois tal qual a proposta kantiana, para Heidegger, era necessário limpar os escombros do antigo edifício *idealista objetivo* proposto pelo dualismo neokantiano e abrir caminho para uma nova via de pensamento que desvelasse o alcance metafísico da *Crítica*.

O pensamento hermenêutico precisava empreender a superação deste estágio superficial de leitura, ligado a uma visão substancialista de ser, em direção a uma nova forma de concepção que resgatasse toda a originalidade da *filosofia transcendental*. Ou seja, era preciso erigir, sobre a base transcendental fornecida por Kant, uma *ontologia fundamental*, pois somente nesta última se daria o *pensamento da verdade do Ser* (i.e. *Aletheia*). Temos, portanto, na visão de Heidegger, uma via de acesso aos objetos que já não se pauta por nenhuma relação de “conhecimento” no sentido clássico do termo, uma vez que em fenomenologia hermenêutica não há espaço para uma “consciência” (*Bewusstsein*) que determine ativamente o modo pelo qual os objetos seriam – hipoteticamente - representados perante às faculdades determinantes de um sujeito transcendental do conhecimento. Os conceitos estanques de representação, sujeito e objeto, são interditados pela concepção heideggeriana do *Dasein*, resultando disto que, não há *objetividade do objeto*, sem apelo simultâneo à *subjetividade do sujeito*.

Na relação estabelecida pela estrutura prévia da *compreensão*, toda dicotomia é abolida, pois para o “*ser-no-mundo*” subjetividade e objetividade se “co-pertencem” mutuamente, não existindo mais fronteiras delimitadas entre um e outro, pois os limites que anteriormente cerceavam tais conceitos são abolidos indefinidamente. Estabelecer uma via de mão dupla entre

⁶⁰ De acordo com Barrenechea, o ponto de interligação entre intuição, conceito e objetividade se explica pelo fato de que: “Heidegger se orienta para a objetividade e sua fundamentação em Kant, tratando de perfilar o sentido do objeto como *Gegenstand* na experiência. É o pensamento quem logra converter o dado em objeto, em virtude dos conceitos que dotam o meramente empírico de universalidade e necessidade. Analogamente junto à receptividade própria da intuição se coloca em relevo a espontaneidade do entendimento.” (BARRENECHEA, p.47).

o *ser do ente* e a *objetividade do objeto* é consequentemente parte integral do que conhecemos como analítica existencial do *Dasein*.

Porém, permanece ainda em aberto se tal relação, que o *Dasein* estabelece com os entes (que não é mais marcada unicamente pelos índices de pensamento e conhecimento), possibilita que ainda possamos falar propriamente de *objetos* no sentido estritamente kantiano do termo, pois, se existe uma relação original entre o *ser do ente* e a *objetividade do objeto* e, se tal relação pertence à analítica existencial do *Dasein*, é preciso demonstrar de que modo o acesso ao *ser do ente* torna-se um problema fundamental da analítica existencial heideggeriana. Isto será feito, em contrapartida, a partir da discussão das principais “falhas” cometidas, de acordo com Heidegger, no capítulo da *Analítica Transcendental* por Kant:

Assim são basicamente três momentos que confundem a investigação da dedução transcendental: 1. Desconectar as categorias de sua relação crucial com a intuição pura, 2. A opinião de que somente a intuição pura pode produzir objetos (uma opinião que, pelo contrário, se opõe à tese que afirma que intuições sem conceitos são cegas, e, 3. a compreensão do *a priori* como aquilo que reside no sujeito isolado, o qual é dado inicialmente e antes de qualquer relação para com o objeto (*Objekt*). Em resumo, o que confunde a investigação da dedução transcendental é a compreensão de um *a priori* livre da transcendência (*transzendenzfrei*). Todos os três momentos são definitivamente fundados na fundamental e crucial deficiência na colocação de Kant do problema das categorias em geral, na má interpretação do problema da transcendência – ou melhor, na falha em ver a transcendência como uma determinação original e essencial da constituição ontológica do *Dasein*. (IFCRP, p.213)

Portanto, veremos a partir de agora que, dadas as evidências previamente obtidas, toda a sequência do argumento heideggeriano irá pressupor que a síntese transcendental da imaginação proporciona um “*horizonte de transcendência*”, o qual permite a formação da *pura objetividade*. Por conseguinte, segundo a proposta de Heidegger, até mesmo as categorias lógicas, as quais possibilitam o próprio conhecimento objetivo, possuem uma gênese *subjéctiva*, pautada pela finitude da intuição (i.e. *temporalidade finita*), pois estas puras categorias do entedimento só obtêm seu sentido [*Sinn*] a partir do munto histórico que as origina, uma vez que é o próprio *horizonte de transcendência* (i.e. *o Mundo*), enquanto determinação ontológica que permitirá a compreensão *prévia* do *Ser*. Assim, aos expormos os meandros deste argumento, tornar-se-á compreensível a trajetória da interpretação fenomenológica de Kant que, segundo Heidegger, subjaz na surpreendente inferência de que a *analítica do Dasein* possa se transfigurar, com Kant e contra Kant, em uma *ontologia fundamental*, na qual o aí [*Da*] do ser [*sein*] unifique tanto a *esfera subjéctiva*, quanto a *esfera objetiva*, superando assim o modelo clássico das filosofias da consciência, que ainda concebiam, “erroneamente”, toda relação de conhecimento e representação a partir da existência de um sujeito *perante* um objeto.

1.3) A Imaginação Transcendental e sua relação com a Objetividade dos Objetos

A imaginação é produtiva na medida em que ela é antecipadora. (...) A imaginação produtiva, ao antecipar o não dado, dá lugar, abre espaço para que algo seja dado, para que algo seja percebido. Ou melhor, a imaginação transcendental é anfitriã do dado futuro. Ela abre a porta e põe a mesa para recebê-lo. O dado que vai se apresentar como ob-jecto. Conhecimento sintético a priori é possível na base originariamente sintética da imaginação pura, isto é, na base da temporalidade.

(Bento Prado Jr., aula de 26/12/2006)

De acordo com Heidegger, Kant desenvolve na primeira *Crítica* uma investigação acerca do “questionamento mais profundo da possibilidade da metafísica (...) em que *ontologia* se transforma em filosofia transcendental (*IFil*, p.262)”. Tal retomada da ontologia efetiva-se de modo contrário daquele desenvolvido na escolástica medieval, pois, segundo Heidegger, a ontologia de Kant aproxima-se da “abertura originária” fornecida pela ontologia antiga, de modo que “ao começar sua fundamentação da metafísica, Kant entra imediatamente em discussão com Aristóteles e Platão (*KPM*, p.21)”. Assim, ao interpretar a filosofia transcendental como uma transformação provinda da *metaphysica generalis* - disciplina que investiga aquilo que pertence ao *ente em geral (ens in communi)* - o questionamento de Kant também passa a circunscrever uma investigação sobre o *ser do ente*.

Na interpretação heideggeriana, a ontologia kantiana serviria como *fundamento* para a delimitação da possibilidade interna da *metaphysica specialis* – a qual investiga o *ente* particular em três domínios específicos do suprassensível, a saber: Alma, Mundo e Deus, aos quais correspondem três disciplinas, definidas como os três domínios ônticos (não experimentais) da *ciência racional: psychologia rationalis, cosmologia rationalis e teologia rationalis /naturalis*⁶¹. Como tais disciplinas investigam apenas a possibilidade do conhecimento acerca de três entes suprassensíveis determinados, ocorreria uma subordinação destas ontologias regionais em relação à ontologia geral: “Como a *metaphysica generalis* proporciona para a *metaphysica specialis* o “aparelhamento” (“*Zurüstung*”) necessário, tal qual a fundamentação daquela se transforma na determinação da essência desta” (*KPM*, p.13).

Segundo o argumento heideggeriano, Kant teria dado privilégio para a *metaphysica generalis*, pois só essa colocaria em questão o *ser do ente*, indagação que serve de fundamento

⁶¹ Heidegger chama atenção para o final da *Crítica* quando, na *Arquitetônica da Razão Pura*, Kant afirma que “A chamada metafísica, em sentido estrito, compõe-se da *filosofia transcendental* e da *fisiologia* da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que *seriam dados (ontologia)*” (A 845 B 873), dividindo os campos de atuação da metafísica da seguinte maneira: “Assim, o sistema inteiro da metafísica consta de quatro partes fundamentais: 1. A *ontologia*. 2. A *fisiologia racional*. 3. A *cosmologia racional*. 4. A *teologia racional*. A segunda parte, a saber, a física da razão pura, encerra duas divisões, a *physica rationalis* e a *psychologia rationalis*.” (*CRP*, pp. 665-666)

metodológico para a investigação sobre a possibilidade da metafísica enquanto ciência “que contém os primeiros princípios do conhecimento humano” (pois Kant segue a definição ampla de Baumgarten da *Metaphysica*, §I). Para Heidegger, a pergunta acerca da possibilidade interna da *metaphysica specialis* é congênere da pergunta sobre a possibilidade do conhecimento *ôntico*. Assim sendo, para que esta pergunta seja esclarecida, ela precisa estar fundamentada em uma compreensão prévia do sentido de ser, ou seja, segundo um questionamento acerca da essência íntima do conhecimento ontológico e de sua derivação temporal.

Evidentemente a indagação fundamental da *CRP* não se relaciona apenas à fundamentação das ciências positivas. Para além disso, Kant considera a própria ontologia como problema a ser investigado, pois na análise da possibilidade interna da metafísica subjaz a “intenção de fundamentar a *metaphysica specialis*, a qual se resume na pergunta sobre a essência da *metaphysica generalis* (*KPM*, p.13)”. Indagar a possibilidade da metafísica como ciência do *ser enquanto ser* é perguntar pela essência da ontologia, portanto a *CRP* “não é uma teoria do conhecimento ôntico (experiência), mas uma teoria do conhecimento ontológico (*KPM*, p.15)”.

Heidegger deixa claro que sua leitura ontológica da *Crítica* é fruto de um diálogo pensante com Kant, pois ele precisa empreender uma depuração fenomenológica do criticismo, livrando-se de todo conhecimento previamente acumulado sobre o tema. Este seria um passo necessário para que “possamos ver a filosofia de Kant num horizonte mais vasto que o do neokantismo (*QC*, p.68)”. Evidentemente, sua estratégia baseia-se na contraposição com a consolidada tradição da leitura neokantiana. Consequentemente, Heidegger destaca a primeira frase da estética transcendental, na qual Kant afirma que:

Sejam quais forem os modos e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos é pela intuição que relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento (*CRP* cf. A19 B33).

Um olhar filosófico atento, livre dos “preconceitos teóricos” dos neokantianos, poderia presumir nessa passagem o prenúncio da primazia da intuição sobre o pensamento. A partir desta constatação básica, Heidegger impõe a sua chave de leitura fenomenológica ante a visão unilateral de seus antípodas, defendendo que a auto evidência desta sentença carrega consequências suficientes para a refutação sistemática de toda a empresa neokantiana:

Pode-se dizer que a falha fundamental do neokantismo consiste em não ter lido a primeira frase da *Crítica*. Na escola Neokantiana de Marburgo se dimensionou exageradamente o fato de a essência do conhecimento, segundo Kant, ser o pensamento. Ele diz expressamente: a essência do conhecimento é a intuição, e todo pensamento como meio tem por finalidade a intuição. Toda a *Crítica* é construída sobre essa primeira sentença (...). Disto decorre a conclusão dos adeptos da escola neokantiana de Marburgo, que amputam a interpretação da estética transcendental da

CRP. Portanto, não apenas no que concerne ao problema como um todo, é decisivo o fato de se fixar o conceito geral de conhecimento a partir de um intuir que se explicita e se expõe no pensamento, isto é, o fato de toda verdade do pensamento ser necessariamente dependente da legitimação e da confirmação na intuição. Veremos que essa é efetivamente a questão central da *CRP* no ponto que ela aborda o conhecimento ontológico. (*IFil*, p.276)

Toda leitura fenomenológica da *Crítica* será construída a partir desta premissa introdutória: “*A essência do conhecimento é a intuição*”. Tal asserção permite a fundamentação de uma concepção geral do conhecimento na qual o pensamento se mostra como dependente da intuição para sua legitimação. Conforme tal linha de argumentação, o conhecimento só se torna possível mediante seu relacionamento *subalterno* com a intuição, pois é a síntese pura (*i.e.* a síntese da imaginação), “que constitui a objetivação de algo como tal e torna evidente algo assim como um *horizonte de objetividade*. Assim, devido ao fato de que o conhecimento puro abre, em favor do ente finito, o espaço de jogo necessário no qual “tem lugar toda relação entre ser e não-ser”, por conseguinte, este conhecimento deve ser denominado ontológico” (KPM p. 84)

Como vimos na seção anterior, embora Heidegger defenda a primazia da intuição, ele demonstra que existe uma *unidade estrutural* entre sensibilidade e entendimento, o que implica em um remanejamento do problema da *objetividade* segundo um viés ontológico fundamental: “este conjunto, unido *a priori*, da intuição e entendimento puros, “constitui” o espaço de jogo [*Spiel Raum*] da objetivação, dentro do qual todo ente pode sair ao encontro” (KMP, p.84) Para situarmos melhor este reposicionamento, é necessário notar que o procedimento “tensional” que Heidegger impõe ao conceito kantiano de *objetividade* pressupõe uma confrontação com a história da ontologia em geral. Neste processo destrutivo, Heidegger admite que Kant possui o mérito de ser o primeiro a explorar a questão do ser, vinculando-a à problemática da temporalidade a partir do capítulo do *esquematismo*. Tal feito corrobora-se intensamente a partir da proposta central de *Ser e Tempo*:

No quadro do presente tratado, que tem por meta a elaboração de princípio da questão-do-ser, a destruição da antiga ontologia pertence única e essencialmente à posição desta questão, sendo possível somente no seu interior, que só pode ser levada a cabo em algumas etapas fundamentalmente decisivas desta história. De conformidade com a tendência positiva da destruição, cabe de imediato perguntar se e em que amplitude, no curso da história da ontologia em geral, a interpretação do ser foi tematicamente posta em conexão com o fenômeno do tempo e se a problemática da *temporalidade*, que era para isso necessária, foi elaborada em seus princípios e se podia sê-lo. O primeiro e o único que, em sua investigação perfaz um trecho do caminho investigativo na direção da dimensão da *temporalidade* ou que se deixou levar por ela, forçado pelos próprios fenômenos, foi Kant. Somente depois da fixação da problemática da *temporalidade* é que se pode lançar luz com sucesso sobre o que há de obscuro na doutrina do esquematismo. (*ST*, p.89).

Na passagem acima, Heidegger defende que sua filosofia estabelece uma via de continuidade em relação à Kant, uma vez que o próprio conceito de *transcendental*⁶², *concebido agora como a transcendência do ente finito*, poderia orientar sua analítica existencial possibilitando assim uma demonstração da conexão inextrincável entre o tempo e os esquemas, a partir do reconhecimento do esquematismo como eixo central da *CRP*. Como se sabe, a questão do *sentido do ser*, formulada neste tratado, está ligada ao problema da elaboração de uma ontologia fundamental, pois “o próprio Heidegger considera a Ontologia fundamental como uma recapitulação da *Crítica da Razão Pura*.” (MACDOWELL 1970, p.217).

Sua analítica do *Dasein* explora esta conexão a partir de dois conceitos basilares: *compreensão e interpretação*, pois ambos se pautam em estruturas significativas prévias, a partir das quais os fenômenos se mostram, em seu ser, como objeto do conhecimento humano finito. Heidegger desloca a *interpretação* fenomenológica de Kant para um campo hermenêutico, no qual os fenômenos não mais atuam como construções subjetivas, fato que abre caminho para uma superação da perspectiva dualista relativa à epistemologia. A passagem da “*Auslegung*” para o terreno da ontologia viabiliza a *compreensão* do ser, permitindo a abertura de um horizonte hermenêutico de objetividade, em que a “ontologia torna-se possível como fenomenologia” (*ST*, p123). Esta fenomenologia do *Dasein* “é uma hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação” (*ST*, p.127), que por sua vez “se funda existencialmente na compreensão, não sendo esta que provém daquela” (*ST*, p. 421).

Evidentemente, para que Heidegger pudesse *perfazer o trecho do caminho investigativo, aberto por Kant em direção à dimensão da temporalidade*, era preciso antes de tudo, atacar de frente o problema da objetividade, ou melhor, empreender uma tentativa de superação das interpretações estritamente objetivistas (referenciadas nas ciências positivas) ou eminentemente subjetivistas (apoiadas em leituras psicologistas da filosofia *Crítica*), em favor de uma *estrutura significativa prévia* em que objetividade e subjetividade se condicionassem mutuamente. Para tanto, o conhecimento finito será identificado como fonte de acesso ao problema da objetividade, buscando-se no esquematismo transcendental⁶³ uma chave de acesso para a

⁶² De acordo com a definição oferecida por Heidegger, transcendental significa: “Um tipo de conhecimento no qual há “conceitos” que – em si – não se relacionam a objetos, mas à possibilidade de conhecimento ôntico, à possibilidade de conhecimento *intético a priori*, de um conhecimento que pertence essencialmente ao modo de conhecimento ôntico (...) conhecimento do ente no que diz respeito à sua possibilidade; e isso significa positivamente: delimitação. Conhecimento transcendental é conhecimento ontológico.” (*IFil*, p. 222)

⁶³ Como esclarecimento deste ponto, Stein dirá que em *ST*; “A pretensão da validade transcendental retorna a Kant e surge no contexto do neokantismo, que historicamente rodeia Heidegger. Mas, também neste caso, a recepção da tradição aparece sob a forma de crítica. Os pensamentos centrais de *ST* se dirigem, já no começo da obra, como

compreensão do ser do ente que pudesse suplantar os problemas que impediram Kant de prosseguir:

Mas nesse caminho se pode mostrar também porque esse domínio devia permanecer fechado para Kant em suas dimensões próprias e em sua função ontológica central. O próprio Kant soube estar se aventurando em um domínio obscuro: “Esse esquematismo de nosso intelecto em relação aos fenômenos e à sua mera forma é uma arte oculta no fundo da alma humana, cujo verdadeiro mecanismo jamais arrancaremos à natureza para pôr a descoberto diante dos olhos”. Aquilo diante do que Kant parece recuar deve aqui ser posto em claro como tema e em seu princípio, se é que a expressão “ser” deve ter um sentido que pode ser mostrado. Afinal os fenômenos que, sob o título de “temporalidade”, serão expostos nas análises que se seguem, são precisamente os juízos mais secretos da “razão comum”, cuja analítica Kant define como o trabalho dos filósofos. Prosseguindo na tarefa da destruição pelo fio condutor da problemática da temporalidade, o presente tratado procura interpretar o capítulo do esquematismo e, a partir dele, a doutrina kantiana do tempo. (ST, p.89)

Neste ponto específico, o *Kantbuch* torna-se paradigmático por dar continuidade ao problema levantado acima, pois nesta obra o esquematismo kantiano é interpretado como uma via de solução para o problema da aplicação das categorias ao plano sensível, pois tal seção pressupõe a desobstrução de um horizonte de transcendência que permita ao ente apresentar um modo de oferta que funde sua oposição ao sujeito como objeto (cf. MACDOWELL 1970, p.214). Ou seja, a *objetividade* será condicionada à função da imaginação transcendental, com sua “raiz comum” mediadora entre conceitos e intuições.

Para Heidegger, a imaginação é capaz de criar uma imagem para o conceito, este processo sintético que torna possível a representação é denominado de “esquema”. O esquema é o correlato sensível de um conceito. Portanto as categorias, isto é, os puros conceitos do entendimento, deveriam buscar seu fundamento nesses esquemas, capazes de criar imagens, as quais, como dissemos, são correlatas ao conceito, porém esta correlação é dada como determinada em uma intuição. Ocorre que a imaginação também é responsável pela criação da imagem *pura* do conceito *puro*, Heidegger argumenta que a imagem pura do conceito puro não é outra coisa que o *tempo original*. Em outros termos, as puras categorias do entendimento seriam fundadas, por via da imaginação, na imagem pura do tempo. Para provar esta tese, era necessário demonstrar que o conceito de *tempo original* seria o fio condutor da *dedução metafísica*.

Heidegger deveria então estabelecer os limites da representação, indicando que a imaginação transcendental poderia, enquanto raiz do entendimento e da intuição, permitir a liberação da essência da verdade ontológica, na qual os operativos sujeito/objeto fossem

crítica e, sobretudo, como interpretação crítica do esquematismo transcendental da *Crítica da Razão Pura*. Heidegger quer ser o herdeiro de Kant: Com Kant, mas mais radical que ele.” (STEIN 2005, p.12).

superados pelo processo de *transcendência*⁶⁴, inerente à concepção heideggeriana do *Dasein humano*. Tal processo poderia reorientar o questionamento transcendental para um domínio propriamente *temporal*, uma vez que Kant não explorou os efeitos de sua descoberta original, desviando-se da propedêutica ontológica que fundamentaria uma “*metafísica da metafísica*”:

Puros conceitos do entendimento falam de objetos através de predicados do pensamento puro. Kant de fato sustenta que estes [puros conceitos do entendimento] se relacionam geralmente a objetos, sem nenhuma condição da sensibilidade. Ele não expõe um objeto *a priori* na intuição, o qual, “anteriormente a toda experiência deve servir como fundamento para sua síntese.” Consequentemente Kant coloca o problema da clarificação da possibilidade interna das categorias de tal maneira, que precisamente não faz uso da sua revelação central, que os puros conceitos do entendimento, como conceitos do pensamento, são fundamentalmente fundados na pura intuição do tempo (IFCRP, p.212).

Heidegger, à revelia de Kant, argumenta que o tempo deveria estar tanto na base do processo de atribuição de validade objetiva às categorias, quanto na própria formação do processo de representação do sujeito/*subiectum*, pois só a partir desta perspectiva seria possível realizar uma analítica existencial do *Dasein humano* que se valesse da temporalidade como fundamento da própria representação. Uma interpretação adequada do tempo só seria possível pela via de uma analítica existencial do *Dasein* que “permanecesse inteiramente orientada para uma tarefa que conduzisse à elaboração da questão-do-ser” (cf. *ST*, p.73). A partir de tal analítica do *Dasein*, poderiam ser superados os obstáculos que impediram Kant de realizar tal tarefa adequadamente, tais impedimentos, a saber, seriam dois: “A omissão da questão-do-ser-em-geral e, conectada a esta, a falta de uma ontologia temática do *Dasein* ou, em termos kantianos, a ausência de uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito (Idem, p.93)”⁶⁵. Esta última lacuna acaba por revelar a fragilidade da *dedução transcendental* quanto ao problema da atribuição de validade objetiva às categorias puras do entendimento, pois:

⁶⁴ Segundo Heidegger, seu conceito de *transcendência* é diferente da concepção kantiana de *transcendental*. A transcendência indica, justamente, o caminho para a ultrapassagem do transcendental. Pois, em Heidegger, o termo transcendência significa: “Sair do sujeito e passar para um objeto. O transcendente é o objeto, aquilo em vista do que saímos, aquilo em vista do que se dá a relação(...)transcendência não significa sair em direção a um objeto. O sujeito já está fora e só está junto ao ente na medida em que ele mesmo é descerrado. O ente que ele mesmo é e o outro ente já são de antemão ultrapassados(...)aqui é desenvolvido um conceito mais fundamental, mais originário e mais expresso do termo “transcendental” do que em Kant. Kant viu pela primeira vez o transcendental, ainda que tenha se mantido em um círculo de visão efetivamente estreito e não o tenha visualizado de maneira suficientemente originária(...)o seu conceito de transcendental não pode ser suficiente.” (IFil, p.223)

⁶⁵ Ao escrever o “*prefácio*” para sua famosa preleção intitulado; “*Que é metafísica?*” de 1929 (note-se que tal “*prefácio*” só veio a termo 20 anos depois da preleção, quando em 1949 é publicado sob o título “*Retorno ao fundamento da metafísica*”), Heidegger fará a seguinte reflexão sobre a fase inicial de sua obra, que ao fim indica negativamente o modo pelo qual o *conceito de objetividade* não deveria ser correlacionado ao *Dasein* (i.e. o modo pelo qual a metafísica tradicional o concebe a partir da “*subjetividade do sujeito*”) para se adentrar corretamente os conceitos fundamentais de seu pensamento: “Aquilo que se pensa com a palavra “ser-aí” através de todo o tratado de *Ser e Tempo* recebe já uma luz desta proposição decisiva (p.42), que diz: “A essência do ser-aí consiste na sua existência”. Se se considera que na linguagem da metafísica a palavra “existência” designa o mesmo que “ser-aí”, a saber, a atualidade de tudo o que é atual, desde Deus até o grão de areia, é claro que apenas se desloca

A compreensão do caráter *a priori* dos conceitos puros do entendimento leva necessariamente à forma jurídica da investigação. Se estes conceitos puros do entendimento, enquanto pertencentes ao sujeito, são determinações do objeto (*Gegenstand*), então, enquanto puramente subjetivos, eles requerem uma “validade” singular para objetos (*Objekt*). Mas isto levanta a questão: O que constitui a legitimidade da reivindicação das categorias subjetivas, em vista do fato de que estes elementos subjetivos têm um valor, por assim dizer, para o que é *Objetivo* (*Objektive*)? O que justifica considerar este elemento subjetivo para algo objetivo, o que basicamente ele não é? A pressuposição inerente para a possibilidade da transposição da forma jurídica da investigação para o problema da clarificação da essência ontológica das categorias é também a característica desses conceitos como algo que existe na mente. Embora eles não estejam presentes no objeto (*Objekt*), eles ainda são pressupostos para determinar objetos (*Objekt*), sendo aplicáveis para “objetos” (*Objekt*), eles são elevados à reivindicação da validade objetiva. (IFCRP, p.213)

Uma vez que o processo de representação tem como condição atual a *oposição do objeto ao sujeito*, poderíamos dizer que a *objetividade do objeto* depende então da *subjetividade do sujeito*⁶⁶. Ao tentar provar tal legitimidade, a partir da função sintética do entendimento, Kant teria omitido que o tempo - como intuição formal (puramente subjetiva) - estaria alojado no núcleo da própria formação da *objetividade*, pois até mesmo na *dedução B*, tanto a síntese figurativa quanto a categorial, estariam sujeitas à influência de uma “*síntese temporal*”, operada pela imaginação transcendental.

Heidegger, a partir desta peculiar leitura da *Dedução*, conecta a *analítica transcendental* com as lições do *Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, argumentando que a mesma função da imaginação transcendental, atuante na produção dos esquemas, também seria a responsável por temporalizar as categorias, uma vez que permite que essas reportem-se, de modo *a priori*, ao objeto. Tal indicação, antes de aparecer no capítulo do

– quando se entende a frase linearmente - a dificuldade do que deve ser pensado da palavra “ser-aí” para a palavra “existência”. O nome “existência” é usado, em *Ser e Tempo*, exclusivamente como caracterização do ser do homem. A partir da “existência” corretamente pensada se revela a “essência” do ser-aí, em cuja abertura o ser se revela e oculta, se oferece e se subtrai, sem que esta verdade do ser no ser-aí se esgote ou se deixe identificar com o ser-aí ao modo do princípio metafísico: toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade.” (QM, p.82, grifo nosso)

⁶⁶ Este impasse, que resulta da tentativa de fundação do universal (a imutabilidade da objetividade) no contingente (a transitoriedade da subjetividade), foi amplamente discutido a partir do diálogo de Heidegger com Kant, por Dupond: “Estas alternativas não comportam prejuízo para o projeto kantiano de fundação da objetividade, porque a referência explícita ao tempo – compreendido de modo subjetivo metafísico – permite sua ultrapassagem. Mas acontece que esta situação de tensão entre estrutura da subjetividade e a estrutura da objetividade coloca um problema que permanece, para Kant, restrito (*soustrait*) ao pensamento. O que nos conduz a seguinte questão: a estrutura da subjetividade pode ser desvelada (*dévoilée*), dentro da verdade de sua essência, pela fundação transcendental da objetividade, se a lei metafísica que rege uma é oposta à que rege a outra? A fundação da objetividade não implica então uma ocultação da estrutura autêntica da subjetividade? (DUPOND 1996, p.66, tradução nossa).” A análise desta problemática supõe que a interpretação heideggeriana de Kant defenda que a temporalidade originária pode ser mais subjetiva que qualquer sujeito, pois ela torna possível qualquer sujeito, mas também, pode ser mais objetiva do que qualquer objeto, pois ela é condição para que qualquer objeto *seja* “aí”.

esquematismo, já estava pressuposta na *Observação Geral* feita por Kant no final da explanação “*Da síntese da apreensão na intuição*”:

A faculdade que primeiramente “forma” (“*bildende*”) relações é a imaginação pura. De acordo com a “*Observação Geral*”, o tempo como intuição pura universal é o marco dentro do qual podem ser feitas conexões e ligações. A possibilidade de encontrar um ente capaz de mostrar-se em seu enlace objetivo (*gegenstehenden Verbundenheit*) deve se basear na pura imaginação, essencialmente relacionada ao tempo. Na formação pura de determinadas relações ocorre previamente uma unificação normativa e, com isto, algo que antecipadamente se opõe ao que é encontrado, arbitrariamente caminha ao seu encontro. Este horizonte das conexões normativas encerra a pura “afinidade” dos fenômenos. (KPM, p.82, nossa tradução)

Para Heidegger, este “algo que antecipadamente se opõe ao que é encontrado” não é apenas o objeto enquanto tal, uma vez que este não se *opõe*, pura e simplesmente, ao sujeito do conhecimento. O objeto não é dado de antemão ao *ser-aí*, ele “*caminha ao seu encontro*”, a partir do caráter de doação da intuição, isto se configura como uma *pré-compreensão de ser*. Tal relação ocorre de modo *projetivo*, pois “o ente se nos torna manifesto de uma forma que nós (...) só nos deparamos com o que deixamos vir ao nosso encontro como ente a partir do ser já compreendido” (IFil, p.221). Com isto Heidegger nos induz a admitir que somente a abertura do “horizonte de objetividade” - a qual permite a compreensão prévia do *objeto que se opõe* (*Gegenstand*) - torna possível que o “*vir-ao-nosso-encontro*” do objeto se efetive.

Este argumento é retomado em sua obra *Que é uma coisa?*⁶⁷, na qual Heidegger argumenta que, de um ponto de vista *transcendental*, a objetividade do objeto não provém de uma *adequação* entre objeto e representação, mas sim de uma síntese pura que instaura uma relação de representação com o objeto no interior da própria representação, levando o múltiplo dado da intuição até a representação universal e necessária do conceito. Porém, a relação que se estabelece nesta representação discursiva necessita ser aplicada à intuição para tornar-se objetiva. Para Heidegger, a ligação entretida entre *objeto e a objetividade* está a cargo da imaginação, usualmente esta função sintética seria atribuída ao entendimento, porém, como vimos acima, todo conhecimento depende da intuição sensível, ou seja, a faculdade discursiva trabalha sempre a serviço da intuição para que assim possa se formar a objetividade:

Por isso Kant diz: “Entendimento e sensibilidade só ligados podem determinar o objeto para nós.”(B314). Um objecto *enquanto* objecto é determinado pela ligação, quer

⁶⁷ Tal relação “projetiva” é desenvolvida por Heidegger em “*Que é uma Coisa?*” (doravante “*QC*”), obra na qual se observa uma mudança com relação às obras anteriores aos anos 30, pois nesta fase Heidegger não tem como objetivo principal tratar das questões relativas à imaginação transcendental – anteriormente interpretada como base da temporalidade originária - seu interesse neste comentário sobre a *doutrina dos princípios transcendentais* se resume na elucidação do vínculo entre entendimento puro e sensibilidade pura. Embora a imaginação não seja mais mencionada, é notória sua conexão com as interpretações anteriores de Kant, conforme atesta o prefácio a terceira edição do *Kantbuch*: “Como complemento ao presente escrito, nós agora remetemos o leitor ao texto “*A tese de Kant sobre o ser*” de 1963, Vittorio Klostermann, Frankfurt, e “*O que é uma coisa? Sobre a doutrina kantiana dos princípios transcendentais*”, 1962, Editora Max Niemeyer, Tübingen. (KPM, 3º prefácio, p.XVIII).”

dizer, pela unidade, do que é intuído na intuição e do que é pensado no pensamento. A essência do objecto pertence o “diante de” (*Gegen*) e a “posição” (*Stand*). A essência deste “diante de”, a sua possibilidade interna e o seu fundamento, tal como a essência desta posição - a sua possibilidade interna e o seu fundamento – e, finalmente e acima de tudo, a unidade originária de ambas, do “estar diante” (*Gegenheit*) e da permanência (*Ständigkeit*), constituem a objetividade do objeto (*QC*, p.179).

Assim, são exatamente os princípios do entendimento puro que, relacionados à intuição, poderão garantir o fundamento da *objetividade dos objetos*. Unicamente a imaginação pode prover uma unidade entre um conteúdo intuído na *intuição* (em seu caráter sensível/receptivo) e pensado no pensamento (por via da espontaneidade discursiva do *entendimento*), estabelecendo um modo de “*representar* no qual o “*estar diante*” e o “*permanecer*” pertençam ao próprio objeto enquanto tal” (idem p.184). Todavia, Kant teria ocultado que, tanto a *pura subjetividade* quanto a *objetividade do objeto*, são dependentes de um fundamento ulterior, o qual, para Heidegger, é garantido pela relação estabelecida entre as categorias e a pura determinação do sentido interno.

Como já foi adiantado, no *Kantbuch*, descobrimos que o “erro” de Kant subjaz na recusa de que o tempo estivesse envolvido no fundamento do processo de objetivação do objeto, este equívoco se deve à utilização de um conceito inadequado de tempo. A origem deste argumento já estava embrionariamente em *ST*, no qual Kant é acusado de não explorar toda a riqueza teórica do esquematismo, pois na filosofia transcendental ainda se apresentava uma compreensão do tempo tomado de empréstimo da concepção aristotélica, que o interpretava como uma sequência ininterrupta de “*agoras*”⁶⁸. Por esse motivo, Kant teria negligenciado que: “O tempo” não é subsistente (*vorhanden*) nem no “sujeito”, nem no objeto, nem “dentro” (“*innen*”), nem fora (“*ausser*”), sendo “anterior” (“*früher*”) a toda subjetividade e objetividade, por representar a condição de possibilidade desta “anterioridade” ela mesma (cf. *ST*, p.113)”.

Em decorrência destes lapsos, o capítulo do *Esquematismo* não teria atingido uma determinação essencial do tempo em sua “*originariedade*”, ou seja, Kant não teria percebido que o tempo é o fundamento da *apercepção transcendental* enquanto *afecção pura de si mesmo*. Nesta conjuntura, a imaginação surge como fundamento do “tempo originário”, ou seja, sua atuação na *apercepção* demonstra que o tempo se resume ao sentido interno enquanto pura auto-afecção: “O tempo, como afecção pura de si mesmo (*reine Selbstaffektion*) é a intuição

⁶⁸ Sobre o conceito “*vulgar*” de tempo em Aristóteles, ver *ST* §81. Já sobre a necessidade de superar o registro filosófico temporal que é legado desde a tradição da antiguidade por Kant, diz Heidegger: “Ao partir da análise do conceito aristotélico do tempo, fica ao mesmo tempo retrospectivamente claro que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas expostas por Aristóteles, o que significa que a orientação ontológica fundamental de Kant – com todas as diferenças de uma nova interrogação – permanece grega. Só no efetuar a destruição da tradição ontológica é que a questão-do-ser conquista sua verdadeira concretização.” (*ST*, p.97).

pura finita, que sustenta e possibilita o conceito puro (o entendimento), sendo este essencialmente dependente da intuição” (*KPM*, p. 189).

Consequentemente o horizonte de transcendência, necessário à formação de toda objetividade, só poderá ser garantido pelos esquemas puros que, por via da imaginação transcendental, funcionariam como determinações transcendentais do *tempo originário*. Assim, retrospectivamente, compreendemos que na *dedução metafísica* o aspecto temporal das categorias não pode ser expatriado sem que com isto se pague um preço demasiado caro, pois:

As noções, como conceitos originários (...) representam aquelas regras mediante as quais se forma a objetividade em geral, como horizonte prévio do encontro possível de todos os objetos. (...) Porém, a explicitação da possibilidade interna do conhecimento ontológico na *dedução transcendental* resultou no seguinte: os conceitos puros se referem, mediante a síntese pura da imaginação transcendental, essencialmente à intuição pura (tempo) e vice e versa. (*KPM*, p.102)

Para Heidegger, o que forma o horizonte da transcendência são os esquemas puros, interpretados como determinações transcendentais do tempo, assim tais esquemas puros são tanto intelectuais quanto sensíveis, uma vez que se fundam na imaginação transcendental. Eles desempenham a função de “representações mediadoras”, permitindo que as categorias sejam aplicadas aos dados sensíveis. Uma vez que tais esquemas referem-se aos fenômenos - pois o tempo está contido em qualquer representação empírica dos fenômenos - eles também são universais e *a priori* enquanto modos de unificação do tempo, segundo regras pensadas nas categorias, por conseguinte, o capítulo do esquematismo deve possibilitar a aplicação das categorias e a objetividade conceitual, assegurando o conteúdo empírico das mesmas e sua necessária referência à intuição sensível finita. Por isso, na interpretação heideggeriana, os esquemas puros são compreendidos como *determinações transcendentais do tempo*, fato que pressupõe uma identificação da imaginação transcendental com a temporalidade originária. Assim, segundo Heidegger, só será possível demonstrar o fundamento finito do entendimento humano se tomarmos, como ponto de partida, esta unidade entre categoria e sensibilidade, que só se encontra, surpreendentemente, no *esquema transcendental*.

Seu argumento parte da constatação kantiana de que o tempo “*fora do sujeito não é nada*” (cf. A 35 B1), a partir disto, Heidegger chegará à conclusão de que no sujeito ele é *tudo* (cf. *KPM*, p.188 ss.). Esta via de leitura, aparentemente, leva à consideração de que o tempo originário fornece o próprio *horizonte de objetividade* ao “*sujeito*” (no caso, ao *Dasein*), um horizonte ainda pré-conceitual, pois abre o campo para a formação de toda representação finita possível. Seguindo essas indicações, é plausível encontrar na *CRP* um *elemento* de unificação entre o *eu empírico* e *eu transcendental*, pois, para Heidegger, tal elemento é o esquema, já que este comporta uma estrutura *prévia*, a qual, por seu caráter *bifronte*, aglutina o sensível e o

inteligível. Isto é, o *esquematismo*, por via da imaginação transcendental, faz com que os conceitos puros possam ser aplicados aos objetos da intuição. Mas existe uma novidade em relação a Kant, uma vez que “entre o *tempo* e as *categorias* se encontraria situado o *Dasein*, o qual não é outra coisa senão o sustentáculo da síntese entre o *eu transcendental* e o *eu empírico*” (STEIN 1993, p.34). Neste registro, até mesmo a representação do *eu*, contida na *unidade da apercepção*, seria condicionada por uma relação estritamente temporal:

É necessário aclarar o significado desta frase obscura: o tempo afeta necessariamente o conceito das representações de objetos. Afetar puramente o ato de objetivação (*Gegenstehenlassen*) tanto que este orientar-se puro para (*Sich-zuwendenzu*)..., significa que isto suscita certa “oposição” (“*Gegen es*”) isto é, o ato puro de objetivação, ao qual esta oposição é assim suscitada, define a *apercepção pura*, o próprio eu. O tempo está implicado dentro da possibilidade intrínseca deste ato de objetivação. Tanto que a afecção pura de si forma originariamente a *ipseidade* finita (*endlich Selbstheit*) de tal modo que lhe seja possível ter “consciência de si” (KPM, p.189).

Segundo Heidegger, Kant estava a caminho desta descoberta, mas não foi capaz de dar o necessário passo adiante, primeiramente porque estava preso à sua noção de tempo como *intuição formal pura* (sendo que “o tempo como sucessão pura de agoras não oferece nenhuma possibilidade de acesso a interpretação temporal das noções” cf. KPM, p.102), a qual não forneceria subsídio suficiente para a realização de uma “*prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito*”, como àquela delineada em *ST*. Em segundo, porquê, para que fosse dado o passo seguinte, era estritamente necessário que Kant concebesse o “*tempo em sua originariedade*”, o qual, em sua essência ontológica, não mais seria compreendido como simples sucessão ininterrupta de “*agoras*”, segundo uma ordem definida. Segundo Heidegger o *tempo originário* surge como fundamento subjetivo de toda representação, pois a temporalidade é análoga à *síntese pura*, isto é, a função exercida pela *imaginação transcendental* que *interliga* passado, presente e futuro (cf. KPM p.188, “*These: Die transzendente Einbildungskraft ist die ursprünglich Zeit*”). Nesta síntese ontológica reside a “essência” da transcendência pertencente ao ser finito. Kant não pôde conceber a ligação entre tempo e apercepção, pois:

Sua análise do tempo, não obstante retome esse fenômeno no sujeito, permanece orientada pelo vulgar e tradicional entendimento do tempo, impedindo de elaborar finalmente o fenômeno da “determinação transcendental do tempo” em sua estrutura e em sua função própria. Por efeito desta dúplici influência da tradição, permanece encoberta em total obscuridade e sequer se põe como problema a decisiva conexão do tempo e do “*eu penso*”. Ao assumir a posição ontológica de Descartes, Kant omite algo de essencial: Uma ontologia do *Dasein*. (*ST*, p.91-92).

Em conexão com tal problemática, coloca-se em dúvida a real necessidade de um *sujeito* para que se possa pensar o *ser do ente intramundano*, ou seja, a *objetividade* em sua relação com o *ente (o objeto)*. Para Heidegger, a adequada colocação da questão acerca do ser do ente

(a *Seinsfrage*), só pode ser estabelecida em um âmbito fenomenológico que prescindia do *sujeito* para sua articulação existencial com os entes intra-mundanos, pois o *ser-aí* já é, antes de mais nada, ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*]. O sujeito não é inseparável do objeto por haver uma “co-pertença” entre ambos, como na concepção transcendental. Pelo contrário, do ponto de vista fenomenológico, pautado pela noção de *intencionalidade*, tal relação se dissipa a partir do conceito de *Dasein*, que substitui a dicotomia sujeito/objeto por um campo aberto de *inter-relações*:

É necessário formular a questão acerca do ser do sujeito de tal modo que essa determinação essencial do relacionar-se-com, isto é, a intencionalidade, seja compensada no conceito de sujeito, ou seja, de tal modo que a relação com o objeto não seja algo que se encontre articulado ocasionalmente com o sujeito com base na subsistência fortuita de um objeto. Com a existência do *Dasein*, já sempre se desvelou a cada vez, para tal *Dasein*, um ente e um nexos com o ente, sem que este tenha sido expressamente objetivado. Existir significa, então, entre outras coisas, ser comportando-se com o ente. Pertence à essência do *Dasein* existir de um modo tal que esteja sempre junto a um outro ente (PFF, p.231, tradução modificada).

Para esclarecermos este ponto, subscrevemos o argumento de Sallis, ao afirmar que a relação de objetividade proposta por Heidegger subverte a tradicional ordem dos fatores inerente às relações de representação, pois não é o sujeito e nem o objeto, mas o próprio *horizonte objetivo* - no qual a própria relação entre ambos se esgota - que se oferece à contraposição do representar. De acordo estas considerações, a inversão da concepção tradicional da objetividade proposta por Heidegger é coerente com seu método fenomenológico, pois:

A demonstração começa por explicar o caráter que deveria ser obtido pelo horizonte de objetividade, o qual apresenta antecipadamente o *Ser dos objetos* e que constitui a condição de possibilidade destes serem experienciados como objetos. Para que isto seja possível para objetos, para que [estes se] ofereçam a si mesmos para a experiência, o horizonte deve ter certo caráter ofertório (*Angebotcharakter*). Por sua vez, este caráter envolve certa perceptibilidade (*Vernehmbarkeit*), como certo caráter sensível ou intuitivo, o qual, talvez, como prévio para experiência de objetos, deve ser da ordem da pura intuição. Segue-se então, que na constituição do horizonte da objetividade, os conceitos puros, nos quais a objetividade deve ser pensada como tal, deve ser feita intuitiva, sensibilizada, ela [a objetividade] requer a pura sensibilização. E isto ocorre no esquematismo. (SALLIS 2011, p.133-134, tradução nossa).

As implicações desta tese para a noção hermenêutica de *objetividade* são inúmeras, pois são fundamentadas pelas conjecturas iniciais de que o estatuto temporal está no centro da formação da objetividade. A colocação do conceito de tempo nesta problemática nos leva diretamente à questão da *objetividade* das categorias do conhecimento, que pressupõe a relação direta com um objeto em geral. Neste quesito, a questão da *objetividade* assume uma grande relevância por delimitar especulativamente um *espaço* de jogo (*Spielraum*) no qual se situariam os objetos da representação, pois as categorias (concebidas por Heidegger como *categorias*

ontológicas), seriam produzidas pela imaginação transcendental, formando assim o próprio horizonte de apreensão do conhecimento ontológico, em outras palavras, a imaginação constitui a essência do conhecimento ontológico pois o esquematismo fundamenta a própria possibilidade interna de tal conhecimento, pois é “a imaginação transcendental quem dá origem ao tempo como série de agora e quem, por dar origem a este, resulta ser o tempo originário” (KPM, p.192) sendo que o *tempo originário*, “forma o deixar-se objetivar [*Gegenstehenlassen*] e seu horizonte” (idem p. 193).

Façamos então uma retomada das principais teses defendidas por Heidegger no *Kantbuch*, as quais poderiam ser resumidas - em linhas muito gerais - em dois tópicos tão complementares quanto interdependentes:

Primeiro: Uma tentativa de demonstrar como as faculdades do *entendimento* e da *sensibilidade* possuem uma origem comum na *imaginação*, que seria a “*raiz*” unificante.

Segundo: A interpretação da *imaginação transcendental* como uma *unidade (Einheit)*, a partir da qual se constitui o próprio tempo, compreendido como “*auto-afecção pura*”⁶⁹. Assim, o conceito de tempo é interpretado segundo sua conexão com a síntese transcendental da imaginação, a qual preside todos os momentos da tripla síntese exposta na *Dedução A*. Por fim, a imaginação transcendental paulatinamente revela-se como o fundamento da *apercepção pura*, relacionando os diferentes momentos da concepção do tempo (*presente/apreensão, passado/reprodução e futuro/reconhecimento*) à unidade da representação. Para a compreensão da relação estabelecida entre os dois tópicos referidos acima, a seguinte passagem é esclarecedora, pois Heidegger problematiza a tripla síntese segundo o fundamento de sua unidade originária:

Assim, Kant divide sua “advertência preliminar” em três parágrafos: “I. Da síntese da apreensão na intuição. II. Da síntese da reprodução na imaginação. III. Da síntese da reconhecendo no conceito.” Mas, será que os modos da síntese são três, porque a unidade essencial do conhecimento comporta três elementos? Ou esta tríade dos modos da síntese, pelo contrário, possui um fundamento mais originário, que explicaria assim porque estes modos, especialmente como modos da síntese pura, são unidos e capazes de “formar” (“*Bilden*”) o fundamento desta unidade originária dos três elementos do conhecimento puro? (KPM, p.177, nossa trad.)

Heidegger irá responder tais questões a partir de uma possível analogia entre as preleções sobre metafísica de Kant (cf. o §32 do *Kantbuch*) e os argumentos da *Analítica*

⁶⁹ Duarte (1995, p.227) resume as teses do *Kantbuch* afirmando que “era, com efeito, a imaginação transcendental a estrutura que, na *Crítica*, exercia a função de possibilitação fática da síntese inteligível, unindo sensibilidade e entendimento, forma da intuição e forma categorial, na configuração esquemática de uma imagem “pura” (temporal) das diversas modalidades de representação”. Ao refletirmos sobre o comentário de Duarte, torna-se mais compreensível a seguinte tese de Heidegger: “Os modos da *síntese pura* – apreensão pura, reprodução pura, reconhecendo pura – não são três porque se referem aos três elementos do conhecimento puro, mas porque eles, em si [são] originariamente um (*in sich ursprünglich einig*), formam o tempo, constituem a temporalização do próprio tempo.” (KPM, p.197).

transcendental da *CRP*, ao notar uma possível semelhança entre determinados argumentos daquelas preleções e a capacidade de *formação, reprodução e antecipação* de imagens expostas na tripla síntese da *Dedução A*. Sua interpretação hermenêutica da tripla síntese demonstra que a constituição formadora da *imaginação transcendental* atua em consonância com o tempo.

Os cursos de Kant sobre metafísica já haviam explorado este ponto, pois indicavam a relação entre as representações de passado, presente e futuro com a “tripartição” da faculdade imaginativa⁷⁰. Com isto, Heidegger encontra na letra kantiana uma forma de demonstrar que a tripla síntese da *Dedução A* possibilita a *formação, apreensão e reconhecimento* do tempo em seus distintos momentos. Vejamos, de modo resumido, como esta tripla síntese é interpretada.

Temos primeiramente a *síntese pura da apreensão*, a qual, para Heidegger, possibilita a formação do tempo em sua atualidade vigente, ou seja, ela *desvela* o “*presente em geral*”. Ele interpreta o conceito kantiano de *apreensão* como aquilo que reúne o múltiplo dado da intuição em uma unidade, assim, a partir da receptividade do dado sensível, a *apreensão* sintetiza em uma unidade o múltiplo dado fornecido pela imaginação empírica para assimilar os objetos dados de modo atual. Consequentemente, a síntese empírica pressupõe uma síntese pura da *apreensão* que, por sua receptividade pura, fornece uma imagem pura do *agora*, anterior a toda experiência. Como enfatiza Heidegger, o próprio Kant afirma que tal síntese é um modo da *imaginação* pura. Assim, a imaginação transcendental revela-se como a origem do tempo presente como tal.

Em segundo lugar, temos a *síntese da reprodução na imaginação*, que por sua vez forma o tempo passado. O próprio conceito de reprodução nos remete à ideia de uma atualização - conduzida pela função sintética da imaginação - de um algo dado previamente na intuição, ou seja, a projeção no presente de algo dado anteriormente que “já não é mais”. Em outras palavras, tal síntese é responsável pela reprodução das representações precedentes de um tempo passado na medida em que ela conserva determinado dado previamente intuído, reconduzindo-o à atualidade da representação e consequentemente ligando-o ao presente em geral.

Tal síntese possui a capacidade de conservar as percepções precedentes, assim a reprodução destas representações, quando consideradas em sua forma pura, constitui uma

⁷⁰ A tese kantiana encontra-se nas “*Lições de Metafísica*”, nas quais Kant oferece um tratamento eminentemente crítico para as discussões de problemas referentes à ontologia. O argumento específico ao qual Heidegger se refere, encontra-se nas seções dedicadas a psicologia racional, onde Kant expõe a força formadora [“*bildende Kraft*”] da faculdade imaginativa formadora [*Bildungs-vermögen*], que produz as representações do presente, passado e futuro: “1.) A faculdade de formação de imagens [*Abbildung*], a qual engendra representações do tempo presente; *facultas formandi*. 2.) A faculdade de reprodução de imagens [*Nachbildung*], a qual engendra as representações do passado; *facultas imaginandi*. 3.) A faculdade de antecipação de imagens [*Vorbildung*], a qual engendra as representações futuras; *facultas praevidendi*.” (Kant apud Heidegger, *KPM* p.176) .

espécie de “re-intuição” de uma representação ocorrida no tempo passado, o que possibilita uma “recapitulação” do objeto, mesmo sem a presença imediata deste, pois a síntese pura da reprodução constitui a possibilidade de toda reprodução sucessiva na medida em que ela constitui a própria possibilidade de retenção de um instante anteriormente apreendido. Deste modo, a forma pura da reprodução possibilita a atualização de um instante que já não é mais, isto é, do passado enquanto tal. Heidegger afirma que, tal qual a síntese da apreensão, a síntese da reprodução “é uma atividade (*eine Handlung*) da imaginação transcendental” (*KPM*, 183), pois funciona em função da primeira como uma ponte que liga o passado ao presente.

Em terceiro e último lugar, temos a síntese da reconhecimento no conceito. Tal síntese garante que a apreensão e a reprodução de uma representação sejam acompanhadas por uma consciência da própria identidade desta. Ou seja, trata-se de uma síntese fornecida antecipadamente pela unidade discursiva do conceito que, por via desta unidade prévia, permite reconhecer aquilo que já fora apreendido e reproduzido. Esta unidade discursiva do conceito fornece identidade à representação do objeto de modo que a unidade pensada no conceito confere, retroativamente, unidade ao próprio ato sintético, permitindo que a síntese das representações reconstitua a unidade do objeto, impedindo a fragmentação deste mesmo objeto em atos de consciência variados ou descontínuos.

Como esta unidade conceitual é responsável pela antecipação da identidade dos objetos, ela é capaz de restituir o ente representado como algo idêntico a si mesmo, ou seja, o ato sintético que acompanha a representação conceitual é responsável pelo estabelecimento da identidade dos objetos da representação. Em sua forma pura, tal síntese proporciona toda identificação possível, pois forma a antecipação do horizonte de todo reconhecimento possível, ou seja, ao antecipar o que está por vir ela representa o tempo futuro, pois seu “unir é um reconhecer” (cf. *KPM* p.183). De acordo com Heidegger, a *síntese da reconhecimento* “espreita” (“*hindurchspähend*”) previamente aquilo que deve ser encontrado na percepção, isto é, a unidade contida no conceito possui uma função de antecipação em relação àquilo que será encontrado, pois possui a capacidade de visar previamente [*vorblick*] a identidade daquilo que será apreendido e reproduzido (*KPM*, p.184).

Heidegger pretende demonstrar que o modo de estruturação destas três sínteses forma o próprio tempo em sua integralidade, pois não se tratam de três sínteses distintas, mas de uma única síntese segundo o modo da *apreensão, reprodução e reconhecimento*, ou seja, o fato de que a primeira “forma” o presente, a segunda, “reproduz” o passado e a terceira, “forma-previamente” (“antecipa”) o futuro, e todas unificam-se como fundamento comum do tempo

originário, segundo sua dimensão ekstática horizontal, onde assim como o presente pressupõe o futuro/porvir, também o passado se engloba e depreende o próprio momento atual.

Este tríplice conceito sintético do tempo revela-se, por fim, como a própria imaginação transcendental, pois, do mesmo modo que Kant atribui, nas suas lições de metafísica, os modos de formar, reproduzir e pré-formar imagens à imaginação empírica (vide acima nota 70), ele irá atribuir, na *Dedução de 1784*, a formação de todo horizonte prévio de objetivação - que forma toda representação possível - à imaginação transcendental. Por conseguinte, o “que permite a pré-formação pura (*die Reine Vor-bildung*) é um ato da imaginação pura” (idem) de modo que a imaginação transcendental, retomando a já mencionada tese central, do *Kantbuch* “como faculdade formadora pura forma em si o tempo, isto é, faz surgir o tempo, portanto não há mais como evitar a seguinte tese: a imaginação transcendental é o tempo originário” (KPM, p.187).

Causa estranhamento que no argumento heideggeriano, o *tempo* - interpretado por Kant como uma forma pura da intuição, consequentemente não conceitual -, também atue na base do entendimento (eminentemente discursivo), fazendo com que o entendimento esteja também condicionado à sensibilidade. Isto ocorre, pois Heidegger, seguindo sua *violência interpretativa*, subverte o tradicional conceito de tempo kantiano da *CRP* como forma pura da intuição⁷¹, transformando-o em um *ato* da síntese da imaginação, pois esta possui um modo de atividade que é, simultaneamente, “*pré-intencional, pré-temático e pré-objetivo*” (SCHRAG, p.93). Esta polêmica tese depreende que até mesmo as categorias se originam no tempo:

Mas, se a síntese do entendimento, como síntese da reconhecimento no conceito, está relacionada ao tempo e se as categorias emergem apenas a partir desta síntese como atividade do entendimento, ou seja, se as três sínteses estão inter-relacionadas com base no tempo, então a origem das categorias é o próprio tempo. (*IFCRP*, p.247)

Para Heidegger, a “*forma pura da intuição*” deve ser reinterpretada e concebida como tempo originário, o qual se relacionaria com a *apercepção* quando a *transcendência* se ligasse aos distintos modos possíveis de *objetivação*, ou seja, quando esta abarcasse o ente que é acessível como objeto e permitisse a *abertura* e o *encontro*:

O tempo afeta necessariamente o conceito das representações de objetos. O deixar-se objetivar (*Gegenstehenlassen*) como tal, isto é como orientação-pura-para (*Sich-zuwerden-zu*) ... isto significa que suscita-lhe certa oposição [*Gegen es*], o contraposto (*das Dawider*); o ato puro de deixar-se objetivar (*dem reinen Gegenstehenlassen*

⁷¹ Para Stein, na filosofia heideggeriana, o conceito tradicional de tempo sofre uma revolução, pois: “Segundo Heidegger (...) a unidade entre intuição e conceito é fornecida pela síntese originária da imaginação transcendental, este também seria o resultado a que Kant teria chegado na *CRP*. Pois a finitude do conhecimento humano e as pretensões da razão pura também se enraizariam na temporalidade e na finitude. Kant, contudo, teria recuado ao ver a possibilidade de fundamentar a razão na temporalidade. Isto seria renunciar ao primado da razão, que era um dos pilares em que se fundava toda a metafísica ocidental. Na crítica contra Kant podemos constatar como o filósofo não temia enfrentar os maiores pensadores com sua nova interpretação da questão do ser e do tempo, que produzia uma mudança tão radical em toda a tradição metafísica e representava outra concepção do núcleo da filosofia (STEIN 2011, p. 30)”.

von)... ao qual certa oposição é assim suscitada, define a apercepção pura, o eu próprio (*Dem ich selbst*). O tempo pertence à possibilidade intrínseca deste ato de objetivação para... (KPM, p.189).

Com isto, Heidegger demonstra que a própria *objetivação* só pode ser efetivada a partir de um modo específico de temporalidade, onde a intuição *acolhe* o objeto a partir do *ato puro de deixar-se objetivar*. Nesta contraposição temporal entre a *apercepção* e a *representação* do objeto descerra-se um *horizonte de transcendência* no qual se projeta toda *compreensão de ser* e sobre a qual se fundamenta um modo único de encontro e “*apropriação*” do *ente*. Como esclarece Dastur, tal relação de *transcendência*, que tem como especificidade sua relação com a finitude própria ao *Dasein*, também se liga à noção de *diferença ontológica*, a qual culmina na mais própria e necessária possibilidade de *objetivação do ser do ente*:

É, portanto, porque a distinção entre o ser e o ente está sempre de algum modo já desvendada em todo comportamento humano que ela pode ser expressamente conhecida e conceitualmente apreendida. Quando ela é explicitamente compreendida, Heidegger designa esta distinção como *diferença ontológica* (GA 24, p.454.). É, por conseguinte, sobre um comportamento fundamental do *Dasein* que se funda a ontologia, porque sua possibilidade, isto é, a possibilidade da filosofia como ciência, depende da possibilidade de realizar de maneira suficientemente clara a distinção entre ser e ente (GA 24 p.322). Pela razão de a transcendência ser o que torna possível a objetivação do ser, a ciência do ser é uma *ciência transcendental* num sentido mais originário do que o sentido kantiano do termo. Por ter sido mostrado que o horizonte de compreensibilidade do ser, isto é, seu horizonte transcendental, é o tempo, a ciência do ser é uma ciência *Temporal*. (DASTUR 1990, p. 141)

O tempo revela-se como o ponto de intersecção no qual se entrelaçam os conceitos de *objetividade*⁷² e *imaginação*, pois, como vimos até aqui, a constituição ontológica do *Dasein* não só está sujeita ao tempo, como ainda é, ela própria, eminentemente *temporal*, uma vez que o *ser aí* fundamenta sua própria *temporalidade*. Heidegger transforma a questão kantiana referente à formação dos conceitos submetendo tal processo a uma inversão radical da representação dos objetos, pois coloca a função desempenhada pelo entendimento como subsidiária das noções referentes à *intuição* finita e à *imaginação produtiva*. Neste ponto, a finalidade da ontologia fundamental revela-se como *interpretação do Dasein* enquanto temporalidade finita, tese motivada “unicamente pelo problema do ser como tal. Com isso, abre-

⁷² Para Figal, Heidegger estabelece uma nova concepção de objetividade, pois, a partir do questionamento fenomenológico: “A objetividade da experiência hermenêutica se pertence à sua essência. A compreensão e a interpretação estão ligadas à coisa mesma, elas são de uma maneira claramente experimentável, mais dependentes da coisa do que de qualquer outra forma de apreensão, do que qualquer outro acesso àquilo que é. Na experiência hermenêutica lidamos com algo que nós mesmos não somos, com algo que se encontra contraposto e nos apresenta aí um desafio. A experiência hermenêutica é a experiência do elemento próprio ao que se encontra contraposto - daquilo que se encontra aí para que venhamos a entrar em correspondência com ele e que, contudo, não se deixa absorver em nenhuma tentativa de alcançar uma tal correspondência. Por isso, enquanto a coisa hermenêutica, o elemento próprio ao que se encontra contraposto precisa se encontrar no centro do pensamento hermenêutico. *Oposicionalidade* é o tema central que parte do princípio hermenêutico” (FIGAL 2007, p. 13).

se o sentido ontológico fundamental da pergunta que interroga pelo tempo, que é o único sentido que guia esta pergunta em *ST*” (*KPM*, p.239).

Seus estudos sobre Kant demonstram - além da declarada intenção de superar definitivamente a posição hegemônica do neokantismo - uma retomada/repetição (*Wiederholung*) do pensamento filosófico clássico, segundo uma “violência” hermenêutica dos textos. Poderíamos dizer que Heidegger interpreta, de maneira distorcida, a proposta kantiana de uma história “filosofante” da filosofia, pois o processo de interpretação, balizado por Heidegger como “*destruição*” da história da metafísica, efetiva-se como uma proposta de aplicação do método hermenêutico, amoldado às exigências teóricas de um *diálogo pensante* com a tradição.

Sua polêmica leitura de Kant é estruturalmente baseada nestes preceitos, visto que seus principais argumentos são construídos a partir de uma conexão direta com as teses de *ST*, obra que funciona, no contexto transcendental, como uma argumentação prévia para endossar a consecução de seu principal projeto, o de uma analítica existencial do *Dasein*. Como diz Gadamer, é parte constitutiva do método heideggeriano utilizar-se do embate com seus “*inimigos*” teóricos em seu próprio favor⁷³. Heidegger está ciente da força dos argumentos que estão por trás de suas controvertidas hipóteses de leitura, pois ele próprio reconhece que:

Requestonar a questão formulada por Platão e Aristóteles, em suma, pela filosofia ocidental, significa *questioná-la de maneira mais originária do que eles*. Na história de tudo que é essencial, o primado, tanto quanto a responsabilidade de todos os que vêm depois é o fato de eles precisarem se transformar no assassino de seus antecessores e se encontrarem sob mesmo destino de um assassinato necessário. (ELH, p.55)

Em resumo, se refletirmos acerca de tudo que foi exposto até aqui e observarmos que Cassirer, por diferentes vias, também estabelece uma correlação direta entre os conceitos de tempo, imaginação e objetividade, parecerá surpreendente o fato de que, até hoje, nenhum intérprete contemporâneo se deteve *exclusivamente* na função transcendental da imaginação como possível ponto de *contato* entre as interpretações de Heidegger e de Cassirer acerca do problema da objetividade em Kant. Como vimos nesta seção precedente, Heidegger constantemente necessita, como apoio para sua proposta de *superação* da história da metafísica

⁷³ No diagnóstico de Gadamer: “A grandiosa força intuitiva fenomenológica, que Heidegger introduziu em suas interpretações, libertou o texto originário aristotélico (...) da lastimável imagem desfigurada que o criticismo de outrora possuía de Aristóteles – Cohen adorava dizer “*que Aristóteles era um farmacêutico*” – que este texto começou a falar de maneira inesperada. Talvez as coisas não tenham se passado outrora apenas com os discentes, mas também com o próprio Heidegger, como se a força do adversário, sim, como se o fortalecimento do adversário, que era buscado ousadamente pela interpretação heideggeriana fiel ao lema platônico de tornar o adversário mais forte (*Sofista 246d*), por vezes se apossasse dele. Pois o que significa interpretar algo na filosofia senão acolhê-lo juntamente com a verdade do texto e ousar se expor a essa verdade?.” (GADAMER, 2012 p.268)

ocidental, dirigir sua oposição à um adversário proeminente, contra o qual seu argumento ganha corpo teórico e paulatinamente se refina, em meio ao desenvolvimento de seu processo de interpretação hermenêutica, o qual, conforme pudemos ver, tenciona ao limite a proposta de leitura de seus oponentes a partir de um *diálogo pensante* (ou, se quisermos utilizar a expressão kantiana, a partir de uma *história filosofante da filosofia*).

Assim, argumentamos que a violenta leitura de Heidegger sobre Kant somente tornou-se possível através de seu embate com (e *contra*) Cassirer, pois aqui valem igualmente as palavras de Gadamer, “como se o fortalecimento do adversário, que era buscado ousadamente pela interpretação heideggeriana, fiel ao lema platônico de tornar o adversário mais forte (Sofista 246d), por vezes se apossasse dele. Pois o que significa interpretar algo na filosofia senão acolhê-lo juntamente com a verdade do texto e ousar se expor a essa verdade?” (GADAMER 2012, p.268). De maneira que agora iremos dar voz à via oposta, demonstrando que o método epistemológico/fenomenológico de Cassirer se constrói, igualmente, em vista de seus oponentes, “*como se a força do adversário*” (neste caso específico que nos ocupa, este *opositor* será, evidentemente, Martin Heidegger), houvesse lhe permitido dar maior vazão à sua crítica contra a ontologia (em especial a ontologia heideggeriana), viabilizando sua interpretação original e o conseqüente alargamento do conceito kantiano de imaginação que engloba todos os possíveis contornos do problema da objetividade, caso este seja considerado em sentido *latto*.

2) SEGUNDO CAPÍTULO:

O método epistemológico/fenomenológico de Cassirer como contraponto a Heidegger.

Como pano de fundo, temos o duro debate entre Cassirer e Heidegger, em Davos (...) recorre-se a Heidegger para restabelecer uma ponte entre significação, de um lado e, de outro, imaginação ou percepção, entre o que Kant chamava de Analítica e de Estética. De fato, o Cassirer mais maduro dos anos 30, com a "Filosofia das Formas Simbólicas", já tinha sido capaz de restabelecer a unidade da teoria crítica da Razão, desarticulada, "dissecta membra" (...) Cassirer é capaz dessa proeza, afastando-se do seu mais puro neokantismo de origem, (...)recuperando, como etapa necessária à "Crítica da Razão"(...) a partir da descrição do pré-teórico: descrevendo as formas mais primitivas da expressão e da simbolização (na percepção imediata e em sua expressão mítica), podia-se descobrir que nenhum abismo separa a subjetividade do sujeito da objetividade do objeto. (Bento Prado Jr., Folha de SP, 12/01/2002)

Ernst Cassirer foi o primeiro filósofo capaz da proeza de questionar toda a estruturação da *violência hermenêutica* heideggeriana. Segundo ele, Heidegger não teria se apropriado da filosofia kantiana apenas como um comentador, mas seria, sobretudo, um “*usurpador*” (cf. BERMERKUNGEN, p.17; “*Hier, spricht Heidegger nicht mehr als Kommentator, sondern als Usurpator*”), que se apoderou do sistema kantiano à força de armas, em favor de seu próprio método fenomenológico. Embora reprove a violência hermenêutica de Heidegger ao

interpretar Kant, o Cassirer *mais maduro dos anos 30* (expressão de Bento Prado Jr.), surpreendentemente, não pôde deixar de reconhecer certo acordo com seu interlocutor:

Heidegger já não fala como comentarista, mas como usurpador que, pela força das armas, penetra o sistema kantiano para subjugar-lo e para utilizá-lo para sua própria problemática. Perante esta usurpação deve-se exigir uma restituição: a *restitutio in integrum* da doutrina kantiana. Eu sou a última pessoa que desejaria contestar ou rebaixar o significado sistemático e a importância do capítulo do esquematismo. Tal como Heidegger, estou convencido de que este capítulo não foi construído de um modo confuso, mas sim de modo incomparavelmente transparente, pois ele conduz “com uma segurança inaudita para o interior do núcleo de toda problemática da Crítica da Razão Pura”. (BEMERKUNGEN, p.18).

Dieter Henrich explica que, depois destas observações sistemáticas de Cassirer sobre o *Kantbuch*, delimitou-se, definitivamente, o perímetro teórico constituído pelo ponto de inflexão heideggeriano sobre a filosofia kantiana, a partir deste se tornou mais fácil, aos intérpretes posteriores, continuarem “com o que já havia sido feito por Cassirer, até certo nível com maestria, a saber, demonstrar a distorção de Heidegger da doutrina kantiana e do caráter a-histórico de seu método interpretativo” (HENRICH 1994, p.18, trad. nossa). Embora tal crítica de Cassirer seja precursora no reconhecimento dos problemas acarretados pela violência hermenêutica de Heidegger, não é por isso devemos deixar de reconhecer que a interpretação cassireriana de Kant seja menos controversa do que a de seu adversário, ou ainda, que ela promova uma exata “*restitutio in integrum* da doutrina kantiana” (op. cit.).

Neste sentido, talvez a questão mais polêmica levantada por Cassirer em Davos seja o seu movimento de recusa da metafísica em nome de uma nova forma de abordagem da teoria do conhecimento, muito mais ampla e irrestrita. Pois, embora a exposição de seu método simbólico trouxesse novos e importantes problemas exegeticos, os quais ainda não haviam sido resolvidos de modo satisfatório pelo neokantismo, Cassirer, neste período, ainda era visto negativamente como um leitor extremante fiel à letra de Kant por haver interpretado o método transcendental como um índice de afastamento da metafísica, qualquer que seja esta, especialmente o ontológico, abertamente defendido por Heidegger.

Em outras palavras, como era afirmado desde sua obra propedêutica de 1918, “*Kant vida e Doutrina*”; “A metafísica como teoria do ser, como ontologia geral, só conhece no fundo um tipo de objetividade, só conhece substâncias materiais ou imateriais que “*existem*” e permanecem sob uma forma qualquer. ” (KVD, p.181 trad. nossa). Assim, Cassirer reconhece a prova da impossibilidade da proposta de uma *Ontologia* como uma *ciência do Ser*. Após o advento da primeira Crítica, a necessidade de que um juízo comporta não pode depender da existência de um objeto *em si* por detrás do conhecimento, de maneira que é a própria

necessidade de *conformação* do objeto (enquanto fenômeno) ao nosso entendimento que provê, por via da imaginação produtiva, uma via de acesso para a formação da representação.

Cassirer argumenta que: “Para o sistema da razão existem necessidades imanentes puras e existem também, portanto, pretensões de validade objetiva que, como tais, não podem expressar-se sobre a forma da “*existência*”, senão que pertencem a um tipo novo e completamente distinto” (ibidem). Portanto, se este afastamento da metafísica era parte do método científico seguido por Kant, este pressuposto também deveria ser aplicado à sua proposta de uma filosofia da cultura, na qual estaria vetado todo acesso ao campo ontológico de investigação, todavia no caso específico de Cassirer, esta mesma restrição da ontologia fazia com que houvesse uma disposição de abertura de diálogo em relação à *Lebensphilosophie* dominante na Alemanha do período.

Caminhando no sentido oposto da proposta culturalista e epistemológica, como vimos em nosso primeiro capítulo, Heidegger ressaltou, pormenorizadamente, o possível *substrato ontológico* imanente à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Mas é importante ressaltarmos que a proposta de Heidegger, desde *Ser e Tempo*, preconizava igualmente a urgência de uma desconstrução (*Abbau*) da metafísica tradicional. Ou seja, era necessário fixar, como uma tarefa prévia de sua analítica existencial, uma *destruição da história da ontologia* praticada desde a antiguidade até o momento presente (*Destruktion der bisheringen ontologie*, cf. ST §6), sendo que tal destruição também deveria perpassar violentamente a doutrina de Kant, incluindo paralelamente a esta confrontação um embate com a epistemologia neokantiana.

Nos termos de Heidegger, embora “se intitule “neokantismo” este “novo movimento em direção a Kant [que] tomou a sua filosofia como destruição da metafísica”, devemos “questionar se este [movimento] poderia recuperar, ou mesmo se poderia sequer encontrar a posição de fundo do idealismo alemão acerca de Kant, que também queria, simplesmente, contorná-lo e superá-lo.”, por conseguinte, só a partir de um ponto de partida mais originário, *i.e.* ontológico-fundamental, seríamos capazes de “(...) ver a filosofia de Kant num horizonte mais vasto que o do neokantismo” (*QC*, pp.67-68, colchetes nossos). Consequentemente, somente após esta *Zerstörung*, ou seja, a aniquilação da *methaphysica specialis* e da *teoria do conhecimento*, estaria aberto o caminho para a consecução de uma *ontologia fundamental*, que compreendesse o *esquecimento do ser* como um fator inerente de toda história da metafísica, o qual só poderia ser superado quando a *pergunta pelo sentido do ser* (*seinsfrage*) estivesse

intrinsecamente ligada à questão da verdade enquanto *alethéia* e a sua conseqüente conexão com a temporalidade finita⁷⁴ do *Dasein*.

Desconsiderando-se a notória arbitrariedade da violência hermenêutica, empregada por Heidegger em toda sua interpretação de Kant (e, por conseguinte, de toda tradição anterior), esta chave de leitura abriu caminhos para uma interpretação *hermenêutica/ontológica* do método crítico que, posteriormente, renovou o interesse de muitos pensadores atuais (para ficarmos apenas em um caso insigne, basta mencionarmos o *desconstrutivismo* francês liderado por Derrida). Pois, como diz Pierre Aubenque, “a maioria dos contemporâneos (como, por exemplo, Cassirer), entendeu que Heidegger queria reativar a questão do ser como fora posta em sua radicalidade, pelos gregos, dizendo adeus ao subjetivismo e ao idealismo dos tempos modernos. Para isso, seria necessário, em primeiro lugar, desconstruir as formas do pensamento moderno.” (AUBENQUE 2012, p.52).

Por outro lado, à revelia de Heidegger, devemos reconhecer o mérito da originalidade de Cassirer, que não se contentou em seguir estritamente os passos da escola neokantiana de Marburgo, dando uma nova vertente de interpretação para a epistemologia de sua época a partir da unidade do método crítico kantiano, superando assim uma visão unilateral de leitura da *CRP*, restrita a uma teoria da experiência físico-matemática, ampliando seu campo de atuação às diversas áreas do saber humano e compreendendo tal *ampliação* como uma filosofia da cultura em sentido *lato*⁷⁵. Segundo Françoise Dastur, estas oposições teóricas (filosofia da cultura/epistemologia *versus* ontologia fundamental/fenomenologia) atuaram como o principal eixo argumentativo do debate de Davos, como consequência direta desta polarização, nota-se

⁷⁴ Diversos comentadores afirmam que o questionamento essencial de Heidegger, acerca da estrutura interna da temporalidade, no que concerne à questão da finitude em Kant, permitiu a abertura de uma leitura ontológica da primeira *Crítica*. Neste ponto específico, Michel Fichant, nos esclarece como os pensadores da escola de Marburgo se posicionaram quanto ao conteúdo da estética transcendental, e como Heidegger o fez em sentido oposto: “A Estética transcendental provocou na interpretação mais recente outras oposições de princípio: com a escola de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer) pôde-se ver nela um vestígio de concepções pré-críticas, cuja reminiscência na *Crítica* só teria um significado provisório. Outros, dos quais estou mais próximo encontram aí, ao contrário, a mais fundamental e mais original descoberta da filosofia crítica, sua base ou fundamentação. Se há uma ontologia própria à *Crítica*, ao invés de ver nela essencialmente uma teoria do conhecimento científico ou uma epistemologia, é a Estética Transcendental que deve, em primeiro lugar, designar seu traço característico: a finitude de um sujeito adstrito à doação. É um ponto bastante aceito hoje em dia, parece-me que, quaisquer que sejam as formidáveis sugestões e arejamentos que representaram, em sua origem, a interpretação heideggeriana, é possível optar hoje por uma leitura ontológica da *Crítica* sem por isso mesmo, fazer dela o conjunto dessa interpretação.” (FICHANT 1999, p. 12)

⁷⁵ Já nas primeiras linhas da sua obra *FFS I*, Cassirer deixa claro como será engendrada sua proposta de expansão do horizonte teórico de aplicação da sua “teoria das formas” enquanto filosofia: “Em vez de restringir a análise apenas aos pressupostos gerais do conhecimento científico do mundo, foi preciso diferenciar nitidamente as diversas formas da “compreensão” humana do mundo e, em seguida, apreender cada uma delas (...) Somente a partir desta “teoria das formas” do espírito(...)justifica-se a expectativa de encontrar uma visão metodológica clara e um princípio seguro que pudesse embasar as diversas disciplinas das ciências do espírito.” (*FFS I*, pp.1-2).

que o conteúdo essencial do debate se situou em uma questão de suma importância para ambas as correntes, a saber, a questão da objetividade, campo este que adequa-se como um terreno de disputa *comum* aos autores. Segundo Dastur, isto se dá:

Porque o ideal de objetividade em Heidegger surge como ligado a um sentido do ser, o do ser como subsistência que não só já não é o único sentido do ser possível, mas pressupõe, além disso, a transcendência do *Dasein*. A ontologia da *Vorhandenheit*, isto é, a ontologia tradicional na sua totalidade, já não constitui senão uma região da ontologia Temporal que se estende para além do domínio do saber objetivo (GA 25 p200). Compreendemos agora melhor o sentido do debate que opôs Cassirer a Heidegger em Davos, em 1929. Cassirer que pretendia manter o ideal kantiano de objetividade está convencido que Heidegger é relativista. Heidegger responde mostrando que a própria ideia da verdade eterna pressupõe a transcendência do *Dasein*, isto é, a possibilidade interna desse ser finito de constituir o horizonte da permanência da presença (DASTUR 2004 p.136).

Neste ponto específico do debate é notório que Heidegger incorra em um usual preconceito teórico, ao considerar Cassirer como um mero continuador de uma *visão purista de Kant*. Assim, a imagem crítica que Heidegger constrói de Cassirer, em Davos, claramente comporta um nivelamento de seu pensamento ao plano do neokantismo “ortodoxo”, pois embora Heidegger já tivesse conhecimento prévio do trabalho original que Cassirer vinha desenvolvendo com sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, ele precipitadamente argumenta que o pensamento de Cassirer ainda não havia se destacado suficientemente da *Escola Neokantiana de Marburgo*, perfil este que não faz jus à causa simbólica na qual Cassirer estava engajado.

Com relação a esta avaliação depreciativa de 1929, é importante assinalarmos dois fatos precedentes, a saber, um ano antes do encontro de Davos, Heidegger já havia abordado o problema da interpretação do *Dasein* mítico, a partir da sua recensão da obra *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II* (publicada em 1925) de Cassirer⁷⁶. Por outro lado, em 1927 encontramos em *Ser e Tempo* uma nota sobre a mesma temática, a qual é parcialmente elogiosa

⁷⁶ A recensão de Heidegger da *FFS II* de Cassirer foi realizada em 1928 para a edição 21 da publicação berlinense “Deutsche Literaturzeitung”, sua resenha intitulou-se: “*Besprechung Von Ernst Cassirer “Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken”*”. Citada aqui a partir da tradução de Marco Antonio Valentim para a revista *Sopro* n.76 (VALENTIM 2012, doravante citada como *Besprechung*). Heidegger ao longo de sua *Besprechung* sugere que somente a partir de sua analítica do *Dasein* seria possível esboçar uma resposta para o problema do ser aí mítico: “Qual é o modo fundamental de ser da “vida mítica”, uma vez que precisamente a representação-*mana* funciona nela como a compreensão de ser condutora e iluminante? A possível resposta a essa pergunta pressupõe claramente uma prévia elaboração da constituição ontológica fundamental do ser-aí em geral. Se esta reside no “cuidado“ [“*Sorge*”] compreendido em sentido ontológico, mostra-se então que o ser-aí mítico é determinado primariamente pelo “estado-de-lançado” [“*Geworfenheit*”]. Que como articulação fundada se move desde o “estado-de-lançado” até a estrutura ontológica do ser aí mítico, isto deixa-se apenas indicar.” (ibidem, p.12) Indicação que, por fim, infere que a leitura proposta por Cassirer simplifica demasiadamente a questão do mito, a qual é algo muito mais complexa do que supõe Cassirer, pois uma interpretação ontológica fundamental, “orientação, contudo, distante do neokantismo, teria podido no mínimo tornar claro que uma interpretação da compreensão mítica de ser é muito mais complicada e abissal do que se depreende segundo a exposição de Cassirer” (BESPRECHUNG, p.13). Para detalhar melhor o significado profundo desta observação, voltaremos a esta discussão em nosso capítulo 3.

com este autor. Não obstante, tal enaltecimento de Heidegger também deixa latente a via pela qual sua crítica futura seria engendrada. Vejamos a famigerada nota do §11 de *ST* sobre Cassirer:

Recentemente E. Cassirer submeteu a presença mítica a uma interpretação filosófica. Essa investigação propicia perspectivas mais abrangentes às pesquisas etnológicas. Do ponto de vista da problemática filosófica, ainda permanece de pé a questão se os fundamentos da interpretação são suficientemente transparentes e, sobretudo, se a arquitetônica da *Crítica da Razão Pura* de Kant e seu conteúdo sistemático podem oferecer um arcabouço possível de acolhimento para tal tarefa, ou se aqui não seria necessário um novo ponto de partida mais originário. O próprio Cassirer vê a possibilidade de uma tarefa dessa natureza. É o que mostra a sua nota da p. 16 onde ele aponta para os horizontes abertos pela fenomenologia de Husserl. Numa conversa que o autor teve com Cassirer por ocasião de uma conferência sobre “*Tarefas e caminhos da pesquisa fenomenológica*”, na seção de Hamburgo da Sociedade Kantiana, em dezembro de 1923, mostrou-se já um acordo quanto à exigência de uma analítica existencial, esboçada na mesma conferência. (*ST*, p.96)

O ponto de partida “*mais novo e mais originário*”, deve-se supor, não seria outro senão sua própria analítica do *Dasein*. Porém, em primeiro lugar, o que salta aos olhos neste trecho é sua desconfiança quanto à proposta de Cassirer em conceber a *Crítica da Razão Pura* como plano de discussão para o problema do pensamento mítico, em segundo, a associação, com vistas a um acordo, entre sua posição e a de Cassirer conjuntamente com a fenomenologia de Husserl.⁷⁷ Com relação ao primeiro ponto, seu receio será confirmado e a crítica será reiterada com todas as letras na sua *Besprechung*, onde se pode ler que:

A justificação de Cassirer para a determinação prévia do mito como força formativa do espírito (“*forma simbólica*”), determinação que lhe serve de guia, é essencialmente um apelo à “Revolução Copernicana” de Kant, segundo a qual toda “realidade” deve valer como quadro de configuração da consciência. Antes de mais nada, pode-se duvidar com boas razões de que a interpretação de Cassirer e em geral a interpretação epistemológica neokantiana daquilo que Kant quer dizer com “Revolução Copernicana” atinjam o cerne da problemática transcendental em suas possibilidades essenciais, como uma problemática ontológica. Mas, pondo-se isto de lado: a *Crítica da Razão Pura* se deixa ampliar a uma “crítica da cultura”? É tão seguro assim, ou não é questionável ao máximo, que já se tenham sido explicitamente descobertos e justificados os fundamentos para a interpretação transcendental da “natureza” que seria a mais própria de Kant? (BESPRECHUNG, p.11).

⁷⁷ A afinidade pessoal entre Husserl e Cassirer endossa a afirmação de Heidegger de que Cassirer prontamente reconheceu os horizontes abertos pela fenomenologia de Husserl. Como justifica Christian Möckel “esta proximidade filosófica se aprofunda quando Cassirer elabora sua “*Filosofia das Formas Simbólicas*”, a qual lhe conduz fora do sistema do neokantismo (...). A proximidade filosófica e a estima entre os dois representantes de duas correntes importantes na filosofia contemporânea surgem, não por acaso, da posição assumida conjuntamente de um “idealismo” que se exprime, por exemplo, pela acentuação do momento ideal já constituindo sentido [significado] nos atos elementares da percepção.” (MÖCKEL 2007, p.1) A nota de Cassirer sobre Husserl, à qual Heidegger se refere em *ST*, atesta pontualmente esta concordância: “Um dos méritos fundamentais da fenomenologia de Husserl consiste em ter apurado o olhar para a diversidade das “formas estruturais” espirituais e ter apontado, para a consideração destas, um novo caminho, distanciado da problemática e da metodologia psicológicas. No caminho tomado pelo próprio Husserl, das *Investigações Lógicas* às *Ideias para uma fenomenologia pura*, aparece cada vez mais claramente o fato de que a tarefa da fenomenologia, assim como ele a compreende, não se esgota na análise do conhecimento, mas consiste em que nela se devem investigar as estruturas de campos de objetos completamente diversos, puramente segundo o que “significam”, e sem olhar para a “realidade” de seus objetos.” (FFS II, p. 31, n.6)

Esta crítica visa atacar justamente àquilo que Heidegger considera o cerne da posição de Cassirer, e não deixa de ser pertinente ressaltar que a crítica que se esboça contra Cassirer é, de certo modo, altamente *caricata*, pois pressupõe que este compartilhe, sem mais, da “*interpretação epistemológica neokantiana*”. Isto é, não se leva em conta a abertura e a singularidade que o projeto de uma *crítica da cultura* carrega consigo, na qual toda “realidade” deve valer como quadro de configuração da consciência. Tal ponto de inflexão ficará ainda mais claro após o debate de Davos, a partir do qual (talvez não de forma deliberada, mas certamente não isenta de consequências) Heidegger passa a radicalizar publicamente sua rejeição contra o neokantismo, defendendo uma ingerência da fenomenologia contra a epistemologia. Este processo de dissidência será responsável pelo futuro “ostracismo intelectual” perpetrado a Cassirer no final da década de 20, porquanto o despontar da fenomenologia e sua subsequente consolidação acadêmica na Alemanha, não por acaso, coincidiu diretamente com o declínio da influência do neokantismo nas universidades europeias.

Portanto, defendemos que a crítica que Heidegger empreende contra Cassirer espelha apenas um pálido perfil do verdadeiro pensamento do autor, considerando-o apenas como um mero continuador da escola de Marburgo, sem denotar com esta simplificação as contribuições singulares e inovadoras de Cassirer. Heidegger não foi capaz de perceber que a partir de seu movimento de *ultrapassagem* da epistemologia neokantiana, Cassirer estabeleceu uma releitura *sui generis* de Kant, balizada em uma filosofia da cultura que delineava novas diretrizes conceituais diretamente ligadas às questões centrais do método crítico transcendental a partir da reinterpretação de seus conceitos basilares, como os de objetividade, espaço, tempo e (especialmente) *imaginação*. Por conseguinte, cumpre também salientar que o ataque de Heidegger contra a imagem de Cassirer já vinha sendo realizada desde 1927, conforme a passagem exposta no seu texto “*Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866*”⁷⁸, no qual se pode ler um rápido resumo de sua posição acerca de Cassirer, com base na sua relação estabelecida com seus antecessores de Marburgo:

A continuação e reformulação da “Escola de Marburgo” se manifesta atualmente no trabalho de Ernst Cassirer (professor *ordinarius* em Hamburgo) (...) mantendo-se nas perspectivas estabelecidas por Cohen, Cassirer esforçou-se, anos mais tarde, para esquematizar uma “Filosofia da Cultura” universal sobre o solo do questionamento Neokantiano. Sua filosofia das formas simbólicas (parte I. A Linguagem, 1923, parte II O Pensamento mítico, 1925) que buscava a da interpretação sistemática do comportamento e formação do espírito, guiado pela idéia da “*expressão*” (“*Ausdrucks*”). Cassirer encontrou seu próprio caminho reunindo seus esforços com Natorp, a sua maior importância foi a fundamentação [das] categorias gerais do

⁷⁸ Texto que foi publicado originalmente em 1927 na edição comemorativa (*Festschrift*) do volume intitulado “*Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927*” (Marburg: N.G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung [G. Braun], 1927, pp.681-687).

sistema e não a interpretação concreta dos “símbolos” particulares do espírito. (KPM, p. 309-10, nossa trad.)

Esta moldura, na qual Heidegger enquadra, sob um mesmo plano teórico, tanto Cohen e Natorp, quanto Cassirer seria, no mínimo, teoricamente inexata. Cassirer, diferentemente de seus antecessores, ao *esquematizar uma “Filosofia da Cultura”* se baseando na *ideia de Expressão (Ausdruck)*, afastou-se justamente dos pressupostos de seus mestres, cujo idealismo crítico ficaria conhecido como uma *lógica da “origem”* (a qual infere que todos os juízos científicos são elaborados conforme determinadas categorias do entendimento). É considerável o fato de que Cassirer tenha dedicado sua obra *FFS II “À memória de Paul Natorp”* (o que poderia endossar a suposição heideggeriana), porém, argumentamos que, tal referência teórica nominal, deve ser compreendida no sentido de uma *libertação* e não, como infere Heidegger, a partir de uma subjugação metodológica *baseada no questionamento Neokantiano*.⁷⁹

Segundo Porta (2011, p. 232), o golpe final de Heidegger contra a imagem de Cassirer seria dado no *Debate de Davos*, uma vez que, “não passou despercebido aos contemporâneos e historiadores que o *Congresso de Davos* assinalou, de modo inequívoco, o fim do neokantismo e o começo de uma nova época do pensar, tampouco que, a partir deste evento, Heidegger passou a ocupar o lugar de Cassirer como figura de referência do pensamento alemão.” Assim, para fazermos uma defesa da originalidade das teses de Cassirer, temos que levar em consideração que, a despeito de sua concordância com Kant na busca pela garantia da validade universal da ciência, o seu objetivo era eminentemente outro, a saber, a defesa de que a representação (*Vorstellung*) não pode se limitar ao limiar da ciência natural, de modo que a filosofia deva garantir uma possível autonomia universal para *todas* as formas simbólicas. Consequentemente, devemos nos livrar de leituras cristalizadas, as quais revestem Cassirer de uma roupagem kantiana muito antiquada. Ainda segundo Porta, muitos intérpretes inferem que:

⁷⁹ Para embasarmos melhor esta hipótese, basta vermos como Natorp interpreta o papel subalterno da intuição na primeira Crítica de Kant, conforme seu artigo “*Kant e a escola de Marburgo*”, texto publicado na *Kant Studien* n°17 de 1912, que pode ser interpretado como um “*manifesto neokantiano*”, o qual dificilmente poderia ser congregado com as teses defendidas por Cassirer em sua obra *FFS II*, na qual argumenta-se em favor do aspecto imediato e eminentemente intuitivo da função *expressiva*, característica mais própria do pensamento mítico. Em Natorp, pelo contrário, a intuição nunca poderia ser considerada constitutiva do conhecimento, pois: “O próprio “ser dado” se torna um problema, um problema do *pensar*. Em Kant, conforme creio, esta preparada, por todas as partes, esta nova posição. Na *Dedução transcendental* (2ªed.) se clarifica que a unidade do tempo e do espaço, que na estética não foram meramente “mencionados para a sensibilidade” (como ele disse), senão que deviam constituir o caráter distintivo da intuição sensível, que repousa sobre uma produtividade do entendimento, pela qual “o entendimento determina a sensibilidade” e, somente assim, espaço e tempo “são dados como intuições”. (n. §26) O lugar no sistema para esta produtividade do “entendimento” será, claramente, a modalidade, a categoria da modalidade da realidade, a qual significa, precisamente como categoria, não uma conclusão do conhecimento, exceto, meramente, como uma “condição da experiência possível”. Por conseguinte, não existe a “intuição”, como um fator no conhecimento, contraposto ao pensar.” (NATORP 1975, p.85)

A polêmica de Davos entre Cassirer e Heidegger, em torno da correta interpretação de Kant, foi recepcionada na história da filosofia como se Cassirer houvesse oposto uma leitura ortodoxa de Kant ante a “violência hermenêutica” de Heidegger. Existem boas razões para considerar a interpretação heideggeriana como arbitrária. Nem por isto, no entanto, se deve acreditar, sem mais, que a cassireriana não é polêmica: Também Cassirer possui “seu Kant”, o qual não é de nenhum modo aquele de um intérprete neutro. (PORTA, 1996 p.3)

Neste contexto apropriativo, uma consequência incontornável da releitura promovida por Cassirer na filosofia de Kant nos leva ao reconhecimento de que “as reflexões de Cassirer dão um passo além dos limites da epistemologia crítica em direção ao idealismo objetivo” (HABERMAS 2001, p.22). Neste caminho que redireciona o método crítico para uma filosofia da cultura, observa-se uma mudança de conjuntura, que atualizava a filosofia crítica a partir de um novo (e mais rico) fundamento teórico:

A Filosofia das Formas Simbólicas trata de seguir o caminho que Kant assinalou em sua filosofia crítica (...). Cujas analíticas referia-se em primeiro lugar às ciências exatas, conforme o estado das ciências encontrado por Kant. Só paulatinamente se ampliou o círculo, passando para o centro da investigação, com a Crítica do Juízo, para o problema da vida, dos conceitos fundamentais e dos pressupostos do conhecimento. O “*faktum* das ciências do espírito”, tal como o temos hoje em vista, Kant não o conheceu e tampouco pode antecipá-lo em sua forma atual. (...) E é este o ponto no qual se introduz a Filosofia das Formas Simbólicas. (...) Entretanto, esta analítica já não aponta exclusivamente para o “entendimento”, para puras condições do conhecimento, senão que deseja abarcar todo o círculo da “compreensão do universo” e descobrir as diversas potências, as forças espirituais fundamentais que nele cooperam. Semelhante tarefa, de meu ponto de vista, se impõe para a filosofia, segundo a evolução experimentada de modo imperativo, a partir de Kant, pelas distintas ciências do espírito; a linguística, a ciência da religião e a arte. (...) Assim, a Filosofia das *Formas Simbólicas* não pode, nem quer ser um sistema filosófico no sentido tradicional da palavra. Trata-se simplesmente de fornecer os “prolegômenos de uma futura filosofia da cultura”. (EECC, p.212-13, trad. nossa)

2.1) Objetividade em nova chave. A “*loslösung*” de Cassirer contra a escola de Marburgo

A partir dos resultados obtidos na seção anterior, pretendemos agora, demonstrar pormenorizadamente, o modo pelo qual Cassirer reinterpreta este seu Kant *sui generis*, explicitando que a passagem da *analítica do entendimento* kantiana, para a “analítica” do círculo de “compreensão do universo” (op. cit.) cassireriana, baseia-se em diversos pressupostos do método crítico transcendental, mas, ao mesmo tempo, o “*transforma*” em uma ferramenta conceitual que originalmente amplifica os efeitos da objetividade em favor da unidade das *forças espirituais básicas* (*Geistiges Grundkräfte*), as quais, por sua vez, fundamentam os diferentes domínios da objetividade na *filosofia das formas simbólicas*.

Para cumprir tal projeto devemos, primeiramente, investigar os meandros do problema da objetividade na *Filosofia das Formas Simbólicas*, esclarecendo que, em Cassirer, o *conceito de objetividade* pode comportar dois distintos níveis de leitura, interligados com o processo de

transição entre *duas* fases dissemelhantes de sua produção intelectual⁸⁰, das quais resultam diferentes perspectivas de abordagem da obra kantiana, matriz segundo a qual o característico conceito cassireriano de *objetividade* foi concebido e exaustivamente retrabalhado.

Tal processo de transição efetiva-se integralmente com a exposição de sua *filosofia das formas simbólicas*, que fora publicada no início da década seguinte. Segundo Porta, “a ideia de ciência em *Substância e Função* já antecipa aquela da *Filosofia das Formas Simbólicas*, encontrando-se ambas em inegável continuidade. Por conseguinte, a tese do caráter simbólico do conhecimento científico já está claramente formulada nesta primeira obra” (PORTA 2011, p. 73). Portanto, o início desta ruptura entre a primeira e a segunda fase do pensamento de Cassirer, já pode ser observado, de modo germinal, em sua proposta de *ampliação* do processo cognoscitivo de matriz kantiana, exposta em sua importante obra de 1910, “*Conceito de Substância e conceito de função*”⁸¹ (Doravante *SF*), consumando-se, posteriormente, com a publicação de “*Sobre a teoria da relatividade de Einstein*” (de 1921, doravante *TRE*), opúsculo

⁸⁰ Por conseguinte, o que iremos denominar aqui como o *primeiro nível teórico* da obra cassireriana, se circunscreve ao conjunto da produção inicial deste autor enquanto intérprete da história da ciência e da filosofia. Esta faceta marcante de sua produção perpassa toda a década de dez do século passado, isto é, o período da publicação dos seus primeiros trabalhos teoricamente relevantes. Seguindo esta subdivisão, a primeira fase teórica ficará restrita ao período que vai de 1902 até 1919, quando suas obras ainda encontram-se sob a tutela de Cohen e Natorp, nas quais a filosofia transcendental kantiana é manuseada como fio condutor para suas reflexões, as quais se resumem às seguintes obras: seu artigo “*Kant e a matemática moderna*” (doravante *KMM*), publicado no vol. 12 de 1907 da *Kant-Studien*, “*O Problema do Conhecimento na Filosofia e nas Ciências Modernas*” (“*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenchat der neuen Zeit*” doravante designados pela sigla *PC*, junto ao numeral do tomo correspondente), sua monumental enciclopédia filosófica em quatro tomos. A edição desta obra segue a seguinte cronologia: vol. I de 1906 (“*O renascer do problema do conhecimento*”), vol. II de 1907 (“*Desenvolvimento e resultado do racionalismo*”), vol. III de 1920 (“*Os sistemas pós kantianos*”) e vol. IV de 1948 (“*Da morte de Hegel até nossos dias*”), sendo que este último foi elaborado na década de 20, mas publicado apenas postumamente, e, por fim, sua obra de 1918 “*Kant vida e doutrina*” (doravante *KVD*), que acompanhava a edição de Cassirer das obras completas de Kant. Nestas obras iniciais, seu objetivo era apropriar-se da filosofia transcendental com viés teórico de investigação dos problemas filosóficos colocados pela evolução científica. Cassirer esclarecia tais problemas segundo sua releitura do método transcendental, presumindo um *a priori histórico* como fio condutor de sua análise crítica, segundo os efeitos gnosiológicos advindos do desenvolvimento científico. Assim, seguiremos aqui a proposta delineada por Alexis Philonenko, intérprete que divide a obra do filósofo em dois diferentes planos, separados de acordo com o nível de desenvolvimento dos temas abordados, pois, admitimos aqui que, a transição do primeiro para segundo patamar da reflexão teórica de Cassirer, culmina gradativamente, em sua produção filosófica propriamente original, que só será exposta integralmente ao longo da década de 20, com a publicação de sua obra magna, i.e. sua *Filosofia das Formas Simbólicas* (doravante *FFS*), cujo núcleo argumentativo também se desdobra em cursos e seminários ministrados nas décadas de 20 e 30.

⁸¹ Como assinala Muriel Van Vliet, sobre a importância desta obra no pensamento de Cassirer: “O pensamento de Cassirer é um pensamento da relação (...) [que] regressa aos resultados a que conduziu a sua obra de 1910 intitulada *Conceito de substância e conceito de função*. É preciso abordar todos os problemas, quer se trate dos que se encontram no domínio das ciências da natureza ou das ciências da cultura, sob o ângulo de uma abordagem funcionalista e não mais substancialista. A relação, a função, a disposição em série, são os termos primeiros de qualquer abordagem da natureza e do sujeito. Ora, o que caracteriza o pensamento de Cassirer é que esta insistência na relação não conduz de modo algum a um enfraquecimento do polo que constitui o indivíduo. Pelo contrário, a passagem da concepção do sujeito como substância, «coisa pensante», dotada de formas *a priori*, a-históricas, para a concepção do sujeito como indivíduo histórico, feixe de funções entrelaçadas, conduz paradoxalmente a um reforço da dimensão criadora e activa do indivíduo” (VAN VLIET 2017, p.91, em “*Antropologia da Individuação*”).

no qual se pode ver, de modo mais bem delineado, os primeiros resultados sistemáticos de sua nova concepção teórica, desenvolvida a partir de seu conceito de *forma simbólica*.

Diferentemente de seus antecessores de Marburgo, Cassirer não quer extrair somente uma teoria do conhecimento científico derivada do criticismo kantiano, mais do que isso, ele propõe uma investigação global que envolva todas as esferas do “*espírito objetivo*” (termo que ele assimila da fenomenologia de Hegel). Sua filosofia examina as normas, os valores e as condições de verdade interpessoais (i.e. *objetivos e intersubjetivos*), acentuando a linguagem, a consciência mítica, a arte e a ciência natural segundo suas correlações com determinadas funções simbólicas, cujos fatores estruturais singulares são inseparáveis das diferentes formas de acesso ao objeto da representação, i.e., às diferentes formas de representação humana que, partindo do dualismo de suas condições *a priori* (a saber, intuição e conceito), reduzem tal relação dicotômica ao registro imanente da *representação* simbólica.

Com tais novidades, introduzidas para a fundamentação de uma nova teoria do conhecimento, Cassirer paulatinamente desvincula-se dos rígidos pressupostos defendidos pela corrente neokantiana tradicional, representada por Hermann Cohen e Paulo Natorp. Embora não seja um consenso entre os estudiosos considerar que, na obra madura de Cassirer, haja um total abandono dos preceitos da escola de Marburgo, o próprio filósofo aponta para a existência de uma relação “diacrônica” com seus antecessores, em especial com Cohen. Esta disjunção efetiva-se, pois, apesar de reconhecer que sua relação inicial com Cohen, foi marcada pelo sentido amplo de “*formação*” (*Bildung*), num segundo momento, este vínculo inevitavelmente se perde devido ao seu “*desprendimento*” (*Loslösung*) das doutrinas de seu antecessor.⁸²

Segundo Krois:

O primeiro passo no “*Loslösung*” do Neokantismo ocorreu quando, na *FFS*, Cassirer aplicou o método transcendental em uma nova via. Ao invés de perguntar sobre como o “conhecimento” era possível, Cassirer perguntou sobre as condições de possibilidade de nossas vias de “compreensão” do mundo, a partir de outra via de compreensão na linguagem, um programa que ele declarou já na primeira página do *Vorwort* do primeiro volume da *FFS*. Ele clarificou esta nova aplicação do método transcendental em seu debate com Heidegger em Davos (...). Com isto Cassirer se moveu além da *Erkenntnistheorie*. (KROIS 1992, p.438)

⁸² Cassirer, a partir deste desprendimento conceitual, teria ultrapassado as questões colocadas pela doutrina marburguesa tradicional ao direcionar sua reflexão para o plano *histórico-cultural*. Seus interesses não se limitavam mais à investigação do conhecimento enquanto metodologia da ciência, passando a englobar também, sobre um pano de fundo histórico, os problemas da estética, mitologia e moral - interpretados à luz da obra teórica kantiana - para fundamentar, segundo princípios *a priori*, a autonomia do conhecimento simbólico. Como diz Porta: “Aceitando que – como de fato se sucedeu no período inicial – o neokantismo seja unilateralmente teoria da ciência físico-matemática, pode-se contrapor em conjunto Kant e o neokantismo à Cassirer, no sentido de que Cassirer coloca como tarefa da filosofia transcendental uma reflexão sobre todos os tipos de objetivação e não somente sobre a ciência física matemática” (PORTA 2011, p.72).

Como se pode notar a partir da passagem supra-citada, a exposição feita por Cassirer em Davos trouxe em seu esteio problemas importantes, como o seu desprendimento da doutrina neokantiana, pois indica que ainda haviam problemas que não haviam sido resolvidos de modo satisfatório pelos filósofos anteriores. Talvez, a questão mais delicada exposta ali seja seu movimento de *ultrapassagem* da teoria do conhecimento neokantiana. Neste sentido, Habermas afirma que; “Heidegger corretamente identificou estes pontos fracos em sua famosa controvérsia com Cassirer em Davos.” (HABERMAS 2001, p.22, nossa trad.), pois, neste debate específico, Heidegger argumenta decisivamente que:

Poderíamos dizer que o *terminus ad quem* de Cassirer é a totalidade de uma filosofia da cultura, no sentido do esclarecimento da totalidade das formas da consciência formativa [*Formen des gestaltenden Bewußtseins*]. O *terminus a quo* cassireriano é o mais problemático (...). Cassirer preocupa-se, antes de tudo, em enfatizar as distintas formas de configuração [*Formen der Gestaltung*], no intuito de expressar posteriormente, em vista destas formas, determinada dimensão destas próprias forças configuradoras [*gestaltenden Kräfte*]. (KPM, pp.288-9).

A censura heideggeriana refere-se à expansão do programa epistemológico segundo diferentes modos de formação da representação simbólica, fator que segundo Heidegger, geraria um círculo vicioso do argumento culminando em um *perspectivismo pluralista* (i.e. relativista), pois Cassirer teria deixado inexplorado o real fundamento da atribuição de validade objetiva para tais *formas da consciência*. Portanto, “Heidegger sugere, obviamente, que isto nos leva para uma dimensão fundamental, a qual permanece inexplicável em Cassirer, ou seja, uma análise do ser-no-mundo conforme *Ser e Tempo*” (HABERMAS 2001, p.22). Esta mesma crítica apontada acima por Habermas aparece, de modo ainda mais contundente, na avaliação da unidade do método de Cassirer diagnosticada por Michael Friedman, na qual (assim como a crítica de Heidegger contra Cassirer já expunha exemplarmente) coloca-se em cheque a proposta de uma *ampliação* do raio de aplicação da objetividade. Tal *erweiterung* era interpretada como o ponto de partida para a consecução de uma crítica da cultura, uma vez que:

Os esforços hercúleos de Cassirer para a construção de uma filosofia abrangente das formas simbólicas tornam este problema especialmente claro. Pois, enquanto Cassirer persevera na ideia que a lógica formal pura (em seu moderno disfarce neokantiano, como linguagem suficiente e adequada para toda matemática e ciência exata) nos fornece o paradigma da verdadeira comunicabilidade universal intersubjetiva, ele também precisa manter uma complementaridade, ainda que seja uma validade intersubjetiva universal nas ciências culturais essencialmente não matemáticas. No entanto ele nunca explica satisfatoriamente como estes dois tipos, caracteristicamente diferentes, de validade são relacionados - se ambos, no final, são concebidos como ideias puramente regulativas. Portanto, se Cassirer não pôde fazer valer a ideia de uma unidade fundamental para a totalidade das formas simbólicas, parece que ao final nós somos deixados com o dilema filosófico fundamental apresentado por Heidegger. (FRIEDMAN 2005, p.155, nossa trad.)

Para desfazermos este dilema e para demonstrarmos a existência de uma *unidade fundamental* que englobe todas as formas simbólicas, devemos analisar o desenvolvimento do pensamento maduro de Cassirer a partir da consecução de seu projeto global de uma *Filosofia das Formas Simbólicas*. Assim, ficará claro que o conjunto de suas teses se desenvolveu paulatinamente como uma inflexão do núcleo argumentativo do neokantismo *strictu sensu*, ou seja, uma guinada em direção à sua *separação* metodológica de seus antecessores diretos.

Tal hipótese pode ser claramente respalda pela própria observação de Cassirer em Davos ao afirmar que: “não compreendo meu próprio desenvolvimento como um resíduo (*Abfall*) de Cohen. Naturalmente, no andamento do meu trabalho muitas outras coisas surgiram e, de fato, sobretudo, reconheci a posição da ciência natural matemática, mas esta deve servir apenas como um paradigma e não como o todo do problema” (*KPM*, p.275). Portanto, mesmo que Cassirer compartilhasse, inicialmente, da maioria dos pressupostos de seu grupo intelectual⁸³, é fácil notamos que ele também irá reformular as teses epistemológicas do idealismo crítico, promovendo uma reviravolta simbólica que favoreceu sua própria concepção da filosofia.

Por conseguinte, o diagnóstico de tais problemas deveria se basear na observação dos “sintomas destes problemas que afetam as relações entre o conhecimento e seu objeto” (*PC I*, p.6). Consequentemente, só seria plausível conceber historicamente o problema do conhecimento e das ciências a partir do campo conjunto da filosofia e, para tal fim, o método transcendental forneceria a estrutura lógica para a consecução de uma analítica do pensamento moderno. Processo que extrairia do fato científico as leis próprias ao conhecimento da consciência de modo que “o problema analítico levantado pelo pensamento moderno encontraria seu arremate lógico no sistema de Kant” (*idem* p.23).

Em outras palavras, não se tratava mais de investigar a ciência de maneira historicista, pois era preciso estabelecer sistematicamente uma *crítica do conhecimento* que validasse as considerações históricas segundo um encadeamento filosófico. Portanto, só o sistema crítico poderia levar a cabo um projeto filosófico que englobasse uma forma de compreensão

⁸³ Cassirer, inicialmente, também busca ajustar a filosofia ao rigor estatístico da aritmética e o controle experimental da física, que permitiram que tais ciências superassem a percepção imediata e subjetiva da realidade, alcançando suas hipóteses a um nível diferenciado de exatidão, a partir da verificação objetiva dos fenômenos. Este exemplo de imparcialidade, neutralidade e autonomia da investigação deveria ser o critério a ser seguido pela filosofia, agora compreendida como uma propedêutica das ciências particulares. Kant é o grande representante desta mudança de orientação, sendo utilizado como marco teórico e ponto de convergência das doutrinas de Marburgo. Neste registro, Cassirer cita exemplarmente os argumentos kantianos, salientando que: “Todos os conceitos da física teórica têm como objetivo elaborar um sistema, um conjunto coerente de leis, que transforme a rapsódia das percepções com que nos é apresentado o Mundo inteligível em um conjunto compreensível de regras gerais, pois cada manifestação particular só se converte em fenômeno, isto é, em objeto da natureza quando se submete a esta exigência. Pois, natureza, segundo a definição kantiana é a existência da coisa na medida em que é determinada pelas leis gerais do pensamento.” (*Linguagem e Mito*, p. 45, doravante *LM*.)

plenamente objetiva da realidade. Tais colocações de Cassirer evidenciam seus vínculos com idealismo objetivo de Cohen, porém esta sua concepção “*funcional*” da história da ciência - que transpunha conceitos provindos da lógica, da matemática e da física para o campo de análise da filosofia – que servirá, posteriormente, como o *gérmen* teórico para elaboração de seu conceito de *forma simbólica*. Segundo seu argumento futuro, cada forma simbólica possui uma estrutura lógica particular, pois; “Se a definição e a determinação de um objeto do conhecimento somente podem realizar-se por intermédio de uma estrutura lógica peculiar, faz-se necessário concluir que à diversidade desses meios deve corresponder uma diversidade tanto na estrutura do objeto como no significado das relações “objetivas”. ” (*FFS I*, p. 16).

Conclui-se disto que não só a ciência é uma construção simbólica, mas também todas as outras esferas da produção cultural em um sentido mais abrangente que o da epistemologia científica. Como se pode notar, Cassirer incorpora inicialmente o neokantismo de Marburgo como o fio condutor de uma reflexão filosófica pautada pelo idealismo objetivo, de origem *lógico-científico*, contudo este ponto de inflexão de Cassirer repousa no conceito de *função*, que o levará gradativamente à concepção original de forma simbólica. É notável que enquanto ainda se mantinha como herdeiro de Cohen⁸⁴, Cassirer fixava seu ponto de partida teórico em um discurso transcendental rigidamente atrelado aos avanços teóricos das ciências empíricas. Portanto, se sua posição inicial se consolidava como uma reação ao psicologismo e ao positivismo que dominavam hegemonicamente a interpretação kantiana de sua época, retornando ao *Faktum* da ciência como apoio teórico de sua epistemologia (PICHET 1996, p.5). Porém, em Cassirer, a consequência deste desdobramento iniciado por Cohen, desemboca na tentativa de estender *qualitativamente* a abordagem crítica para toda forma de saber que, uma vez diagnosticado segundo sua estrutura peculiar, agora pudesse ser sistematizado dentro de uma nova teoria do conhecimento que não mais se pautasse unicamente pelo viés cientificista.

⁸⁴ A princípio, tal qual Cohen, sua reflexão sobre Kant, apoiava-se nas ciências naturais para realizar uma análise das condições de possibilidade da ciência moderna, extraindo desta última uma *conformação* lógica (entre intuir e pensar) que garantisse a consequente validade objetiva do conhecimento. Este *modus operandi* do neokantismo acaba por circunscrever a tarefa da filosofia como pura “*metodologia*” da ciência, cuja finalidade seria investigar os elementos *a priori* resultantes do conhecimento científico de cada época. A aceitação de tal método de leitura da filosofia crítica fica evidente nesta passagem, que ilustra a visão neokantiana de Cassirer a respeito das intenções do programa crítico: “Kant deu a esta concepção do problema [crítico] uma expressão curiosa, ao falar de uma “*adequação*” da natureza ao nosso entendimento ou as regras de nosso juízo. Deparamo-nos com o fato de que a natureza “*favorece*” uma tendência do juízo humano para encontrar uma ordem sistemática em suas formas particulares e sair ao encontro desta tendência (...). Sabe-se que este princípio da “*adequação formal*” cujas consequências Kant retira acerca da “adequação da natureza ao nosso juízo”, figura entre os problemas mais difíceis da interpretação kantiana. Não obstante, obtemos em seguida uma via segura para nos orientar nesta interpretação se tivermos presente que Kant parte, também aqui de um problema que não inventou, senão que toma da ciência de seu tempo e que trata de penetrar e iluminar de um modo completo. Poderíamos dizer que ao proclamar o princípio da adequação formal, Kant fala como o lógico da ciência descritiva da natureza (...) do mesmo modo que na *CRP* (...) havia falado como o lógico do sistema newtoniano.” (*PC IV*, p.158-9)

Neste quesito, o *sistema simbólico*, para este autor, é a pedra de toque para que a *espontaneidade* do espírito (i.e. a produtividade “simbólica” da imaginação”) seja a mediadora de nossa percepção de mundo, a partir das diferentes dimensões da realidade em que o ser humano está inserido, pois este se relaciona com o meio em que vive, unicamente, por *intermédio* das formas simbólicas. Como ele próprio revela para Heidegger em Davos, em última instância, até mesmo a sua concepção de *neokantismo* deve ser abordada de um ponto de vista funcional, porquanto: “O conceito de “*neokantismo*” não deve ser abordado de modo substancial, mas funcional. Não se trata de uma classe de filosofia como doutrina dogmática, mas sim de uma direção do *status quaestionis* (KPM, p.274)”. Se levarmos em conta tal *status quaestionis*, como devemos compreender então tal definição *funcional* proposta por Cassirer?

Para o Cassirer da década de dez, a filosofia transcendental resumia-se em uma epistemologia do conhecimento científico⁸⁵, a qual só concebe como fator constitutivo do *conhecimento* aquela relação com o objeto obtida a partir da experimentação físico-matemática, restringindo todo problema filosófico da *Crítica* à análise lógica das condições de possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*, conforme o *Faktum* das ciências da natureza. Pois, para Kant:

Seu método transcendental pressupõe, necessariamente, como algo dado, o “*faktum das ciências*”, e se contenta com chegar a compreender este fato em sua “possibilidade”, em suas condições e princípios lógicos. Isto não quer dizer que Kant se situe em uma atitude de contingência ante os fatos de que se nutre o saber, ante a “matéria” que as diversas ciências especiais o fornecem. Longe disso, abriga a convicção fundamental e parte da premissa fundamental de que existe uma *forma* geral e necessária do saber e de que a filosofia tem a missão e ao mesmo tempo a capacidade de assegurar e descobrir esta forma. A crítica da razão cumpre esta tarefa e sobre ela reflexiona, não sobre o conteúdo do saber, senão sobre sua *função*. Esta função segundo Kant consiste no juízo, por isso se coloca como um de seus problemas fundamentais chegar a compreender o que é o juízo tanto em seu contexto geral quanto em suas diversas projeções especiais (...). Também em sua filosofia é a *teoria do*

⁸⁵ Cassirer assume para si a metodologia neokantiana ao interpretar o núcleo da filosofia crítica segundo a formalização de uma teoria do conhecimento científico. Seu argumento defende que na *CRP*, o *método* de investigação “não versa sobre as coisas, senão sobre os juízos acerca destas. O que se fundamenta é um problema *lógico*; e este problema se orienta única e exclusivamente para aquela forma peculiar e específica do juízo (...) na qual afirmamos conhecer os objetos empíricos.” (*PC II*, p.613). Segundo tal linha de argumentação, o ponto de partida da filosofia crítica estaria consumado com a *revolução copernicana*, pois, tal virada epistemológica, permitiria uma investigação acerca da fundamentação lógica dos *juízos sintéticos a priori*, cuja prova factual seria fornecida pelas ciências naturais. Assim a *revolução copernicana* é interpretada epistemologicamente a partir da questão da *objetividade do objeto*: “A “*revolução copernicana*” com que começa a *Crítica da Razão* não pode ser compreendida e valorizada em seus termos adequados se nos limitamos a vê-la como uma simples inversão da relação de dependência que até então se estabelecia entre o sujeito e o objeto, sobre o conhecimento e o objeto que recai sobre ele. (...) O sentido da exposição “transcendental” do problema consiste em que, ao alterar-se a ordem entre eles [objeto e sujeito], se altera simultaneamente e inevitavelmente a própria significação dos elementos em questão. O conceito de objeto é substituído agora pelo problema acerca do tipo de conhecimento, do modo de conhecer, único plano no qual é possível alcançar e fundamentar a objetividade. Só com o ajuste de determinadas formas do conhecimento e por meio delas - por meio das formas do espaço e tempo, magnitude e número, constância e causalidade -, podemos chegar à definição do que chamamos objeto. A objetividade significa, enquanto objetividade empírica do “*fenômeno*”, a *representabilidade* no interior de ordenações fundamentais (...) como uma unidade sistemática.” (*PC III*, p.15)

conhecimento, bem como todas suas ramificações, um todo de firme união dentro do qual se tem designado para cada parte o lugar que lhe corresponde (PC IV, p.25)

Aqui ainda são notáveis os *resíduos* do neokantismo que permeavam seu pensamento de juventude, todavia, argumentamos que não se deve supor, como uma consequência natural, que tais *resíduos* (*Abfall*) de Cohen sejam relevantes na obra madura de Cassirer (isto é, o Cassirer das décadas de 20 e 30). Sua nova via de interpretação da filosofia transcendental direciona-se para conclusões absolutamente incompatíveis com diversas teses da corrente neokantiana de Marburgo. Contrariamente ao que se poderia supor, se a posição inicial de Cassirer serve como um demonstrativo de sua forte orientação marburguesa, certos passos interpretativos da filosofia crítica esboçados por Cassirer no último volume de sua enciclopédia sobre o *Problema do Conhecimento* já mostravam alguns indícios de seu posterior afastamento do movimento neokantiano.

Por exemplo, como fica evidente na passagem acima, Cassirer coloca toda ênfase de sua interpretação no conceito de “*função*”, uma vez que; “A crítica da razão cumpre esta tarefa e sobre ela reflexiona, não sobre o conteúdo do saber senão sobre sua *função*. ” (op. cit.). Já se pode observar nesta passagem uma forte evidência do modo pelo qual sua posterior interpretação de Kant será construída, em razão de que, para o Cassirer da *FFS*, a adoção do conceito de *função* congrega todo um novo panorama teórico que impulsiona sistematicamente seu método de apropriação do criticismo, fazendo com que a multiplicidade das criações humanas seja reunida e colocada em movimento por um princípio *funcional* comum⁸⁶. Ressaltamos que o conceito cassireriano de *função* retoma Kant, que o compreende como “*a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum*” (A 68, B93). Porém, a abrangência da *função simbólica* extrapola o âmbito do conceito, pois a “*função do pensar não deve se limitar a “expressar” o ser, isto é, apreendê-lo e classificá-lo como uma subespécie de suas próprias categorias de sentido*” (*FFS III*, p.11).

Segundo o Cassirer da década de 10, toda fundamentação epistemológica da ciência está ligada a uma transição progressiva do conceito de *substância* para o conceito de *função*. Antes

⁸⁶ Segundo Bonaldi, este apelo à unidade do projeto cassireriano só é alcançando a partir de um processo dinâmico de extravasamento do dado empírico imediato: “Torna-se necessário mostrar, em face da multiplicidade das manifestações do espírito, a unidade da sua essência Este é o objetivo último, metafísico, da própria investigação filosófica cassireriana como ideal regulador do processo cultural como um todo, no sentido de um movimento de “autolibertação” da superstição no dado. Cada dado imediato já é mediação, cada fenômeno já é teoria, cada substância já é função, cada impressão já é expressão, e, contudo, tal não pode ser simplesmente afirmado e ser válido de uma vez por todas, mas antes deve ser analisado e reinterpretado, sempre de acordo com o aparecimento de novas formas de configuração, através das quais apenas a unidade (o “arquifenômeno”, o insondável, a “atividade configuradora”, a origem) se revela e, ao mesmo tempo, esconde – sempre idêntica e sempre diferente.” (BONALDI 2017, p.192).

do advento da ciência moderna, tanto no período clássico quanto na metafísica antiga, a substância era concebida como algo permanente, que possuía uma existência independente, não obstante todos os acidentes aos quais fosse relacionada. Por outro lado, com o advento do conceito matemático de função, transpõe-se a relação entretida entre *substância* e *acidente* em favor das conjunções dinâmicas de *magnitude* que, agora, poderiam ser adequadamente expressas por meio de símbolos e equações relacionais.

Segundo Cassirer, existe uma primazia do conceito de *lei* (expresso segundo funções matemáticas) sobre o conceito *substancial*, pois no registro físico-matemático, uma “conexão objetiva” passa a ser designada como expressão científica da realidade empírica do objeto. (cf. *SF*, p. 214).⁸⁷ O objeto, segundo sua nova definição funcional, não mais será considerado como algo real, mas sim segundo à atribuição de uma *significação objetiva* ao *dado*, a qual estabelece uma relação entre dois ou mais fatores dinâmicos, isto fica evidente a partir da transição para a ciência moderna, a partir da qual não mais se questiona a estrutura do objeto, antes considerado como algo existente em si mesmo, agora, pelo contrário, investiga-se a própria possibilidade de referência ao objeto. Por conseguinte, quando um determinado conceito é relacionado com o objeto, constituindo uma pressuposto necessário e imprescindível da objetivação, o conceito passa a ser apresentado segundo uma função específica, a partir da qual determinados objetos podem ser “representados”, segundo uma relação dedutiva, como unidades constantes no fluxo da experiência. A relação estabelecida entre o conceito e o objeto, nesta nova acepção, não é ontológica, mas sim uma relação *simbólica*, isto é, uma relação intelectual e criativa de *representação*.

Segundo Vanderbergh (2011, p.7), Cassirer fundamenta uma *lógica funcional* das relações simbólicas que pode ser obtida tanto na matemática moderna quanto nas ciências naturais, pois seus conceitos fundamentais não são alcançados pela abstração, e sim, por meio de um ato sintético que oferece “um esquema reconstutivo dos conceitos inter-relacionados”. Portanto, a função do conceito não é a obtenção de um grau ascendente de generalidade, mas a

⁸⁷ Segundo Feron, em “*Conceito de função e conceito de substância*”, Cassirer desenvolve, “um novo paradigma para uma teoria da conceitualidade. Baseado na crítica da velha noção de substância herdada da metafísica, Cassirer define uma teoria do conceito fundada nas relações de significação e nas modalidades de distribuição dessas relações de determinação: um trabalho pioneiro que permite, de certa forma, pensar sua obra como uma antecipação do estruturalismo. Cassirer entende com isso prolongar o trabalho do Kant da Analítica dos princípios; mas ultrapassa o plano kantiano quando dissolve a própria noção de coisa em si como ilusão metafísica.” (Feron 2015, p. 278). Como diz Cassirer, já na introdução da FFS I: “O objeto, que a analítica transcendental coloca, deste modo, perante nós, é, enquanto correlato da unidade sintética do entendimento, um objeto determinado de modo puramente lógico. Não designa, portanto, toda a objetividade na sua pureza, mas apenas aquela forma da legalidade objetiva, que se deixa apreender e apresentar nos conceitos fundamentais da ciência, sobretudo nos conceitos e princípios da Física Matemática” (FFS I, p.9).

subsunção do dado ao seu maior grau de determinação possível, constituindo assim um domínio determinado de *objetividade*, pois, segundo Cassirer: “O que une os elementos da percepção não é uma propriedade comum, mas uma *função*, isto é, uma *lei geral de esquematização* por meio da qual uma regra de progressão é estabelecida”. Em suas palavras:

De fato, pode parecer que o trabalho do pensamento fosse limitado a selecionar, entre uma série de percepções $aa, a\beta, a\gamma\dots$, o elemento comum $a\dots$ Na verdade(...)o que vincula a série de elementos da série $a, b, c\dots$ conjuntamente, não é, em si mesmo, um novo elemento que, na verdade, está inculido nestes, mas sim uma regra de progressão que permanece a mesma, não importando qual seja o membro representado. A função $F(a, b), F(b, c)\dots$ determina o tipo de dependência entre membros sucessivos(SF, p.17).

Neste registro, é a função que opera as possíveis conexões que serão estabelecidas entre os termos da série de percepções, nos quais repousa a possibilidade da própria experiência, pois o conhecimento científico não investiga o fenômeno singular, pelo contrário, ele busca determinar a experiência segundo suas relações objetivas. Neste sentido, a ciência supera a limitação dos dados empíricos, unificando sua coexistência em um espaço absoluto e sua sucessão em um tempo contínuo, criando regras fixas de correlação (isto é, *leis gerais de esquematização*), que sejam objetivamente válidas. Em resumo, para Cassirer, o conceito de função opera como um *fator relacional* para a elaboração de uma nova *lógica transcendental*⁸⁸ em que o objeto não é mais pressuposto, mas sim, criativamente, construído.

Por conseguinte, a partir desta nova organização lógica, os conceitos científicos não permanecem sem relação uns com os outros, já que se encontram organizados e inter-relacionados segundo diferentes campos conceituais. Cassirer assume que esta mesma lógica interna (inerente à ciência natural e a matemática) poderia ser transposta para o âmbito da cultura. Por conseguinte, a partir de uma nova concepção de “*função*, como compreensão de mundo” (FFS II p. 16), Cassirer busca fundamentar uma *filosofia das formas simbólicas* que se constrói a partir da objetivação formal linguística, mítica, religiosa, científica e artística.

Nas suas palavras: “Nas distintas direções fundamentais traçadas por estas (...) se realiza uma e mesma *função* fundamental, a função simbólica enquanto tal. O conjunto destas formas é o que distingue e caracteriza o mundo especificamente humano” (*Lógica das Ciências*

⁸⁸ No seu artigo de 1907, intitulado “*Kant e a Matemática Moderna*”, Cassirer já desenvolvia a hipótese de uma nova aplicação da lógica às ciências. Em uma perspectiva epistemológica, Cassirer propõe a construção de uma “nova lógica” que possa explicar os avanços da ciência não mais de modo substancial, mas sim funcional, a partir da proposta de criação de uma lógica do conhecimento objetivo (*Logik der Gegenstandlichen Erkenntnis*): “Então no ponto no qual termina a Logística [i.e. a lógica simbólica], começa uma tarefa nova. O que busca a filosofia crítica e o que ela precisa a partir de agora é de uma lógica do conhecimento objetivo.” Concluindo que: “Unicamente quando compreendermos que a mesma síntese fundamental na qual se baseiam a lógica e a matemática, também governa a construção científica da experiência do conhecimento, somente assim será possível falarmos de uma ordenação da legalidade resolvida por detrás dos fenômenos, e, portanto, de seu significado objetivo. Só assim se alcança uma verdadeira justificação dos princípios (lógicos e matemáticos)” (*Kant e a Matemática Moderna*, pp.44-45 nossa trad.).

da *Cultura*, p.44, doravante *LCC*). Porém, como diz Lebrun, Cassirer “honestamente se apressa em reconhecer que (...) tornou-se bastante difícil reencontrar esta unidade monárquica no *corpus* irredutivelmente disperso no qual as ciências parecem ter se transformado. Enquanto epistemólogo racionalista ele se torna, aparentemente, modesto.” (LEBRUN2006, p.132). De maneira que, a envergadura de aplicação de tal noção, extravasaria aquela do *método transcendental*⁸⁹ defendido por Cohen e Natorp, mas não abrangeria uma *totalidade metafísica* ao modo hegeliano, embora Cassirer ainda se valesse de uma concepção dialética muito próxima da *fenomenologia do espírito*.

Todavia, Cassirer paulatinamente se liberta de seus mestres ao tomar como sua tarefa a explicitação de uma *filosofia das formas simbólicas*, que se justificasse na busca “pela unidade de uma *função geral*, pela qual todas estas criações se conservem unidas”, a partir da qual, “o mito, a religião, a arte, a linguagem e a própria ciência seriam hoje considerados como outras variações de um tema comum – pois cabe à filosofia torná-lo audível e compreensível” (*Antropologia Filosófica*, p120, doravante *AF*). Isto, por que:

Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora e não apenas reprodutora. Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma força autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo ideal peculiar. Isto é válido tanto para a arte como para o conhecimento, para o mito quanto para a religião. Todas estas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens, nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, mas sim criados de acordo com princípios autônomos. E é por isso que cada uma destas manifestações produz as suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais, a eles se equiparam no que diz respeito à sua origem espiritual. (FFS I, p.19)

Cassirer ressalta que, na sua interpretação de Kant, realizada a partir de uma reformulação da questão epistemológica em direção a todas as *manifestações do espírito*, modifica-se até mesmo a forma da relação entretida entre *sujeito* e *objeto*, pois esta relação passa a ser concebida segundo um novo modo de compreensão do problema da objetividade.

⁸⁹ O *método transcendental* (expressão estabelecida por Cohen) utilizaria o *fato* científico como ponto de partida especulativo, para buscar suas condições *a priori* de possibilidade. Neste processo o conhecimento é concebido como uma “*construção*”, resultante da eliminação do dualismo kantiano entre *sensibilidade* e *entendimento*. Para Cassirer: “Cohen rejeita um passo fundamental na teoria do conhecimento de Kant, pois ele não admite a distinção entre “sensibilidade” e “entendimento” (*Sinnlichkeit e Verstand*), a qual é um ponto cardinal da *Crítica da Razão Pura*. A sensibilidade é descrita por Kant como a receptividade da mente humana, enquanto o entendimento é definido como uma forma da espontaneidade. Mas, de acordo com Cohen, nós devemos eliminar o termo “receptividade” de nossa teoria do conhecimento (...) O conceito de um substrato passivo – como um mero material que é “dado” a partir de fora, deve ser abandonado em um verdadeiro e coerente sistema do idealismo filosófico (*GW* vol.18, p.163).” Natorp (1975, p.80), no seu artigo “*Kant e a escola de Marburgo*”, enfatiza que o “*método transcendental*” seria o elo de união dos filósofos desta escola: “O ponto de partida, o pensamento capital, sólido de nosso filosofar, como se tem afirmado é o “*método transcendental*”. Nós o distinguimos – correspondendo totalmente com a variada direção do termo transcendental, no próprio Kant -, tanto do psicológico, quanto do metafísico e do meramente lógico, no sentido antigo aristotélico e wolffiano”.

Conseqüentemente, a partir do desenvolvimento dado ao conceito de *função*, Cassirer argumenta que a própria concepção da *objetividade* deveria ser interpretada *funcionalmente*, para então poder englobar a *totalidade* das *manifestações espirituais*.

Tais mudanças de orientação estabelecem uma sólida base para a formulação de suas teses mais originais, pois Cassirer passa a difundir a ideia de que a aplicação do método crítico - limitado apenas ao seu aspecto mais elementar, i.e., o campo das ciências naturais - seria insuficiente para a compreensão global do espírito humano, o qual comporta uma área muito mais vasta de representações que aquela circunscrita pela ciência. Na passagem da primeira para a segunda fase da obra de Cassirer começa a despontar a sua principal tese, de que a *inversão copernicana* deveria ser aplicada e estendida, sem demais prejuízos à pioneira iniciativa kantiana, para todo o âmbito da cultura humana.

Como o horizonte filosófico de Cassirer se pauta por sua *revolução simbólica* do modo de pensar, o *giro* do problema da *objetividade* não poderia ser apenas vetorial, era preciso empreender uma reviravolta qualitativa, que englobasse todos os ramos possíveis da árvore do conhecimento, iniciando assim uma nova forma de reflexão, em cujo núcleo central irá orbitar toda sua *filosofia das formas simbólicas*. Veremos agora como as bases de sua tese se assentam na proposta de subdivisão de grandes áreas de “*configuração espiritual*”, as denominadas formas simbólicas, que, por definição, seriam igualmente válidas de um ponto de vista objetivo, de modo que sua filosofia siga uma linha de continuidade em relação a premissa norteadora da filosofia crítica kantiana, que já se tornara manifesta na carta à Marcus Herz de 1772, na qual afirma; “Kant que o problema de saber em que se baseia a relação do que chamamos idéias dentro de nós mesmos com o objeto sobre o qual recaí, constitui “a chave de todo mistério, até agora oculto, da metafísica”. A partir deste referencial, Cassirer defende que o núcleo teórico de toda a primeira crítica, já estava contido ali, sendo este documento o primeiro esboço do *giro copernicano*. Em suas palavras, contrariando explicitamente a tese heideggeriana:

O problema geral do objeto do conhecimento não é tanto um problema de metafísica senão um problema de lógica. Com efeito, a antítese que estabelecemos entre a “idéia” e o “objeto” não se entranha na realidade dos caracteres fundamentalmente diferentes do ser absoluto, senão uma determinada qualidade e orientação do juízo. Assinalamos o atributo da “objetividade” a uma determinada combinação de conteúdos, a consideramos como expressão do “ser” quando temos razões para supor que a forma que esta combinação adota não é simplesmente uma forma fortuita, e caprichosa, senão uma forma necessária e universalmente válida.(...)Por conseguinte, a necessidade do juízo não provém da unidade de um objeto por traz do conhecimento e mais além dele, senão que é esta necessidade que constitui para nós o único sentido concebível da idéia do objeto. Quem compreende sobre o que descansa esta necessidade e em que condições constitutivas se funda, haverá conseguido resolver o problema do ser na medida em que este é suscetível de solução a partir do ponto de vista do conhecimento (KVD, p. 178).

2.2) Cassirer e a “*Erweiterung*” do método Simbólico:

Em vez de dizer que o intelecto humano é um intelecto que “precisa de imagens”, deveríamos antes dizer que precisa de símbolos. O conhecimento humano é por sua natureza um conhecimento simbólico. (AF, p. 96).

A pluralidade temática da obra de Cassirer, evidenciada pela publicação recente de trabalhos que permaneciam inéditos, torna-se fértil para a discussão filosófica atual, uma vez que a compreensão global de seu conceito de “*forma simbólica*” ainda não teve toda sua potencialidade esgotada. Com base nessas constatações iniciais, propomos realizar nesta seção uma análise do método simbólico, utilizando o *problema da objetividade* como fio condutor para a compreensão de um transcurso teórico que parte da *crítica da razão* com vistas à sua consecução em uma *crítica da cultura*.⁹⁰

Em Cassirer, encontramos o problema da superação das disparidades teóricas entre *Ciências da Natureza (Naturwissenschaften)* e *Ciências do Espírito (Geisteswissenschaften)*. Para suplantar esta oposição genérica Cassirer discute a transição do problema filosófico da objetividade, que vai da posição crítica de Kant e de sua defesa de “que todo nosso conhecimento empírico, tanto o conhecimento dos homens como o das coisas físicas, tem que reconhecer o princípio da causalidade” (AF, p.304), rumo às modernas teorias do conhecimento. Neste último quesito, de acordo com Cassirer, o mais emblemático defensor de uma modificação da posição de Kant foi W. Dilthey, que planejava fundamentar filosoficamente o conhecimento histórico, submetendo sua análise do conhecimento segundo um estado particular de consciência que dessa “ênfase à autonomia da história, à sua irredutibilidade a uma ciência natural, ao seu caráter de *Geisteswissenschaft*” (idem).

Contrapondo-se a esta remodelação da problemática da objetividade a partir de um viés unicamente histórico, Cassirer se empenha no desenvolvimento de uma teoria que lhe permitisse realizar uma passagem da *crítica do conhecimento científico* para a *crítica da cultura*: “Em face da *Lebensphilosophie* [ele] se empenha na celebração da espontaneidade (...). Cassirer enfatiza o caráter de ruptura de nossa relação simbólica com o mundo, relação que é

⁹⁰ A transposição do projeto kantiano para o plano de uma crítica da cultura é resumida nos seguintes termos por Alexis Philonenko: “De fato o grande progresso da *CRP* consiste em não partir de um mundo já dado onde o sujeito empírico já se oporia sempre a um objeto dado – de tal sorte que toda mediação fosse inconcebível, o grande mérito da crítica da cultura ambicionada por Cassirer consistiria em retornar para as condições de possibilidade que tornam efetivamente possível conceber o sujeito e o objeto. Porém, mais ampla que a *CRP* a *FFS* encontraria as unidades de sentido, o *Eu* e o *Mundo*, dentro de uma diversidade que não poderia conceber o criticismo ligado à ordem de seu tempo. Cassirer enumera o mito, a arte, o conhecimento teórico, que assim como a linguagem serão projetados como um tipo de objetivação geral que as matemáticas poderão continuar e determinar” (PHILONENKO 1989, p.144. Tradução nossa).

mediada por palavras e ferramentas” (HABERMAS 2011, p.6). Por isso, sua filosofia deveria englobar tanto às ciências “duras” (i.e. ciências naturais), quanto às ciências “culturais” (i.e. ciências humanas e sociais) em um mesmo plano de correspondência. Porém, como realizar tal tarefa hercúlea?

Inicialmente Cassirer pressupôs que a aplicação de sua teoria do conceito de função, que havia se mostrado eficaz no tratamento das ciências naturais (conforme sua exposição na obra *Conceito de Substância e Conceito de Função*), poderia ser transposta, sem grande mudança da perspectiva neokantiana, para as “ciências da cultura”.⁹¹ Com isto, o problema da atribuição de um estatuto teórico objetivamente válido poderia ser aplicado às ciências do espírito. Porém, já no início do primeiro tomo de sua *FFS*, ele seria obrigado a admitir que suas primeiras tentativas houvessem malogrado:

O presente texto constitui o primeiro volume de uma obra cujos esboços remontam às investigações resumidas no meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Estas pesquisas diziam respeito, principalmente, à estrutura do pensamento no campo da matemática e das ciências naturais. Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises aos problemas inerentes às ciências do espírito, fui constatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico (*FFS* I, p.1).

Para que uma filosofia das formas simbólicas obtivesse êxito neste empreendimento, novas formas de representação e compreensão do conhecimento humano precisavam ser englobadas segundo um aprimoramento da concepção kantiana de objetividade. O aperfeiçoamento da investigação gnosiológica acerca das fontes do conhecimento e da constituição do objeto da experiência deveria comportar uma nova e mais vasta aplicação da *função geral de objetivação* do que aquela exposta pioneiramente por Kant e interpretada pelo neokantismo como teoria do conhecimento⁹². Era preciso traçar uma *teoria das formas ou*

⁹¹ Segundo Bento Prado Jr. este problema já havia sido identificado por Cohen e Natorp, contudo, sem que estes conseguissem obter sucesso com suas tentativas de superar a heterogeneidade entre as ciências duras e as ciências humanas, cabendo a Cassirer se desviar do método neokantiano para cumprir tal tarefa, pois “Voltados essencialmente para uma fundamentação das ciências exatas, em especial a física, não ignoraram os filósofos de Marburgo a dimensão ética e estética da experiência (...). Mas é sobretudo com Cassirer que a diferença com o projeto original se acentua e virá a aproximá-lo, no anos 1920, da escola neokantiana de Baden, com seu projeto que englobará a ideia de fundamentar as *Geisteswissenschaften*” (PRADO JR. 2017, p. 109). Esta aproximação de Cassirer com a escola de Baden também nos permitiria estabelecer a relação, conflituosa, entre Heidegger e o orientador de sua tese de doutorado, Heinrich Rickert, principal expoente do neokantismo de Baden, porém esta proposta extrapola o interesse imediato de nossa tese, deixamos aqui sugestão para futuros pesquisadores do tema.

⁹² Conforme nos esclarece Alves: “Neste sentido, para Cassirer, a tarefa da *Filosofia Transcendental* consiste em exibir os invariantes lógicos, comuns a todas as formas possíveis de teoria, enquanto elementos constitutivos necessários. Isto não é uma tarefa que seja realizável em alguma fase histórica do pensamento científico. Mas a “função objetificante” ou a “lei suprema de objetivação”, que a investigação gnosiológica descobre, deve funcionar como uma exigência do Entendimento, que fixa uma direção para o desenvolvimento contínuo do sistema da experiência” (ALVES 2009, p.31).

morfologia simbólica que pudesse fundamentar as “mais diversas disciplinas das ciências do espírito” (idem). Portanto, a *FFS* de Cassirer deveria realizar, como ponto de partida teórico, uma extensão do alcance da conhecida *revolução copernicana*:

A revolução copernicana, que constituía o ponto de partida de Kant, também adquire um sentido novo e mais amplo. Ela já não se refere mais apenas à função lógica do juízo; ao contrário, pela mesma razão e com igual direito a ela se estende em todas as direções e a todos os princípios de configuração espiritual. A questão decisiva consiste sempre em saber se procuramos compreender a função a partir da configuração, ou a configuração a partir da função, e se consideramos esta “fundamentada” naquela ou, inversamente aquela nesta. Esta questão constitui o elo espiritual que une os diversos campos de problemas em si: ele revela a unidade metodológica interior destes setores, sem permitir jamais que estes resvalam para uma uniformidade factual. Isto porque o princípio fundamental do pensamento crítico, o princípio do primado da razão sobre o objeto, assume em cada campo específico uma nova forma e exige uma nova fundamentação autônoma. Ao lado da pura função cognoscitiva, é necessário compreender a função do pensamento linguístico, do pensamento mítico religioso e da intuição artística, de tal modo que se torne claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração *do* mundo, mas uma configuração voltada *para* o mundo, visando a um nexu objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção. (*FFS* I, p.21-22)

Para Cassirer, foi um resultado inevitável que a busca por esta *unidade metodológica* exigisse uma reformulação do método transcendental que, por um lado, não implicasse em nenhuma forma de idealismo absoluto, mas que por outro lado, fornecesse um novo estatuto gnosiológico que renovasse a amplitude da filosofia crítica de Kant, estendendo-a para o campo cultural. Esta necessidade incontornável de adequar a aplicação do método crítico aos novos problemas que surgiam no horizonte de sua época, fez com que sua filosofia simbólica admitisse uma revisão das principais teses da *estética* e da *analítica transcendental*, em favor da possível análise da “zona de confluência entre ciência da natureza e gnosiologia, a fim de determinar em que medida a compreensão kantiana da dinâmica de objetivação, constitutiva da objetividade da experiência, ainda era suficientemente poderosa” (ALVES 2009, p.32).

Ao adotar uma posição epistemológica transcendental, Cassirer prioriza a centralidade desempenhada pelo *entendimento* em sua função de espontaneidade, muito embora, diferentemente de Cohen e Natorp, ele não negue que a intuição exerça um papel importante (e mesmo *preponderante*) neste processo. Como diz Cassirer em favor da intuição:

Os conceitos sem a intuição são sempre vazios. O conceito se propõe a abarcar a totalidade dos fenômenos e o conquista por meio da clarificação, subsunção e subordinação. Ordena o múltiplo em gêneros e espécies e o determina com submissão as regras gerais (...). Mas, dentro deste marco de ordenação lógica, o conceito tem necessariamente de basear-se por toda parte em certos apoios intuitivos. A “lógica”, o conhecimento científico-conceitual não pode transcorrer, por assim dizer, no vazio. (*LCC*, p.32).

Cassirer reconhece o importante papel da intuição para a formação do conceito, para ele, este tronco do conhecimento sempre deve ser considerado a partir de sua relação com o

entendimento, pois embora ele já não conceba mais a intuição como uma *fonte* meramente receptiva do conhecimento, ele ainda “faz justiça à tese kantiana, afirmando que nosso espírito é finito e subsumido à intuição sensível. Sem receber sua realidade significativa do objeto sensível as relações não seriam nada – mas é somente por sua atividade própria que elas [as *categorias*] atualizam o instante intuitivo e enfatizam sua soberania.” (PHILONENKO 2009, p.148). Ou seja, nas palavras de Cassirer, a separação entre o sensível e o inteligível não deve ser interpretada apenas nos termos de uma *contraposição*, mais do que isso, tais instâncias heterogêneas, dentro de sua *gramática da função simbólica* (expressão de Cassirer), espelham uma *correlação* recíproca, que o levará a propor um *alargamento* do conceito histórico-doutrinário do idealismo, pois:

Este sempre buscou opor ao *mundus sensibilis* um outro cosmos, o *mundo intelligibilis*, e definir claramente a fronteira entre ambos (...)de tal maneira, que o mundo do inteligível era determinado pelo princípio da ação pura, enquanto o mundo do sensível era governado pelo princípio da receptibilidade. Lá reinava a espontaneidade livre do espírito, aqui a contenção, a passividade do sensível. (...) esta oposição já não é mais irreconciliável e excludente, uma vez que o sensível e o espiritual estão agora ligados por uma nova forma de reciprocidade e de correlação. O dualismo metafísico das duas esferas parece estar superado, na medida em que pode ser mostrado que precisamente a própria função pura do espírito precisa buscar sua realização concreta no mundo sensível, e que ela, em última análise, somente pode encontrá-la aqui. (...) não se trata aqui do sensível simplesmente dado e encontrado, e sim de um sistema de multiplicidades sensíveis, produzidas por alguma forma de atividade criadora livre. (FFS I p.32-33)

Consequentemente, Cassirer lança mão da função produtiva da imaginação para poder desenvolver uma filosofia da cultura segundo diretrizes adaptadas do método transcendental, reconhecendo que as bases (dualistas) da teoria do conhecimento de sua época estavam defasadas, não bastando ampliar *quantitativamente*⁹³ as antigas respostas esboçadas por seus antecessores esperando que estas se tornassem adequadas às novas perspectivas do conhecimento. Era preciso demonstrar que o âmbito da análise de Kant, restrito ao exemplo da física matemática, não esgotava a totalidade do real, posto que existam outros domínios, relativos à atividade produtiva da imaginação e sua relação direta com *espontaneidade do espírito* (consumado a partir da linguagem, arte, mito e religião, etc.), que só poderiam ser abarcados a partir de uma reformulação radical do método transcendental. Consequentemente, era preciso desenvolver uma teoria que fornecesse o mesmo *status* de objetividade para

⁹³ Para Cassirer esta opção de leitura não pode ser interpretada somente como uma “acomodação das teses da nova Física à Filosofia Crítica, mas de transformação da própria filosofia crítico-transcendental, por força de um novo conceito de objetividade que ela segrega certamente, mas que age, porém, em retorno sobre sua própria força doutrinária” (ALVES 2009, p.35).

diferentes áreas do saber, instituindo assim uma equidade teórica entre *ciências naturais* e *ciências da cultura* (*Kulturwissenschaften*):

O problema da “objetividade” continuaria sendo um mistério para nós, supondo-se que tenha chegado a hora em que deveríamos nos decidir - de um modo novo - sobre o foco dado ao conceito e à missão da filosofia. Problema cuja solução não poderia creditar-se somente às forças singulares das ciências particulares. Este problema, se o focalizamos em toda sua generalidade, pertence, com efeito, a uma esfera que não poderia ser captada nem ocupada em sua totalidade pela ciência. A ciência não é mais do que um elo e fator parcial no sistema das “*formas simbólicas*”. A ciência pode ser considera o fecho da abóbada do edifício destas formas, mas não aparece sozinha, pois jamais poderia levar a termo sua obra específica se não tivesse ao seu lado outras forças que compartilham com ela a missão de oferecer uma “visão conjunta”, uma síntese espiritual. Para isto, vale a afirmação de que os conceitos sem a intuição são sempre vazios (LCC, p.32).

Cassirer, ao propor a ampliação do escopo da *objetividade* para todas as formas simbólicas necessitava, tal qual Cohen e Heidegger, “*compreender Kant melhor do que ele mesmo se compreendeu*”, reformulando seu pensamento e, por vezes, superando-o de acordo com as necessidades surgidas. Ao se afastar das concepções metafísicas, Cassirer desejava aplicar o método crítico ao plano histórico e epistemológico, criando novas e diversificadas formas de interpretação que pudessem, por sua vez, sustentar a totalidade da experiência humana. Por isso ele afirma que seu principal “objetivo é uma fenomenologia da cultura humana”, na qual o simbólico “é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada mas a reconstrói” (AF, p. 91). Assim, Cassirer defende que os laços que unem todas as atividades simbólicas essenciais ao homem acabam por apontar para o próprio surgimento de uma *nova concepção de objetividade*.

Segundo Krois, “Cassirer não expande a teoria do conhecimento com sua filosofia das formas simbólicas, ele submete a teoria do conhecimento sob o estudo fenomenológico do significado. Diferenciando entre três níveis de significado, a dimensão do significado expressivo (*Ausdruck*), representação (*Darstellung*) e significado puro (*Reine Bedeutung*)” (KROIS 1983, p.151). A explicitação destes três diferentes níveis simbólicos coaduna com a publicação integral de sua obra magna, a *FFS*; vol. I “*A linguagem*” (1923), vol.II “*O pensamento mítico*” (1925) e vol.III “*Fenomenologia do conhecimento*” (1929). Em linhas gerais, serão apresentados ao longo dessas obras *três* níveis fundamentais de significação, interligados aos três modos de estruturação das funções simbólicas:

- 1) O Primeiro nível seria relativo à significação expressiva, designado por Cassirer como um *fenômeno originário da expressão* (*Urphänomen des Ausdrucks*), que se relaciona com a consciência mítica do mundo, a qual não faz distinção entre o fenômeno e a *essência* (isto é a forma ou conteúdo significante), pois na

significação expressiva a apreensão sensível é por si mesma portadora de sentido (pois neste nível de significação o dado sensível não se destaca de seu sentido), caracterizando-se de modo imediato e excluindo a separação entre imagem e coisa, pois um e outro se identificam simultaneamente. Em outras palavras, no registro do pensamento mítico, signo e significado não se distinguem.

- 2) O segundo é caracterizado pela *função da representação (Darstellungsfunktion)*⁹⁴, que atualiza o dado sensível na objetividade da linguagem, de maneira que esta função simbólica permite a diferenciação entre o dado sensível e seu sentido correlato. Situa-se aqui a relação entre linguagem e representação (*Repräsentation*) que permite a construção/edificação (*Aufbau*) de um “mundo descritivo/intuitivo” (*anschaulichen Welt*).
- 3) O terceiro e último nível é o da *significação pura (reine Bedeutung)*⁹⁵, que produz a objetividade da ciência , ou seja, esta função permite a construção do conhecimento científico (*wissenschaftliche Erkenntnis*) baseado na significação pura, a partir da qual o aspecto *sensível* do símbolo é eliminado em benefício da significação intelectual, na qual os signos passam a exprimir seu caráter funcional (cf. BORIAU 2003, p. 575).

A consecução deste projeto também contemplaria a arte, a história, a técnica e a metafísica como possíveis formas simbólicas, mas esta etapa complementar de seu programa nunca veio a termo devido ao falecimento prematuro do autor. Porém, os manuscritos que formariam o quarto e último volume de sua *opus magna* foram postumamente coligidos e publicados junto de um estudo crítico dos editores no primeiro tomo dos “*Nachgelassene Manuskripte und Texte*” (vol. 1, Ed. de J. M. Krois e O. Schwemmer, Hamburg, Meiner, 1995) sob o título: “*Zur metaphysik der symbolischen Formen*”. Nesta obra Cassirer esboça um esquema sinóptico, no qual indica que, estes três níveis básicos de significação, seriam fases

⁹⁴ Cassirer observa que o termo foi cunhado por Karl Bühler, ao fazer referência à filosofia husserliana . (“*Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*” (CASSIRER 1933) in *The Warburg Years*, 2013, p.162, doravante citado como TWY)

⁹⁵ Conforme esclarece Cassirer em seu artigo de 1927 “*Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*”: “A terceira esfera agora se eleva acima dessa função de representação, nós a designaremos como significação pura [*reine Bedeutung*]. Esta separa-se da esfera da representação na medida em que se libertou do solo da configuração *intuitiva* na qual a representação está enraizada e, fora da qual, esta [terceira esfera] recebe sempre sua força. Está suspensa, por assim dizer, no livre éter do pensamento puro. O sinal, no sentido do signo da significação pura, nem expressa nem apresenta. É um sinal no sentido de uma mera correlação abstrata. Mantém uma relação recíproca de correspondência e isso é entendido como uma lei geral. No entanto, nós devemos nos abster de pensar nos elementos que entram nesta relação como um conteúdo ou consistência autônoma que exista e signifique algo além desta relação.” (*Op. cit.*, TWY, p.162, nossa trad.)

inter-relacionáveis da interpretação hermenêutica, correlatas à interpretação natural à qual estariam associadas (cf. FFS IV, p.199):

Hermenêutica a) *Expressão* = “Entendimento” - “Vida”
 b) *Representação* = “Percepção” - “Configuração” (“Gestalt”)
Interpretação natural c) *Significação* = “Conhecimento” - “Lei”

Como dissemos acima, tal projeto é gradualmente delineado por Cassirer segundo uma empresa teórica que *amplia* (*Erweitert*) os pressupostos críticos de Kant, possibilitando a atribuição de *validade objetiva* para outros âmbitos do conhecimento humano. Essa transição estenderia os limites de aplicação da objetividade para novas disciplinas teóricas que ainda não usufruíam de tal privilégio. Em outras palavras, ao propor uma nova diretriz conceitual para o método transcendental, pautando sua reflexão sobre os diversos modos possíveis de *objetivação da realidade*, Cassirer amplia a esfera de alcance do conceito de objetividade para uma nova pluralidade de *configurações espirituais*, nas quais as *formas simbólicas* da linguagem, pensamento mítico e conhecimento científico passam a atuar em um campo estratégico.

As fronteiras entre tais áreas se misturam, oscilando entre a *objetividade pura* do conceito e a *subjetividade pura* da intuição, pois “*cada uma dessas configurações desempenha uma função específica na constituição do espírito e é regida por leis próprias*” (FFS I, p.2), que somente poderiam ser abarcadas conjuntamente segundo um sistema simbólico geral. Assim, se passaria do mero *idealismo objetivo* de matriz científica para uma espécie de *idealismo pluralista*⁹⁶.

Assim, pretendemos expor resumidamente as consequências desta tese pluralista, observando como o problema kantiano da objetividade é expropriado de sua matriz original (i.e., sua relação com a física-matemática newtoniana), para servir de apoio à fundamentação de uma *Filosofia das Formas Simbólicas*. Para compreendermos os passos centrais deste desenvolvimento, devemos ter em mente que esta filosofia, em linhas gerais, estrutura-se como

⁹⁶ Embora Cassirer seja considerado o principal herdeiro do pensamento de Cohen, defendendo inicialmente que a tarefa da filosofia estaria circunscrita à interpretação discursiva correlata à análise reflexiva do conhecimento científico, nota-se que, a partir da sua proposta de transformação da extensão do idealismo, seu plano de ação filosófico passa a comportar um panorama mais rico que o de seus antecessores da Escola de Marburgo. A proposta global de uma FFS demanda uma estratégia teórica que extrapola o neokantismo *stricto sensu*, pois entra em cena uma superação da problemática subjacente à teoria do conhecimento da ciência-físico matemática, em favor de uma abertura de horizonte teórico que permitisse que uma nova concepção de conhecimento humano fosse estendida na direção de domínios de expressão mais abrangentes. Para mais detalhes quanto à questão do pluralismo na teoria simbólica de Cassirer e sua relação direta com a apropriação da filosofia transcendental, vide Porta (2011, p 151-2): “A “transformação” cassireriana da filosofia transcendental está em estreita relação com o movimento para a “regionalização da ontologia”(…) Cassirer afirma, não somente, um pluralismo dos princípios da objetividade, mas, além disso, uma pluralidade das estruturas de “ser”.(…)[pois] existem diferentes estruturas do ser porque o ser se determina de modo funcional”. Tese que dá apoio para nossa proposta de aproximação entre o pensamento de Heidegger e Cassirer, conforme veremos no subseqüente terceiro capítulo.

uma releitura do projeto *Crítico* a partir de uma nova chave, a saber, a possibilidade de adequar as teses kantianas à constituição de uma *teoria geral das formas de expressão do espírito*. Este procedimento fica evidente quando Cassirer explica que:

A teoria da formação dos conceitos e juízos a partir das ciências naturais define o “objeto” (*Objekt*) natural de acordo com seus traços constitutivos, e apreende o “objeto” (*Gegenstand*) do conhecimento em dependência de sua função cognitiva; fazia-se necessário ampliar esta teoria com uma especificação análoga, aplicável ao âmbito da subjetividade pura. Esta subjetividade, longe de esgotar-se na observação cognitiva da natureza e da realidade, sempre se torna atuante quando o mundo dos fenômenos, como um todo, é submetido a uma perspectiva específica do espírito e deste recebe uma configuração determinada. (*FFS I*, p.2)

Tal novidade teórica, em relação ao percurso inicial do próprio Cassirer, impõe-se através da fundamentação de seu conceito de *simbólico*, o qual se estrutura junto ao aporte original dado ao método crítico kantiano, que passa a comportar diferentes modos de objetivação da realidade. Assim, a tese de uma “*Erweiterung*” da filosofia crítica transcendental será interpretada como a demarcação de um ponto especulativo, a partir do qual se constitui a fronteira de separação de Cassirer em face de seus interlocutores de Marburgo.⁹⁷ Por conseguinte a novidade de seu projeto repousa na *ampliação da revolução copernicana*, pois:

Uma das primeiras e essenciais ideias da filosofia crítica é a de que os objetos não são “dados” à consciência, prontos e fixos, na nudez de seu “em si”, mas que a referência da representação ao objeto pressupõe um ato espontâneo e autônomo da consciência. O objeto não subsiste antes e fora da unidade sintética; ao contrário, apenas através dela é que ele é constituído – não é uma forma acabada que simplesmente se impõe e imprime à consciência, mas é o resultado de uma conformação que se efetua por força dos recursos fundamentais da consciência, por força das condições da intuição e do pensamento puro. A *filosofia das formas simbólicas* adota esse pensamento crítico fundamental, esse princípio em que se baseia a “revolução copernicana” de Kant, com vistas a ampliá-lo. Ela não procura as categorias da consciência do objeto apenas na esfera teórico intelectual; ela se baseia em que tais categorias têm que vigorar em toda parte onde, do caos das impressões, se forme um cosmo, uma “imagem de mundo” característica e típica. Cada uma de tais imagens de mundo só é possível através de atos específicos de objetivação, de transmutação de meras “impressões” em “representações” em si determinadas e configuradas. (*FFS II*, p.61-62)

Cassirer defende uma “*ampliação substancial do programa epistemológico*” apoiando-se no fator de *espontaneidade e produtividade* espiritual da consciência. Esta capacidade

⁹⁷ Este processo de distensão da problemática kantiana se estabelece a partir do reconhecimento de que Kant teria falhado em sua tarefa. Conforme o estudo clássico de Hamburg sobre Cassirer, este último possuía o discernimento de que: “Kant falhou em contabilizar a grande variedade de atos sintéticos pelos quais os dados sensíveis deveriam ser especificados, a fim de serem interpretados como experiências. Ao se confinar ao exame dos princípios demonstrados pela física newtoniana, Kant foi levado a subestimar, senão esquecer totalmente, outras estruturas significativas presentes e efetivas na própria “experiência comum”. E se esta deve ser a função do método transcendental, para entender todos os tipos de “objetividade” (*Gegenstandlichkeit*) condicionados aos atos sintéticos específicos do entendimento, então não deve haver limites para os níveis da mais alta “sublimação” intelectual da experiência. (...) *i.e.* os outros diversos domínios da expressão e representação nos quais as percepções aparecem como tantos outros domínios ordenados de objetividade” (HAMBURG 1956, p.41, tradução nossa).

criadora singular (garantida pela operação da síntese transcendental da imaginação) seria a diferença de gênero específica que nossa espécie possui, pois: “na linguagem, na religião, na arte e na ciência o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo, um universo simbólico, que lhe permite compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana” (AF, p.345). Por conseguinte, Cassirer investiga as diferentes formas de representação, circunscrevendo-as ao campo simbólico, ou seja, ele faz um questionamento acerca da multiplicidade de “*visões de mundo*” teóricas, implícitas ao ser humano enquanto *animal symbolicum*.

Como consequência direta deste questionamento, Cassirer, tal qual Heidegger⁹⁸, propõe que a concepção de *ser humano* não deva mais ser unicamente concebida a partir do conceito de “*animal rationale*”, conforme a concepção aristotélica clássica. Porém, inversamente ao que propõe Heidegger, para Cassirer, o principal enriquecimento qualitativo de nosso gênero seria designado pela adoção de um conceito amplo que resumisse todas nossas funções significantes. Para tanto, propõe-se então o adjetivo “*symbolicum*”, pois, para Cassirer, além da sua relação primordial com o *logos*, o homem é, por princípio, um “*animal symbolicum*”. Ou seja, um animal social que vive e se comunica por meio e por intermédio de relações simbólicas que tece com o Mundo, reunindo os diferentes agrupamentos humanos em uma mesma comunidade universal, ou, em outras palavras, em uma unidade *cultural*:

Em primeiro lugar, a linguagem não possui pensamentos nem idéias, mas sentimentos e afecções. E até uma doutrina “dentro dos limites da razão pura”, como concebeu e elaborou Kant, não é mais que uma simples abstração (...). Os grandes pensadores que definiram o homem como um *animal rationale* (...) jamais tentaram oferecer uma explicação empírica da natureza humana. Por meio desta definição, expressavam antes um imperativo moral fundamental. Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da cultura (AF, p.51)

Para Cassirer, diferentemente de Kant, toda forma estruturada de acesso à realidade é considerada uma *construção* simbólica, pois todas estas diferentes perspectivas de acesso ao real seriam igualmente válidas a partir de uma perspectiva objetiva mais abrangente. Uma vez que tais “manifestações do espírito” fossem consolidadas em suas singularidades específicas, elas obteriam seus domínios simbólicos autônomos. Em linhas gerais, os símbolos são produzidos *espontaneamente* pelo sujeito na sua recepção do dado sensível, pois os símbolos

⁹⁸ Diz Heidegger: “A interpretação dessa definição do homem como *animal rationale*, “ente vivo racional” não é certamente “falsa”, mas encobre o solo fenomênico de onde se tomou essa definição. O homem se mostra como ente que discorre (...) esse ente que é, no modo de descobrir o mundo e o *Dasein*, ele mesmo.” (ST, p. 465)

consistem em um conjunto estrutural, cujo significado seria determinado por uma nova forma de percepção dinâmica. O homem, para Cassirer, distingue-se de todos os outros seres por sua capacidade singular de ser um “*construtor de mundo*”⁹⁹, no qual a compreensão humana já não se baseia na simples “apreensão” das regularidades inerentes aos fenômenos naturais, mas na própria “estruturação” e imposição de modelos funcionais à realidade. Fato este que permite a Cassirer argumentar em favor da expansão do conceito de conhecimento para todas as diferentes formas de compreensão de mundo:

A *FFS* não se propõe ser uma metafísica do conhecimento, senão uma fenomenologia do conhecimento. Ela assume a palavra conhecimento em seu sentido mais amplo e compreensivo. Entende por conhecimento não só o ato da compreensão científica e da explicação teórica, senão toda atividade espiritual com a qual construímos um “mundo” em sua configuração característica, em sua ordem e em seu “ser tal”. Em lugar de partir de uma oposição rígida entre um eu fixo, de certo modo confinado em si mesmo e um mundo subsistente igualmente em si, que se confronta com tal eu, a *FFS* pretende examinar as premissas em que se fundamenta esta separação, verificando as condições que devem ser cumpridas para que isto ocorra. Ocorre que estas condições não são homogêneas, senão que se outorgam, primeiramente, diversas “dimensões” do entendimento, da compreensão e do pensar dos fenômenos e que, conforme tal diversidade, também a relação entre o eu e o mundo é suscetível de uma concepção e de uma configuração múltipla (...). Todas as formas da compreensão e entendimento do mundo apontam para a intuição objetiva; não obstante, com o modo e a direção da objetivação modifica-se também o objeto intuído. (*Essencia e Efeito do Conceito de Símbolo*, p.194, doravante EECS)

Ao propor uma modificação qualitativa na concepção crítica do conhecimento, a posição filosófica de Cassirer segue uma linha de desenvolvimento e continuidade em relação a Kant, sem necessariamente se manter fiel a ele, pois embora aparentemente não se abandone o princípio orientador da *revolução copernicana*, de que a *objetividade* não é fornecida apenas pela sensibilidade nem passivamente recebida pelo entendimento, mas sim interpretada como resultado da atividade do entendimento que impõe – pela ação espontânea da síntese - uma forma *a priori* ao múltiplo da intuição,¹⁰⁰ Cassirer supõe a existência de uma *diversidade de*

⁹⁹ Cassirer argumenta, na apresentação do primeiro volume da *FFS*, que “cada nova forma simbólica representa uma nova construção de mundo, de acordo com critérios específicos e válidos por si mesmos”. Lofts (2000, p. 43) nos esclarece que a utilização do termo *construir*, provém do jogo de palavra que Cassirer faz entre os termos *Aufbau* e *Struktur* (que de certo modo são sinônimos), utilizados por Cassirer em contextos próximos: “*Struktur* é traduzido por ‘estrutura’ enquanto *Aufbau* é traduzido de forma variada como ‘estrutura’, ‘edifício’ ou ‘construção’. Isto reflete o fato que *Aufbau* é derivado do verbo *Aufbauen*, ‘edificar’, ‘construir’, e possui, portanto, um significado mais dinâmico que *Struktur*. (...) Devido à sinonímia de *Struktur* e *Aufbau* nos escritos de Cassirer, o verbo *aufbauen* também pode ser traduzido por ‘estruturar’. É interessante observar que a palavra ‘estrutura’ provém do latim *structura*, que deriva de *struere* e significa ‘construir’. Cada forma simbólica ‘constrói’ um mundo na medida em que fornece a este mundo sua ‘estrutura’ interna e ‘determina o seu modo interno de ser’”.

¹⁰⁰ Contrariamente à nossa forma de interpretação, temos a leitura de Eric Dufour, que assimila Cassirer aos preceitos neokantianos de Marburgo, segundo os quais a relevante doação “da intuição sensível (...) é recusada”: “De um lado este é certamente um dos meios de expor como o conceito de símbolo é central para pensar todos os domínios dentro dos quais se emprega a atividade espiritual do homem(...) Relembremos os pressupostos mais gerais sobre os quais repousa a filosofia de Cassirer e a partir dos quais o conceito de “símbolo” poderá surgir. Conforme a “*Revolução copernicana*” de Kant (...) a constituição e a objetividade de todos objetos conhecidos são abrangidas pelas leis do pensar. A matéria do conhecimento (a impressão sensível) é indissociável da forma pela

“*dimensões*” do entendimento. Assim, para que tal revolução fosse completa, a *função simbólica* subjacente a ela deveria *englobar toda atividade espiritual*, ou seja, tal novo processo de objetificação deveria comportar *todas* as possíveis expressões, representações e significações antes ignoradas pelo método transcendental. Por isso, sua tese transfigura o modo pelo qual obtemos uma percepção, ou seja, o modo pelo qual o *entendimento* recepiona o múltiplo dado da *intuição*, visto que a relação natural entre o “perceber” e o “percebido”, isto é, entre o representar e o representado, se altera substancialmente no âmbito simbólico. Como diz Cassirer:

Ao que parece, a questão epistemológica constitui o extremo oposto desta problemática. Ela não vai das “coisas” para os “fenômenos”, mas destes para aquelas. Por conseguinte, tem de tomar a percepção e suas propriedades não como algo condicionado “de fora”, mas como algo condicionante como fator constitutivo do conhecimento das coisas. Contudo, mesmo considerada exclusivamente nesta função, a percepção se apresenta à questão epistemológica desde o princípio sob uma “luz” definida, sob um ponto de vista teórico definido. Ela não é mais determinada pelo mundo exterior como sua “causa”; é antes determinada pelo objetivo que lhe é imposto. E este não é outro senão, por sua vez, tornar possível a “experiência”, ou seja, a ciência da natureza. A importância da percepção reside agora, portanto no fato de que ela embora não seja a cópia de um mundo existente é, em certo sentido, o protótipo do objeto natural. Ela já contém esse objeto em um tipo de esboço esquemático, todavia não consegue seguir sua determinação de outra forma senão relacionando as funções do entendimento puro com o material empírico fornecido na percepção.(...) A essência da percepção será definida de acordo com sua “validade objetiva”. Com isso, porém, um “interesse” específico do conhecimento já se imiscui na exposição desta essência. Entender a percepção significa apreendê-la como uma parte especial na construção do conhecimento da realidade, significa apontar o lugar que cabe a ela no todo das funções em que a relação “de nosso conhecimento sobre o objeto” se baseia. (FFS III, p.104-5)

Como se pode notar na passagem acima, a física (ou seja, a ciência da natureza) certamente é assumida como um exemplo desta imposição formal do entendimento, pois, como diz Kant “a ciência da natureza (*physica*) contém em si, como princípios, juízos sintéticos *a priori*” (B17). No entanto, Cassirer rejeita a identificação geral da física como a única forma de percepção e compreensão capaz de *estruturar um mundo de representações*. O homem não é o “fabricante” de um tipo único de visão de mundo, sua capacidade de simbolização inclui uma diversidade de visões de *mundos* que, embora heterogêneas, compartilham de uma unidade simbólica comum. Inclui-se neste suporte, para além do constructo da física, o mundo da linguagem, mito, religião, arte, dentre outros possíveis. Consequentemente, não existe nenhum

qual o pensar lhe confere uma determinação e uma objetividade – somente a análise pode distinguir os dois planos. Se Kant enuncia esta ideia ele não a assume totalmente, pois sustenta uma doação relevante da intuição sensível, que é recusada pelos representantes da escola de Marburgo.” (DUFOUR 2000, p.199-200 in “*Néokantismes et théorie de La connaissance*” org. Marc de LAUNAY)

modo de acesso imediato ao puro dado sensível para o qual fosse atribuído um sentido posterior. Os dados sensíveis são sempre intermediados pela função simbólica, isto é, são *concebidos esquematicamente* como símbolos (pois a percepção *já contém seu objeto em um tipo de esboço esquemático*), uma vez que a multiplicidade sensível já vem imbuída de sentido.

A partir destas delimitações gerais de seu conceito de símbolo, Cassirer estabelece um conjunto de regras, suficientemente abrangentes para dominar toda multiplicidade concreta das funções cognitivas, reunindo-as a partir da ação uniforme de uma atividade espiritual completa:

O conhecimento busca essencialmente este objetivo: inserir o particular na estrutura de uma lei e uma ordem universal. Mas ao lado desta forma de síntese intelectual, que se representa e reflete no sistema de conceitos científicos, existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas de “objetivação” (...) mas eles alcançam esta validade objetiva universal por um caminho completamente diferente daquele trilhado pelo conceito lógico e pela lei lógica. Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora, e não apenas reprodutora. Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma força autônoma do espírito, graças à qual, a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo particular. Isto é válido tanto para a arte quanto para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas estas manifestações do espírito vivem em mundo peculiar de imagens, no qual os dados empíricos não são simplesmente refletidos e sim criados de acordo com um princípio autônomo (*FFS I*, p.18-9)

Cassirer defende que toda relação estabelecida entre *homem e mundo* é mediada por um sistema de significados, ou seja, toda forma simbólica pressupõe um conjunto de signos específicos, sejam eles linguísticos, artísticos, mítico-religiosos ou científico-matemáticos. Mas, dentre estes citados, existe uma peculiaridade com relação à linguagem, pois esta, enquanto sistema ordenado de signos, participa de todas as outras formas simbólicas. Na linguagem existe uma mediação da função significante que permeia toda relação sujeito/objeto, assim tal função estaria presente em todas as esferas de pensamento/conhecimento possível. Ou seja, todas as formas simbólicas dependem tanto dos símbolos espirituais, para sua própria estruturação interna, quanto dos signos da linguagem, para que o dado sensível seja representado de forma objetiva.¹⁰¹

A representação humana se estabelece por via da espontaneidade do espírito, o qual produz um mundo de representações particulares, porém é sempre necessária a existência prévia de um sistema particular de signos que possa fixar os respectivos significados para que as

¹⁰¹ Figueiredo, ao comentar esta problemática, nos esclarece que, para Cassirer, “a significação simbólica é uma estrutura espiritual da realidade cujo princípio é exterior à matéria sensível. Onde há signo, mesmo que este se aproxime da simples figuração do real (tome-se o caso da linguagem mimética), já há recuo e, nessa medida, espiritualização da matéria. Ora, se toda matéria espiritualizada é objetiva, é porque, ao diferir do dado, a consciência ordena este último em relações que permitem unificá-lo a uma distância que só tende a aumentar: a faculdade de julgar - que Kant situa na base do esquematismo - é aqui considerada a um só tempo abstração e atividade constituinte” (FIGUEIREDO 2009, p.360)

representações singulares sejam então compartilhadas por uma comunidade linguística determinada. Com isto, Cassirer coloca a própria noção de espontaneidade como dependente de um sistema articulado de signos, pois é este “sistema simbólico” que permite ao homem *objetivar* o mundo, ou seja, é o caráter simbólico próprio do espírito humano que permite a fixação dos significados, posteriormente atribuídos aos dados sensíveis que foram captados em meio ao fluxo temporal da experiência. Com isto, Cassirer acaba por se afastar de alguns passos fundamentais do desenvolvimento da *CRP*, demonstrando que as teses críticas sobre a experiência, que por um lado parecem significar o grande avanço de Kant, podem também constituir uma forte limitação em sua aplicação teórica:

Em nossa moderna epistemologia, (...) tropeçamos com a concepção de que os primeiros dados da experiência humana se encontram em estado inteiramente caótico. O próprio Kant nos primeiros capítulos da *CRP* parece partir desta pressuposição, ele diz que a experiência é sem dúvida o primeiro produto do nosso entendimento, mas não é um fator simples; é um composto de dois fatores opostos, a matéria e a forma. O fator material é dado nas nossas percepções sensoriais; o fator formal é representado pelos nossos conceitos científicos. Tais conceitos, os conceitos do entendimento puro, dão aos fenômenos sua unidade sintética. O que denominamos unidade de um objeto não pode ser outra coisa senão a unidade formal de nossa consciência na síntese do múltiplo em nossas representações. Quando apresentamos a unidade sintética no múltiplo da intuição, só então, dizemos conhecer um objeto. Para Kant, portanto, toda a questão da objetividade do conhecimento humano está indissolivelmente ligada ao fato da ciência. Sua *Estética Transcendental* se ocupa do problema da matemática pura; sua *Analítica* tenta explicar o *faktum* da ciência matemática da natureza. Mas uma filosofia da cultura humana precisa rastrear o problema até uma fonte mais remota. O homem viveu em um mundo objetivo muito antes de viver em um mundo científico (AF, p.327)

Para Cassirer, a singularidade do *homem* não pode ser descrita unicamente a partir das funções judicativas. Conforme se pôde observar ao longo desta seção, o homem não será mais interpretado unicamente como *animal racional*, mais do que isto, o ser humano passa a incorporar a qualidade de *animal simbólico*, pois os postulados lógicos mostraram-se insuficientes para dar conta da diversidade das diferentes formas de expressão do espírito. Para contornar estas dificuldades, Cassirer irá afirmar que tão necessária quanto à criação de uma nova concepção de homem, era também imprescindível uma subversão da noção tradicional da lógica proposicional (ainda baseada no princípio de identidade), em favor de uma *lógica das ciências da cultura* que abarcasse toda contradição e diferença inerentes ao *fazer* humano (não por acaso o título de uma de suas últimas obras será “*Zur logik der Kulturwissenschaft*”), a qual pudesse fornecer subsídios para sua tese aludida acima - de que *o homem concebeu a objetividade muito antes de conceber a própria ciência* – tese esta que resume exemplarmente

toda a novidade teórica proposta por sua *Filosofia das Formas Simbólicas*. Veremos agora, como a síntese transcendental da imaginação encontra-se imbrincada no núcleo deste processo.

2.3) A imaginação na perspectiva simbólica de Cassirer:

Tudo é possível e provável. Tempo e espaço não existem. Sobre a frágil base da realidade a imaginação tece novas formas (August Strindberg)

Inicialmente, para realizarmos uma abordagem da questão acerca da função desempenhada pela *imaginação* na filosofia de Ernst Cassirer, devemos estabelecer, de maneira propedêutica, quais seriam as definições possíveis do conceito de imaginação em diferentes momentos de sua produção intelectual, para então analisarmos como esta noção permeia, ao modo de um fio condutor, toda a esfera teórica deste autor. Só assim poderemos obter uma visão geral do papel desempenhado pela imaginação, que nos permita demonstrar qual é sua função específica na estruturação interna de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Neste caminho introdutório ressaltamos que um importante ponto de contato entre a *imaginação* e o *simbólico* encontra-se no cruzamento e conseqüente destacamento de Cassirer em relação à filosofia kantiana e neokantiana. Em contraposição à concepção kantiana da imaginação, outrora designada como uma “função cega, embora imprescindível, da *alma* sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente temos consciência.” (KANT 2010, A78 p.106), Cassirer irá demonstrar que o projeto crítico teria delimitado um âmbito muito restrito para a atividade sintética desta faculdade, fato que deveria ser redimensionado sob uma nova e mais ampla perspectiva.

Na edição B da *Crítica da Razão Pura* é traçada uma distinção referente ao binômio estabelecido por Kant entre 1. *imaginação produtiva* (*produktive Einbildungskraft*) e 2. *imaginação reprodutiva* (*reproduktive Einbildungskraft*)¹⁰². Ou seja, os dois polos de uma mesma faculdade que opera ora no registro transcendental (1), ora no registro empírico (2). Na

¹⁰² Embora Kant também aponte algo no sentido contrário, pois na Dedução A temos a “síntese da reprodução na imaginação”, que não é associativa ou empírica, na Dedução B, Kant irá demonstrar, por exemplo no §19 em B142, a existência de uma “relação segundo às leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjetiva)” (KANT 2010, p.141), vejamos então como se define a imaginação *reprodutiva*. No seu argumento, exposto no início do §24 em B152, Kant afirma que uma determinada síntese correspondente a esta última, “está submetida às *leis meramente empíricas, as da associação*, e não contribui, portanto, para a possibilidade de conhecimento *a priori*, pelo que não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia.” Lembremos que no final do §18 em B140, Kant, ao mencionar a unidade subjetiva da consciência, lhe atribui validade subjetiva afirmando que : “Uns ligam a representação de certa palavra com uma coisa, outros com outra; a unidade da consciência, no que é empírico, não tem valor necessário e universal em relação ao que é dado.” Kant já estaria se referindo aqui à influência destas “leis da imaginação reprodutiva”, leis empíricas ligadas à associação. Importante ainda que não confundamos o que Kant aqui designa como “*imaginação reprodutiva*” com a “*Síntese reprodutiva da imaginação*”, conforme exposta na Dedução A, vide A100-A103.

Dedução A, no capítulo *dos conceitos puros do entendimento*, Kant teria descrito tanto uma *função empírica da “Síntese reprodutiva da imaginação”*, ao afirmar que esta repousa sobre as *condições da experiência* (KANT 2010, A102), quanto seu caráter *espontâneo e criativo*, presente na pura *síntese produtiva* da imaginação, que possui seu lugar *a priori, anteriormente a apercepção, como fundamento da possibilidade de todo conhecimento* (*ibidem* A118). Como aponta Cassirer, nesta segunda acepção “estamos lidando não tanto com uma realização do “entendimento discursivo” ou com uma tal imaginação meramente “reprodutiva”, mas sim com aquela “imaginação produtiva” que Kant designou como “um ingrediente necessário da própria percepção” (FFS III, p.226).

Em resumo, Kant distingue entre a faculdade da *imaginação produtiva*, que é por definição transcendental, e a *imaginação empírica* (ou reprodutiva), que tem suas condições necessárias estabelecidas pela primeira. No capítulo referente ao *esquematismo transcendental*, ele indica que, por via da síntese da imaginação transcendental, existe uma aplicação dos conceitos puros do entendimento às instituições sensíveis, ressaltando que o *esquema* ali apresentado não deve ser confundido com a *mera imagem*, pois esta somente faz referência ao domínio empírico, uma vez que é *produto* da imaginação reprodutiva. Assim, o esquema corresponde a um procedimento universal da imaginação que torna possível dar uma imagem ao conceito. Conseqüentemente, o esquema dos conceitos sensíveis, como *p.ex.*, o das figuras representadas no espaço e no tempo seria um *produto* e, segundo as palavras de Kant, um *monograma da pura imaginação*, por meio da qual tais imagens se tornam possíveis (A 142).

Tais esquemas dos conceitos puros do entendimento são, de acordo com Kant¹⁰³, as únicas condições possíveis para proporcionar às categorias uma referência ao objeto (isto é, uma significação objetiva). Por isso, os esquemas subjacentes aos conceitos sensíveis são, segundo Kant, um efeito da imaginação pura em sua função *produtiva*. Cassirer se vale destas definições, para argumentar que são os próprios esquemas que tornam possível o *vínculo* e a

¹⁰³ Alguns exemplos de esquemas dados por Kant (*segundo à ordem das categorias e em relação com estas*, cf. A143/B182) seriam: 1. O esquema puro da *quantidade* (*quantitatis*), que enquanto conceito do entendimento é o *número*. Relacionado às três categorias de *Quantidade*, a saber: *unidade, pluralidade* e *totalidade*. 2. O esquema dos conceitos puros do entendimento segundo à *realidade* (que é a existência de algo em um tempo determinado), a *negação* (que é aquilo cujo conceito representa, no tempo, um não-ser) e a *limitação*. Correspondentes à categoria de *Qualidade*. 3. O esquema da *substância* (que é a permanência de algo real no tempo), o esquema da *causa* e da *causalidade* (compreendida como sucessão temporal do múltiplo segundo uma regra) e o esquema da *comunidade* (ou reciprocidade, que é regido pela simultaneidade das determinações das substâncias com seus acidentes segundo uma regra geral). Que juntos englobam a categoria da *Relação*. 4. O esquema da *possibilidade* (que é o acordo da síntese das múltiplas representações com as condições do tempo em geral), o esquema da *necessidade* (concebida como a existência permanente de um objeto em todo o tempo) e o da *existência*. Que estão relacionados à categoria de *Modalidade*.

relação entre o *entendimento* e a *sensibilidade*, pois os esquemas transcendentais são determinações temporais *a priori*, obtidas segundo regras, que garantem, por exemplo, o princípio de ordenação temporal e espacial entre *causa e efeito*, constituindo assim a própria unidade das representações do tempo e do espaço. Por consequência :

O conceito de causa e efeito tem de “esquematizar-se” na intuição, tem de criar-se um correlato e uma contra imagem espacial ou temporal. A *Crítica da Razão Pura* tem assinalado inicialmente este problema fundamental de modo claro e distinto. Considera o esquema, em contraste com a imagem sensível, como um “*monograma da imaginação pura*”, como algo que não tem lugar em si mesmo em nenhuma imagem, senão que só comporta a “síntese pura, conforme uma regra da unidade de conceitos”. Por outro lado, se apresentam como mais próximos para Kant os diversos esquemas, como outras tantas formas distintas da determinação do tempo: os esquemas, com efeito, não são mais do que determinações temporais *a priori* segundo regras, que se referem, conforme a ordem das categorias, em relação a todos os objetos possíveis, à série do tempo, à ordem do tempo e, finalmente, à concepção do tempo (*Zeitbegriff*). (EECS p.50)

Cassirer se vale desta concepção do “*monograma da imaginação*” (apresentada no esquematismo a partir da tarefa da síntese pura de representar sensivelmente o conceito), argumentando que ela exerce sua ação produtiva, de modo claro, na própria estruturação espacial e temporal do mundo simbólico, ou melhor, na própria estruturação da *forma da intuição* empírica relativa às formas simbólicas da *Linguagem, do Mito, da Arte e da Ciência*.

Segundo Cassirer, o que chamamos de “espaço” *não é* propriamente um objeto representado para nós de maneira mediata, isto é, um objeto que possamos conhecer por meio de um *símbolo*, muito mais do que isto, o espaço é “*um esquema especial da própria representação*”. Um esquema dentro do qual a consciência passa “a conquistar a possibilidade de uma nova orientação, obtendo uma direção específica da visão mental por meio da qual todas as formas da realidade objetiva e objetivada são transformadas” (*FFS III*, p.254).

Portanto, segundo o autor, todas as formas de realidade objetiva têm de pressupor um *esquematismo* específico ao próprio processo de *representação*, pois a consequente formação de *percepções objetivas* (*i.e.*, relações de *conhecimento*, que serão obtidas de acordo com os conteúdos singulares de cada forma simbólica) requer o prévio estabelecimento de suas relações *espaciais* e *temporais*. Por exemplo, no registro *simbólico* do mito, as relações *espácio-temporais* são estabelecidas de modo absolutamente diverso do que é proposto por Kant, que, segundo Cassirer, teria apresentado o esquematismo com vistas à resolução das necessidades do método científico:

Nesta determinação do espaço e tempo, número e causalidade, Kant se revela por completo como o metódico das ciências naturais matemáticas. (...) E se enfrentarmos estas determinações segundo à forma da causalidade mítica, sua oposição ao princípio causal da ciência pode agora ser iluminado a partir deste outro ponto de vista. A

causalidade mítica requer muito mais a esquematização do que a ciência: não só faz isso referindo-se constantemente à intuição sensível concreta, senão que parece dissolver-se e fundir-se por completo nesta. Certamente o que Kant disse sobre o “esquematismo do entendimento” pode-se aplicar à esquematização mítica em um grau muito maior, a saber: “que consiste em uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos”(B181).No entanto, se o pensamento científico se esforça para estabelecer a primazia dos conceitos temporais sobre os espaciais e para lhes imprimir uma maior determinação, a *direção geral* que essas esquematizações se movem podem, no entanto, ser claramente descritas, pois no mito, pelo contrário, a prioridade das intuições espaciais por sobre as temporais é preservada.(...)O conceito mítico de causalidade não está internamente relacionado e em conjunto com a continuidade temporal, mas sim com a contiguidade espacial. (EECS p.51-52 trad. Nossa)

Este modo específico de apropriação do esquematismo opera em *todas* as diferentes formas simbólicas, que só se distinguem umas das outras na própria medida em que se estruturam e se estabelecem as distintas formas de apreensão das relações objetivas. Para que este ponto fique mais claro, vejamos um segundo exemplo, que pode ser dado a partir da forma simbólica da *Linguagem*, na qual também é possível detectar um uso peculiar do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*.

Cassirer ressalta que o processo lógico/formal inerente à construção da Linguagem só poderá ser estabelecido no nível conceitual, uma vez que a estruturação da realidade objetiva e, por conseguinte, da determinação dos objetos, é correlata à própria diferenciação das relações de *posição* e *distância* observáveis no âmbito espacial. Deste modo, a diferenciação de lugares/posições torna-se o fator fundamental para a própria diferenciação dos conteúdos dos enunciados linguísticos, pois existe uma dicotomia estabelecida entre a *posição do observador* e a correlata *esfera dos objetos*. De maneira que, nesta concepção epistemológica/fonética da linguagem defendida por Cassirer, a posição espacial é concebida como uma pré-condição necessária para a própria *objetivação*, pois quando determinados termos linguísticos (por exemplo: *aqui, ali, antes, depois*, etc) obtêm seus fundamentos advindos da impressão sensível, de modo imediato, é preciso reconhecer que tais indicações contenham expressões puras de *relação* e *conteúdo* (seja enquanto modo de expressão de ideias seja como instrumento de comunicação no processo de interação humana). Desta maneira, tais termos linguísticos podem *personificar*, de modo estruturado, uma determinada relação estabelecida entre o dado sensível e o inteligível.

A *objetivação*, em sua determinação *linguística*, torna-se condição necessária do próprio ato de representação do objeto, pois a forma do sentido externo (isto é, a intuição espacial) já implica sempre uma referência prévia a algo “real” e constante temporalmente (como

existência de algo em um tempo determinado), posicionado no espaço. Assim, a contraposição entre a forma do sentido interno (temporal) e a forma do sentido externo (espacial), sobre a qual repousa a própria representação de um *eu*, só se torna possível ao postular-se, simultaneamente a este “eu”, um objeto empírico que seja correlato ao conceito que o designa (embora essa correlação seja mediada por símbolos e signos), pois só poderá haver uma consciência das mudanças de estados dos objetos externos a partir da referência a algo que seja permanente no espaço (no caso o *eu* da representação).

Cassirer reitera que a representação do *eu*, enquanto *consciência permanente de mim mesmo*, não pode ser unicamente uma intuição e, nem mesmo, corresponder ao predicado da intuição, como correlato da determinação temporal do sentido interno. Por conseguinte, segundo a interpretação de Cassirer, não é possível que nenhuma determinação temporal seja feita previamente, a não ser, mediante a mudança/modificação das relações exteriores, isto é, ao movimento de posição que é operado no espaço, pois é necessário dispor da referência à intuição, conseqüentemente subsumida no conceito de uma substância. Portanto, na estruturação da Linguagem, para que seja determinada a aplicação do *esquematismo* relativo à forma do sentido externo (i.e., relativo ao espaço), tal *função* espacial deve ser estabelecida como um *meio* para a conseqüente expressão de uma categoria de objeto. O estatuto lógico da linguagem (isto é, o referencial linguístico que é capaz de designar a posição de objetos externos), fundamenta-se de maneira análoga à própria estruturação do mundo dos objetos, pois a representação do espaço pode ser inferida a partir do conjunto das articulações *denotativas* da Linguagem.

Vemos que, para Cassirer existe uma ênfase dada ao agente do enunciado, segundo uma dupla função de *expressão* e *conteúdo*, relativa tanto ao sujeito quanto ao objeto (e suas conseqüentes posições na articulação da proposição). Por isso Cassirer tenta demonstrar que a função do espaço é um *meio*, isto é, um *veículo* necessário para a articulação funcional da linguagem simbólica, até mesmo em sua aplicação empírico/objetiva, pois é a própria interpenetração recíproca destas funções (linguístico/espaciais) que permite uma passagem da mera intuição para o conceito de uma totalidade objetiva. Ou seja, é a própria intermediação entre *espaço* e *linguagem* que permite a diferenciação da mera afecção da intuição e sua correspondente forma inteligível, que será designada simbolicamente. Nas palavras do autor:

Para tornar possível a aplicação dos conceitos puros do entendimento às intuições sensíveis, Kant postula uma terceira esfera, um meio-termo no qual ambos – os conceitos e as intuições – devem harmonizar-se, embora sejam, em si, completamente heterogêneos, e ele encontra esta mediação no “esquema transcendental”, que por um lado é intelectual, e, por outro, sensível. Relativamente a isso, segundo Kant, o *esquema* distingue-se da simples *imagem*: “A imagem é o produto da capacidade

empírica da imaginação produtiva, o esquema dos conceitos sensíveis (como das figuras do espaço) é um produto e, por assim dizer, um monograma da imaginação pura *a priori*, através da qual e de acordo com a qual, tão-somente, se tornam possíveis as imagens que, entretanto, sempre devem ser ligadas ao conceito por intermédio do esquema que indicam e com o qual elas não são totalmente congruentes. (FFS I, p.213)

Cassirer conclui que, a partir desta *mediação*, a mais eminente das formas simbólicas; “A linguagem, nas suas designações de conteúdo e relações espaciais, possui tal esquema, com o qual ela precisa, necessariamente, relacionar todas as representações intelectuais para assim torná-las apreensíveis e representáveis pelos sentidos” (ibidem), pois a própria concepção *formal* da linguagem efetivar-se-ia segundo sua relação com a dupla função da imaginação. Pois na “linguagem, a simbolização do pensamento, apresenta dois modos inteiramente distintos de pensar. Ainda que em ambos os modos o espírito possua um poder criativo. Ele expressa a si mesmo em diferentes formas, uma das quais é lógica discursiva, a outra é a imaginação criativa” (LM, p. IX). Por conseguinte, a imaginação primeiramente produz a representação de algo que não está efetivamente presente, neste caso, segundo a função da imaginação reprodutiva, a partir da qual se produz uma “imagem” dos símbolos linguísticos, que servem para a representação de conceitos.

A representação deste procedimento universal da imaginação (quando operada em seu registro puro, *a priori*) atua na produção de uma imagem correspondente ao conceito, que seria o *esquema*, o qual, segundo afirma Cassirer, opera na linguagem *relacionando todas as representações intelectuais*, tornando-as passíveis de representação sensível. Isto ocorre, pois, os esquemas nada mais são que *regras* que guiam uma segunda ação da imaginação (neste caso, a imaginação produtiva) na *produção* da unidade sintética de uma estrutura geral. Isto é, os esquemas são regras que norteiam a produção de uma imagem (*Bild*), sendo que “esta imagem produzida é (...) a presença de um significante-sensível” (LOFTS 2009, p.102). De modo que:

As imagens não podem ser completamente congruentes com o conceito geral(...) Como um monograma da imaginação pura, o esquema é um *contorno* (*outline*) ou *esboço* (*sketch*) do conjunto que estabelece a sua divisão em partes. É o selo real (*royal seal*) que imprime a lei que sujeita as partes à ordem do todo. “Pois, cada imagem (*Bild*) genuína contém dentro de si a espontaneidade da combinação, a regra da configuração (*Gestaltung*). (cf. FFS III).” Como um modo de formação (*Bildung*), cada forma simbólica forma uma imagem como uma exibição significativa – embora em cada caso o modo deste exhibir seja diferente. (Idem)

Segundo Philonenko, esta interpretação de Cassirer é estratégica para compreendermos que “de um lado a noção de símbolo é uma noção crítica e que, por outro lado, dentro da simbolização, existem estratos que a temporalidade torna mais ou menos acessíveis ao entendimento” (PHILONENKO 1989, p.141), pois na perspectiva de Cassirer o esquema “não

é uma delimitação pálida e esmaecida do objeto empírico real, mas sim uma espécie de *arquétipo*, um modelo dos possíveis objetos da experiência” (PC II, p. 667).

Assim, a função primária do esquematismo transcendental, que em Kant se apoia na função exercida pela *representação*, seria análoga àquilo que, em sua *FFS*, aparece como a função exercida pela *forma*, ou seja, a “representação de um processo que fornece ao conceito sua *imagem*” nada mais seria que a *forma* “*arquétípica*” de um determinado esquema. Isto ocorre porque Cassirer “limita sua definição [de *representação*] ao manter como *forma* apenas o processo da imaginação”, para que “o múltiplo seja determinado como o conjunto dos dados fornecidos pela sensibilidade” (PHILONENKO 1989, p.141).

Consequentemente, as *formas simbólicas* (*symbolischen formen*) são um correlato do processo kantiano da *representação*, a qual fornece ao conceito sua imagem, por conseguinte “cada forma simbólica é um modo único de *Formação* (*Bildung*) e *Configuração* (*Gestaltung*) e, como tal, possui uma função específica na unidade auto-organizadora da significação cultural” (cf. LOFTS 2009 p. 101). Com isso, Cassirer ressalta que, no alemão antigo, a palavra *Gestalt* deriva do particípio do verbo *stellen*, que forma ambos os termos utilizados por Kant para designar uma representação: *Darstellung* e *Vorstellung*. Em vistas disto, Cassirer dirá que: “Quando Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, aborda tais problemas, que na terminologia de nossa ciência moderna devemos chamar de “*Gestalt probleme*”, ele não usa a palavra alemã, ele volta ao termo grego *schema* e escreve seu capítulo sobre o esquematismo do entendimento puro.” (*Estruturalismo na Língua Moderna*, p. 118, doravante ELM).

Esta *função específica de unidade auto-organizadora* (conforme a definição de Lofts), que orienta cada uma das diferentes formas simbólicas, nada mais é do que a *estrutura* subjacente à toda significação cultural, ou seja, em Cassirer o *conceito de símbolo* (que em Kant era compreendido unicamente como a *figura/imagem* de uma coisa dada na intuição na medida em que era empregado como *meio* para a própria representação de conceitos) passa a incorporar um estrato mais amplo que àquele dado pela filosofia Crítica, pois na concepção cassireriana “a função simbólica não se restringe a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade universal que abarca todo campo do *pensamento* humano” (AF, p. 64). Consequentemente, “cada forma simbólica não só é força imagética do espírito (isto é, que forma imagens), mas também estruturas que fornecem a unidade interna destas imagens, assim como as organiza dentro de uma unidade mais abrangente do todo.” (LOFTS 2009 p. 103).

Cassirer oferece diversas definições acerca do que seriam as “*formas simbólicas*” e estas nunca parecem ser definitivas, mas ele sempre enfatiza que tais formas constituem o modo e a estrutura singular presente no processo de representação do ser humano. De modo geral, as

formas simbólicas são tratadas como distintos modos de objetivação, balizados pelas diversas formas possíveis de “compreensão” de mundo, pois usa uma tese pluralista e infere que a ciência não é o único modo válido de objetivação dos fenômenos. Vejamos, então, uma das raras passagens de sua obra em que Cassirer define, de modo mais exato, os contornos gerais destas “formas”, explicitando qual seria o fator distintivo destas diversas maneiras de “*enformação simbólica*” (*Symbolische Formung*), a partir do qual a consciência humana assume um papel eminentemente *espontâneo* e *criador*, balizado pela atividade da imaginação produtiva, por ele denominada aqui como “*atividade livre da expressão*”. Cassirer afirma que:

Com efeito, por "forma simbólica" há de entender-se aqui todo o poder do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto que lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares. Porque se manifesta em todas elas o fenômeno fundamental de que nossa consciência não se contenta com receber a impressão do exterior, senão que enlaça e penetra toda impressão com uma atividade livre da expressão. Com efeito, enfrenta-se com aquilo que chamamos realidade objetiva das coisas, e se mantém contra ela em plenitude independente e com força original, um mundo de signos e imagens de criação própria. (EECS, p.163).

Neste sentido, Cassirer amplia a função teórica exposta no método crítico, na qual a faculdade da imaginação estaria adstrita à produção de esquemas, pois, conforme expõe Kant, “o esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação” (KANT 2010, B180). Além de *produzir* os esquemas, segundo Cassirer, devemos nos atentar ao fato de que a faculdade da *imaginação* comporta tanto um caráter empírico, condicionado à afecção sensível (quando em sua dimensão reprodutiva), quanto um caráter produtivo e sintético, relacionado à sua atividade e *espontaneidade* (quando em sua dimensão produtiva). Tal espontaneidade, que ela partilha com o entendimento, lhe fornece uma capacidade criativa, permitindo sua transição entre a *intuição* e o *conceito*, ou seja, entre o campo sensível e o campo discursivo.

Em outras palavras, Cassirer ressalta que a importância da imaginação repousa justamente nesta duplicidade de sua função, indicando que a imaginação reprodutiva é *analítica*, mas presume a *unidade sintética* de seus conteúdos, pois, na reprodução de um conteúdo particular, a imaginação reprodutiva reenvia os conteúdos singulares da intuição para a consciência, unindo-os a partir da *unidade sintética da apercepção*. Já a imaginação produtiva, como seu nome sugere, *produz* conteúdos mediante um processo sintético que conecta e combina determinados conteúdos particulares em uma consciência, produzindo *significado* no sensível. Nas palavras de Cassirer, segundo sua aplicação no esquematismo, a

imaginação *produz símbolos*¹⁰⁴. Invertendo a ordem dos fatores da famosa asserção kantiana, Cassirer afirma que:

Os conceitos sem intuições são vazios; as intuições sem conceitos são cegas” (...). Do ponto de vista do nosso problema presente, este trecho kantiano- um dos mais importantes e mais difíceis da obra crítica de Kant- tem um interesse especial (...). Em vez de dizer que o intelecto humano é um intelecto que “precisa de imagens”, deveríamos antes dizer que precisa de símbolos. O conhecimento humano é por sua natureza um conhecimento simbólico. (AF, p. 96).

Uma vez que o conhecimento simbólico não só *precisa* de símbolos, mas que, por via da imaginação, ele *produz* tais símbolos, estes encontram-se disponíveis para serem abstraídos pela imaginação reprodutiva que, externamente ao múltiplo concreto da intuição, capta as imagens geradas pela síntese da imaginação, as quais são, por princípio, originais, uma vez que não são cópias de nenhum outro conteúdo, pois Cassirer se vale aqui do argumento kantiano de que, toda e qualquer experiência só se torna possível quando a imaginação atua no puro múltiplo da intuição, o qual, por sua vez, é sintetizado pelo entendimento, uma vez que, no esquema kantiano, o ato sintético da imaginação é a condição necessária da experiência. Com base nisto; “Cassirer estende esta ideia para a crítica da cultura pontuando que a imaginação produtiva é a condição de possibilidade da Cultura.” (MOSS 2016, p.179), pois ele compreende que a imaginação atua como um ato criativo do espírito humano, baseado na pura espontaneidade. De acordo com Cassirer, isto ocorre, pois:

A função “transcendental” da imaginação, a que Kant se refere, não é apreendida em seu verdadeiro âmago, quando tentamos reduzi-la a processos meramente reprodutivos, em lugar dos “aperceptivos”. Aqui, parece que sem dúvida foi dado o passo decisivo, que conduz além de toda fundamentação meramente sensualista: a “apercepção” significa não apenas a apreensão e a posterior síntese das impressões “dadas”, senão que representa uma pura espontaneidade, um ato criador do espírito. (FFS III, p.271, tradução modificada)

Também decorre desta observação o fato de que Cassirer reconheça, no terceiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, a importância fundamental de se levar em conta a função proeminente que a imaginação desempenha ao longo da primeira versão, de 1781, da dedução transcendental kantiana, na qual ficaria subentendido que a pura espontaneidade também se vincula à função sintética da imaginação e não meramente ao entendimento. No argumento de Cassirer era necessário que a imaginação figurasse como a condição necessária

¹⁰⁴ Éric Dufour argumenta que, na filosofia de Cassirer, seria impossível afixar o conceito de símbolo dentro de uma única determinação fixa e unívoca, o intérprete deve buscar apenas uma determinação *funcional* do símbolo em geral, assim, como Cassirer adverte na introdução do primeiro volume de sua FFS, “(...) o símbolo aparece como uma forma, como a lei ideal de organização da matéria ou impressão sensível – o símbolo é a lei de organização do substrato sensível e, portanto, o que lhe dá um *sentido*. Entretanto, se existe então uma estrutura geral do símbolo, esta estrutura permanece geral, análoga a um plano ou um esquema.” (DUFOUR em LAUNAY 2000, p. 201-202)

para toda e qualquer experiência possível, fato que lhe permitiria “estender a crítica da razão para a cultura, interpretando a imaginação sintética como o último princípio da unidade sintética (...). Naturalmente, isto requer a rejeição da posição kantiana de que o entendimento governa a imaginação sintética” (MOSS 2016, p.179). Por conseguinte, segundo Cassirer, “estamos lidando não tanto com uma realização do “entendimento” discursivo ou com uma tal imaginação meramente “reprodutiva”, mas com aquela “imaginação produtiva”, que Kant designou como um *ingrediente* necessário da própria percepção” (FFS III, p. 226).

Quanto a este ponto específico, segundo nosso argumento, Cassirer está propondo, tal qual Heidegger, uma releitura original do esquematismo, no que concerne à reavaliação da função da imaginação, não só na economia interna da dedução da primeira crítica kantiana, mas no projeto crítico em sentido amplo. Nota-se, por exemplo, um forte indício desta proposta de dilatação da função da imaginação segundo sua espontaneidade, que fornece a *unidade da ação* ao entendimento. Em suas palavras, Cassirer afirma que:

A união de percepções sensíveis ou representações em uma consciência, bem como sua referência a um objeto, nunca constitui matéria da pura receptividade sensível, mas está baseada sempre em um “ato de espontaneidade”. E demonstra-se agora que, assim como há uma espontaneidade do entendimento puro, do pensamento e da construção lógico-científica, também há uma espontaneidade da imaginação pura. Também ela não é de forma alguma somente reprodutiva, mas originalmente produtiva. Agora, um caminho mais contínuo vai da mera “afecção” dos sentidos, com a qual a *Crítica da Razão Pura* se inicia, até as formas da intuição pura - e dessas novamente até a imaginação produtiva e até aquela unidade da ação (*Einheit der Handlung*) manifesta no juízo do entendimento puro. Sensibilidade, intuição, entendimento, não são de forma alguma meras fases sucessivas do conhecimento a serem apreendidas em sua simples sucessão, mas se apresentam como um forte entrelaçamento, como fatores constitutivos do conhecimento. (FFS III, p. 23)

Para compreendermos todo o movimento que se encontra na base deste *entrelaçamento* entre o domínio do sensível e o campo discursivo, ao qual Cassirer se refere acima, não há como ficarmos confinados apenas na última versão da primeira crítica kantiana, uma vez que, “sem a síntese da apreensão, da reprodução e da reconhecimento, não teríamos nem um “*eu*” perceptivo, nem pensante, não haveria nem um “objeto” puramente pensado, nem empiricamente percebido” (FFS III, p.21), isto porque a “analítica do entendimento (...) contém, além do problema da dedução objetiva das categorias, também o problema da dedução subjetiva, e ambas as direções do problema complementam-se e se impulsionam mutuamente” (ibidem p.20). Segundo esta via de abordagem, a dedução objetiva faria referência às ciências exatas, enquanto que a dedução subjetiva poderia congrega as esferas do mito, da linguagem e da arte, a partir do fator expressivo da consciência perceptiva que opera nestes domínios, pois:

Ao passo que a primeira se volta essencialmente à forma do conhecimento objetivo, como ocorre nas ciências exatas quando visam à obtenção dos princípios que fazem das simples “rapsódias” das percepções uma unidade solidamente consolidada, um

sistema do conhecimento empírico, a dedução subjetiva submerge antes nas condições e na peculiaridade da consciência perceptiva. O resultado disso é que aquilo que costumamos chamar de mundo da percepção, muito longe de ser uma massa amorfa de impressões, já contém em si as formas definidas, básicas e primordiais da síntese. (FFS I p.21)

Como podemos depreender da passagem acima, para Cassirer, a dedução transcendental A se desenvolve segundo o “duplo movimento da dedução subjetiva e da dedução objetiva que, assim vai das figuras culturais – mito, linguagem, arte, ciência, etc – às funções transcendentais que são condições de possibilidade” (CAPEILLÈRES 2008, p.250). Ou melhor, Cassirer incorpora o “duplo movimento” da dedução para dar sustentação ao seu sistema simbólico, no qual se propõe que as formas da intuição e as categorias do entendimento fundamentam-se em um determinado *simbolismo natural*. Segundo Cassirer, uma vez que a forma primária de toda síntese, conforme estabelecido por Kant, funda-se sobre o caráter *representativo* da consciência, no qual a função sintética *a priori* é vista como uma *função simbólica* e interpretada com base na atividade e espontaneidade do *espírito* humano, pode-se concluir que:

Se entendermos a “*representação*” como a expressão de uma regra ideal, que conecta o particular presente, dado, com o todo, e combina ambos numa síntese intelectual, então temos na representação não meramente uma determinação subsequente, mas uma condição constitutiva de toda a experiência. (SF, p. 284)

Para Cassirer, o problema da *representação* se desdobra em um *simbolismo natural* da *consciência*, o qual sempre pressupõe, como seu efeito, um determinado “*simbolismo artificial*”, que estrutura as formas simbólicas da cultura, englobando o mito, a linguagem e a ciência. Nesta conjuntura, toda experiência é mediada e condicionada pelo simbólico, o qual sintetiza o sensível e o inteligível, superando assim todo dualismo metafísico e conjugando a possibilidade e a totalidade dos modos de representação. Nas suas palavras:

Perdemos a visão desse todo quando restringimos de antemão a função simbólica ao nível do conhecimento conceitual (...). Não apenas o domínio do conceito, mas já o da intuição e o da percepção são também condicionados. Assim, a intuição e a percepção pertencem à esfera da “espontaneidade” e não à mera esfera da “receptividade”, de forma que nelas não se manifesta apenas a capacidade de receber impressões de fora, mas a de dar *forma* a elas, de acordo com leis específicas de formação. Aquelas três fontes primordiais do conhecimento, em que, de acordo com a *Crítica da Razão Pura*, toda possibilidade de uma experiência se funda –a saber, sensação, imaginação e entendimento – revelam-se, assim, consideradas sob o ponto de vista do problema simbólico, estar relacionadas e vinculadas uma à outra de um modo novo. Essa relação não suprime de forma alguma a distinção entre elas: os limites das diferentes áreas não se confundem e não desaparecem, mas, a despeito desses limites, estabelece-se agora uma outra ordem, uma firme conexão entre as distintas fases isoladas pelas quais a consciência teórica tem de passar antes de atingir sua forma conclusiva e definitiva.(FFS III, p.85)

Com estas afirmações, Cassirer parece radicalizar a formulação kantiana, segundo a qual “*as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da*

possibilidade dos objetos da experiência” (A158/B197). De fato, segundo a concepção cassireriana, as condições de apreensão do objeto não mais se referem a um elemento *substancial*, vinculando-se agora às *relações funcionais* (i.e. simbólicas) que presidem sua apreensão, aproximando-se assim de uma metodologia epistemológica que se desenvolve não mais sobre a base de substâncias estáveis, mas sim, segundo relações ideais (cf. FERON 1997, p.241), nas quais impera sempre a mediação simbólica entre o *representante* e o *representado*.

Porém, antes de analisarmos mais profundamente os pormenores desta inter-relação, precisamos enfatizar que a principal novidade trazida pela teoria simbólica está na sua proposta de reformulação da concepção de Kant acerca do *esquema*, pois, segundo a apropriação feita por Cassirer, um dado empírico não é apenas *refletido* na consciência, mais do que isso, ele é *formado* por um ato espontâneo da própria consciência. Desse modo, não seria possível conceber a existência de um acesso direto e imediato ao conteúdo material do mundo. Este “*mundo*” de representações é sempre mediado (e de certo modo construído) por formas simbólicas, posto que, neste contexto simbólico, toda experiência compreende “uma síntese do ideal e do sensível, do espiritual e do material. Tudo o que é, é dotado de significado, de acordo com Cassirer, precisamente porque só pode ser apreendido através de um ato sintético de formação simbólica, que encontra sentido ou empresta significado ao empiricamente dado” (VANDERBERGHE, 2015 p.10). Como diz Cassirer:”A ilusão de uma divisão entre o inteligível e o sensível, entre a “ideia” e o “fenômeno”, desaparece. Em verdade, ainda permanecemos em um mundo de “imagens” (...) cujo princípio e origem devem ser pensados segundo uma criação autônoma do espírito.” (FFS I, p.70)

Portanto, antes de prosseguirmos na argumentação sobre Cassirer, seria importante adiantarmos alguns pontos do capítulo seguinte, no qual veremos as críticas recíprocas entre Heidegger e Cassirer. Seria importante esclarecermos que, tanto quanto Cassirer, Heidegger também estava empenhado em um mesmo processo de *reapropriação* do significado dado ao *esquema* kantiano, relacionado-o, igualmente, à função desempenhada pela imaginação transcendental (tanto no *Esquematismo*, quanto na *Dedução Metafísica*). Como defende Céline Clément (2016, p. 65), a principal crítica de Cassirer contra Heidegger baseia-se justamente na demonstração de que o *esquematismo* vale tanto para a *dedução subjetiva*, na qual se funda a possibilidade de pensar, quanto para a *dedução objetiva*, sobre a qual se fundamenta a própria possibilidade do objeto. Consequentemente, em relação a “este aspecto do esquematismo, a crítica que Cassirer desenvolve do comentário de Heidegger não é menos pertinente, em particular no que toca ao problema já destacado repetidas vezes da finitude” (ibidem).

O problema apontado por Cassirer decorre justamente do fato de que toda a interpretação fenomenológica heideggeriana, ao partir do conceito de *Dasein*, suprime a concepção de homem desenvolvida por Kant (pois, na argumentação de Heidegger, supõe-se que a questão de fundo do esquematismo seria a radicalização da “essência” finita do homem), que certamente é finito, mas que, segundo Cassirer, possui a possibilidade de *ultrapassar a finitude sensível* rumo ao domínio puramente inteligível, ou ainda, ser partícipe de uma infinitude imanente, alojada no imperativo moral, segundo o conceito de *liberdade*.

Em outras palavras, Kant teria definido o homem como ser finito justamente para manter em aberto a visível tensão entre finitude e liberdade, pois, segundo Cassirer, a liberdade é inserida por Kant como um elemento essencial para a estruturação do imperativo categórico, o qual leva o homem para além do campo dos fenômenos, pois a *lei* vale para todo ser racional em geral, assim, tal *imperativo* ultrapassa o âmbito da finitude, uma vez que “ se trata da transição para o *mundus intelligibilis*. Isto vale para o ético e no ético é atingido um ponto ao qual não mais se relaciona à finitude do ser cognoscente, mas sim, que aí um absoluto é agora estabelecido” (*KPM*, p. 276). Por isso; “Se Cassirer concede a Heidegger que a finitude é o que ele próprio denomina, em Davos, o *terminus a quo* do conhecimento e da existência humana, ele não pode concordar que ela seja também, como afirma o autor de *Ser e tempo*, o *terminus ad quem*.” (cf. CLÉMENT 2016 p.66).

Consequentemente, para que Cassirer pudesse conciliar a questão da liberdade com a função do esquematismo, ele precisava reforçar seu argumento de que este capítulo “faz parte da dedução objetiva e se completa na constituição empírica. ”, pois Heidegger, ao contrário, liga o esquematismo “à dedução subjetiva, o que implica que, com isto, o esquematismo seja pensado como uma estrutura da transcendência do sujeito.” (ibidem). Vejamos então as palavras do próprio autor, quando Cassirer em sua recensão do *Kantbuch* que:

Heidegger também apresentou aqui uma análise geral de Kant com todo o cuidado e precisão nos detalhes, mas, [*ele apresenta*] um desenho modificado do conjunto. Ele procurou transpor, pura e simplesmente, o solo da “dedução objetiva” para o da “dedução subjetiva” – Mas ele somente pôde fazer isso com a condição de que ele se mantivesse na introdução do conceito do “esquema transcendental”, sem desenvolver este esquema na totalidade dos seus efeitos e consequências sistemáticas. (BEMERKUNGEN, p. 20, trad. nossa)

Pode-se notar, a partir do excerto acima, que na argumentação de Cassirer, à revelia de Heidegger, se desenvolve uma leitura do esquematismo a partir de uma linha argumentativa que não subjuga a dedução objetiva à subjetiva, mas que as interpreta em uma linha de continuidade e complementariedade. Porém, como consequência direta desta alegação, nota-se que Cassirer será também um importante crítico da interpretação oferecida por Heidegger ao

capítulo do esquematismo, pelo evidente fato deste autor ignorar que, na *Analítica dos Princípios*, os esquemas possuem uma função complementar na própria constituição do objeto empírico, uma vez que o esquematismo possui passagens fundamentais para a adequada compreensão da dedução objetiva. Como diz Céline, corroborando a crítica de Cassirer, para que Heidegger pudesse “interpretar a dedução objetiva como dedução subjetiva foi necessário negligenciar inteiramente a analítica dos princípios da qual, aliás, não encontramos sinais em *Kant e o problema da metafísica*” (CLÉMENT 2016, p. 66). Nas palavras de Cassirer, esta crítica pode ser vista com toda exatidão:

O esquematismo pertence essencialmente, para Kant, à fenomenologia do objeto, mas ele não pertence a(...) 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 (...) é fundamentalmente alheio [para o esquematismo]. Para se assegurar disto, é apenas necessário se deter um pouco naquele capítulo da *Crítica da Razão* no qual a doutrina kantiana do esquematismo se fundamenta sistematicamente e se completa de fato. A consecução da doutrina kantiana do esquematismo se encontra, primeiramente, na seção sobre os princípios sintéticos fundamentais – uma seção que Heidegger em nenhum lugar considerou e utilizou na sua interpretação.(...) Só aqui reside a verdadeira “dedução” dos esquemas. 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 considerar também que estas formulações de Kant competem à “metafísica”, quando se compreende este conceito em sentido amplo: mas eles pertencem, além disso, aos “princípios metafísicos da ciência da natureza”. (BEMERKUNGEN p.19, trad. nossa)

Se acompanharmos a leitura acima exposta por Cassirer, de que “*Os esquemas são o meio pelo qual “conseguimos proporcionar um objeto para nossas intuições”*”, o intérprete não deve menosprezar que a *analítica dos princípios* pressupõe uma alusão direta à função desempenhada pela imaginação na primeira versão da *Dedução*, uma vez que, somente a partir da relação estabelecida entre imaginação e apercepção, tornar-se-á claro que “*Estes esquemas são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade da experiência e as condições de possibilidade desses objetos*”, pois, conforme o que é expresso na “*Explicação preliminar da possibilidade das Categorias como conhecimento a priori,*” a própria *Unidade Transcendental da Apercepção* se reporta à síntese pura da imaginação. Por conseguinte, como sugere Cassirer, a síntese produtiva da imaginação seria a condição *a priori* de toda composição do múltiplo num conhecimento (cf. A118), por conseguinte, em 1781, a *imaginação* se torna um *ingrediente*¹⁰⁵ necessário da própria percepção:

¹⁰⁵ Conforme Kant aponta na nota de A120: “Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as encadeavam e conseguiam formar imagens dos objetos, o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões. Ainda exige algo mais, a saber, uma função que as sintetize.” (KANT 2011, p. 162).

Em uma das mais profundas e frutíferas seções da *Crítica da Razão Pura* de Kant, é demonstrado que a função da razão pura, se esta não permanece vazia, tem a necessidade de outra função como seu complemento e correlato necessário – a função que Kant designa pelo nome de “imaginação produtiva”. E ele infere que tudo que nós estamos acostumados a chamar de simples “percepção” sensível está intimamente ligado a esta função – que a imaginação produtiva também forma um “ingrediente de toda percepção possível”. Se é assim, então o que nós chamamos de intuição do “real” não ocorre sem a perspectiva e o olhar retrospectivo para “o possível” - então, além disso, a construção do mundo “objetivo” da experiência é dependente do poder formativo original do espírito e sobre as leis fundamentais de acordo com as quais ele age (CASSIRER 1973, “*Geist und Leben*”, p.871, in “*The Philosophy of Ernst Cassirer*”, doravante GL)

Cassirer não pressupõe, como Heidegger, um retrocesso teórico com relação à função privilegiada deste *ingrediente* da percepção, posto que, em sua aplicação na edição B da *Crítica da Razão Pura*, de 1787, a função da imaginação não teria sido totalmente restringida, pois, na última versão da dedução, Kant estabelece que a função sintética da imaginação, enquanto síntese do múltiplo da intuição sensível, denominada como *synthesis speciosa* ou *figurada*, atuaria como a “faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição” (KANT 2010, B 151), para Cassirer, isto seria o mesmo que *simbolizar*. Por conseguinte, tal faculdade atuaria de modo autônomo e não teria sua função *condicionada* ao entendimento, uma vez que, como diz Cassirer em Davos, “a síntese é o poder fundamental [*Grundkraft*] do pensamento puro [...] porém, este não depende simplesmente da síntese [do entendimento], mas sim, em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies [*synthesis speciosa*]. Mas este problema das espécies conduz ao núcleo do conceito de imagem, ao conceito de símbolo” (KPM, p.276).

Todavia, por recusar a subjugação *da imaginação ao entendimento*, Cassirer (à revelia de seus mestres da escola de Marburgo, Cohen e Natorp) não se atém unicamente à segunda versão da primeira Crítica, na qual esta modificação resultaria, segundo Heidegger, no enfraquecimento da função da *espontaneidade* da imaginação. Teríamos assim, como consequência direta de seu argumento, que a constituição do capítulo do “*Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*” perderia parte de seu vigor teórico caso ficasse atrelado apenas ao aspecto discursivo da Dedução B. Segundo Cassirer, agora em consonância com Heidegger, seria preciso considerar os resultados obtidos na primeira versão da dedução exposta por Kant, pois:

A *FFS* em geral questiona não a origem empírica da consciência, mas seu conteúdo puro. (...) Kant sempre voltou a enfatizar que justamente a metodologia do “transcendental” contém em si duas direções básicas de considerações distintas. “A primeira refere-se aos objetos do entendimento puro e deve a priori tornar manifesta e compreensível a validade objetiva de seus conceitos; a outra tem por objetivo considerar o puro entendimento em si (...), ou seja, examiná-lo em seu aspecto subjetivo”. Dessa forma, poder-se-ia unir o caminho da “*dedução subjetiva*” ao da

“dedução objetiva”, sem precisar temer a recaída no idealismo psicológico, porque para ele o sentido da subjetividade em si estaria decisivamente reformulado. Isso porque nele a “subjetividade” pura estaria tão pouco dominada pelo caráter do individual, do empiricamente ocasional, que ela se tornaria antes a fonte e a origem de toda verdadeira universalidade. A subjetividade do espaço e do tempo serve para fundamentar e tornar segura a objetividade(…)” (FFS III, p. 86).

Por isso, segundo nosso argumento, Cassirer necessita estabelecer uma ponte conceitual que possa unificar não só ambas as deduções, A e B, mas também estabelecer uma correlação direta entre a aplicabilidade do *esquematismo* na primeira e na terceira *Crítica*, com o intuito de salvaguardar a espontaneidade da imaginação produtiva. Ele irá valer-se deste recurso, pois, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a função da imaginação é novamente invocada através do esquematismo, o qual confere um significado à intuição sensível por via da compreensão por *analogia*, com base naquilo que Kant define como seu conceito de *símbolo*¹⁰⁶. Tal conceito será amplamente rediscutido por Cassirer, pois é precisamente a partir da “apropriação” e “reformulação” deste conceito crítico que, a “reorientação de Cassirer da interpretação de Kant sobre o símbolo começa a incorporar a originalidade de seu conceito de forma simbólica” (BARASH 2008, p. XI).

Segundo Cassirer, o principal momento da filosofia crítica no qual a função sintética da imaginação se mostra como uma fonte *necessária* do conhecimento, pode ser visto de modo claro no capítulo do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, no qual se observa que “para cada esquema do entendimento há um fenômeno da imaginação, que é por sua vez intelectual e sensível” (FFS III, conforme a introdução de HENDEL 1953, p.13), de modo que, graças a este último aspecto, seria possível determinar um sentido ou significado (*Bedeutung*) através da referência ao objeto. Tal referencial permite que Cassirer estabeleça um sistema completo da multiplicidade dos fenômenos do espírito (ou seja, um *sistema simbólico que abrangesse todas formas de significação*), pois, se ele perseguisse e esgotasse todas as diferentes direções indicadas pelo poder da imaginação, em sua função produtiva, ele seria

¹⁰⁶ Segundo Kant, na sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, o processo de simbolização seria uma forma de exibição indireta dos próprios conceitos, pois : “Toda (...) apresentação (...) enquanto significação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada (...) Ou seja, este (o intuitivo) pode ser dividido em modo de representação esquemático e em modo de representação simbólico. Ambos são (...) apresentações (...) dos quais os primeiros contêm apresentações diretas, e os segundos, apresentações indiretas do conceito. Os primeiros fazem isto demonstrativamente e os segundos mediante uma analogia (para a qual nos servimos também de intuições empíricas), na qual a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e (...) o segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo (KANT 2008, p. 255-256).

capaz de determinar todas as diferentes “estruturas” esquematizadas por tal poder, através da referência à intuição sensível.

Esta “estrutura”, segundo Cassirer, nada mais é do que o esquema compreendido como um produto da imaginação, ou seja, uma *regra* que proporciona ao conceito uma *representação intuitiva*, a qual funciona como sua imagem (sendo a imagem um produto da receptividade sensível). Isto se dá pois, como afirma o próprio filósofo, ele pretende “oferecer uma espécie de “dedução” crítica, uma exposição e justificação do conceito de representação, uma vez que acreditamos que a representação de um conteúdo dentro e através de outro, constitui a premissa essencial para a estrutura e para a unidade formal da consciência.” (FFS Ip.61).

Por outro lado, segundo Cassirer, o *esquema* tem que ser ativamente *construído*, o que só pode ser feito por via da conexão entre entendimento, apercepção e imaginação. Neste registro simbólico, o esquema seria então uma espécie de *abstração sensível* do conceito e o esquematismo, por sua vez, um procedimento regulativo, cuja determinação das operações da imaginação produtiva possibilita a conseqüente produção de imagens que, por sua vez, são relacionadas aos conceitos do entendimento, permitindo assim o conhecimento. Se, nas palavras de Kant, o esquema seria um *produto* da imaginação, sendo “a representação um de processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem” (cf. KANT 2011, B180), segundo a interpretação de Cassirer, o “*Esquematismo* tende a superar a “*heterogeneidade*” interior que parece existir entre os conceitos puros do entendimento e as intuições sensíveis” (PC II, p. 664).

Na interpretação que Cassirer faz da terceira *Crítica*, tais esquemas produzidos pela imaginação também seriam responsáveis pela *representação [Vorstellung]* do objeto do conceito na intuição, a partir de um processo não só analógico, como queria Kant, mas também segundo um processo *produtivo* de simbolização que, atuando mediante a influência da imaginação, extrapolaria o domínio do conhecimento natural em direção ao estrato amplo da cultura. Pois a *Representação* é também, segundo a definição dada por Cassirer, um processo simbólico, pois o processo “*formalizante*” (*Gestaltungen*) da *representação* humana é parte integrante de sua “*morfologia do espiritual*”. Como aponta Joaquim Braga:

No sistema filosófico de Cassirer, as formas simbólicas são estruturas que dão consistência aos processos de simbolização, à dialética criativa entre conhecimento e ação, e à permanência e transformação que resultam da dinâmica da correlação destes dois últimos. “Criativa”, evidenciamos nós, porque cada forma de mediação nunca se inscreve sem a intercessão da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e da imaginação (*Einbildungskraft*) na articulação dos seus elementos materiais. O esquematismo que acompanha cada forma simbólica representa uma verdadeira resolução da polaridade entre idealidade conceptual e contingência material, ainda bem presente na filosofia transcendental de Kant – embora o filósofo de Königsberg, ao destacar o papel da

Sinnlichkeit na intelecção dos fenômenos, contribua de forma decisiva para a vinculação do símbolo à sua realidade material. (BRAGA 2012 p. 47)

Como Braga menciona acima, Cassirer busca superar a polaridade, imposta por Kant, entre o campo ideal e material, ou seja, entre o conceitual e o empírico, pois o filósofo de Königsberg teria partido da distinção entre a atividade de simbolização da consciência e sua esquematização por meio da função esquemática da imaginação transcendental, que condicionaria toda inteligibilidade dos fenômenos às impressões sensíveis, colocando-as em uma estrutura temporal governada por conceitos gerais. Por consequência, os símbolos, operando por analogia, atribuiriam ao conteúdo sensível um significado que não seria diretamente discernível neles próprios, pois, em Kant, os símbolos ainda representariam uma ideia suprasensível, assim as imagens sensíveis só poderiam ser representadas por meio da imaginação reprodutiva. Com seu conceito de forma simbólica, Cassirer deseja ir além desta polarização, pois na própria concepção de forma simbólica são expostos *dois* diferentes momentos que se entrecruzam.

- 1) Primeiro, o momento em que um conteúdo espiritual é exteriorizado através de uma configuração material. E segundo:
- 2) O momento em que esse processo de exteriorização e materialização é interiorizado pelo próprio sujeito (*EECC*, p. 175).

Por isso, ainda segundo Braga:

Há, aqui, um claro distanciamento de Cassirer em relação à filosofia kantiana, uma vez que Kant concebe, por exemplo, o juízo estético fora da esfera das emoções, do material, do sensível, do corporal. O gosto “cultivado”, sendo uma faculdade desinteressada, capaz de intuir a forma na sua autenticidade intelectual(...) [Por isso] a supressão do sensível como a exaltação da significação pura são liminarmente rejeitadas por Cassirer. Ele vai precisamente ultrapassar a dicotomia kantiana ao transformar o esquematismo numa correlação indivisível entre “*sensibilidade*” e “*sentido*” (*Sinn*), surgindo assim a idealidade conceptual não como uma função *a priori* do entendimento, mas antes como um resultado possível dessa correlação, isto é, dos dois momentos que geram a constituição da forma. A refundação do esquematismo kantiano vai possibilitar uma nova interpretação das estruturas simbólicas. Os símbolos, graças à sua manifestação e constituição material através de signos sensíveis (*sinliche Zeichen*), estão indissociavelmente ligados à sensibilidade. Logo, o trabalho da expressão vai evidenciar quer a *exteriorização* de um elemento significativo quer a *preparação* de um elemento significante, estando, neste sentido, dependente das condições materiais que possibilitam a organização sensível da forma que incorpora (BRAGA 2012, p. 48).

Para que possamos compreender melhor o excerto acima, importante para uma compreensão global do pensamento de Cassirer, é preciso que façamos uma análise da dupla consequência dos argumentos de Cassirer em relação à terceira crítica. Tal consequência possui um caráter tanto positivo quanto negativo referente ao papel da imaginação e sua função

esquemática na última obra crítica de Kant. É justamente a partir de uma releitura estratégica da terceira crítica que Cassirer irá ampliar a força da *imaginação produtiva* e da *atividade simbólica*, diversificando as possíveis “ciências” da cultura (como a linguagem, a religião, o mito, a arte e a ciência) para amparar, nestas formas simbólicas, o singular movimento do espírito segundo um procedimento “fenomenológico”, de inspiração hegeliana que, no entanto, evitasse sua necessária confluência unicamente com as funções lógicas.

Segundo sua proposta, toda a concepção para a qual “tende a teoria do esquematismo, não encontra seu complemento e sua realização decisiva senão ao chegar à *Crítica da Faculdade de Julgar*” (PC III, p.25).¹⁰⁷ Na introdução da tradução inglesa da FFS I, Charles Hendel demonstra que o movimento contínuo que levou Cassirer de uma *crítica da razão* até uma *crítica da cultura* é similar aos passos de desenvolvimentos do projeto crítico kantiano tomado como um todo. Tal semelhança é notável posto que Cassirer, em “seus estudos sobre Kant, relacione o “conhecimento” da natureza orgânica com o juízo estético, assim como também é notável, nos estudos de Cassirer (...) da noção kantiana de esquema, aquela união do sensível-intuitivo e do conceito intelectual.” (HENDEL in FFS I (b) p.30). Para Cassirer, tal união entre sensibilidade e entendimento seria o *fecho da abóbada* do edifício crítico, pois a *Crítica da Faculdade de Julgar* parecia ser, para ele, “uma continuação inevitável das outras *Críticas*, uma vez que nesta foram explorados estes grandes problemas, da sistematização da ciência física-empírica, da realidade do propósito na natureza e do caráter peculiar da arte como sendo ambas, expressão humana e revelação da realidade” (ibidem)

Tal inevitável continuidade é visível, pois, de acordo com Cassirer, existe um extravasamento da função do esquematismo na *Crítica da Faculdade do Julgar*¹⁰⁸, no qual Kant teria tratado dos juízos estéticos, discutindo o conceito de belo como um símbolo da moralidade, tornando a “possibilidade da representação simbólica paralela à representação esquemática, de

¹⁰⁷ Conforme esclarece Frederik Stjernfelt, a tarefa central dos *esquemas*, na reformulação neokantiana que Cassirer faz de Kant, é revelada pela ênfase que é colocada no conceito de intuição, pois o alargamento do criticismo kantiano para uma filosofia da cultura é fundado em um única atividade simbólica, na qual a intuição e o esquematismo são indispensáveis, pois o conceito central de símbolo não pode ser dissolvido em conceitos puros, uma vez que “Cassirer faz do símbolo o conceito geral, apto a subsumir fenômenos culturais em sua noção de “*forma simbólica*”, abrangendo mito, linguagem, arte e ciência – passando para um processo quase hegeliano(...)”, pois, “(...)Não obstante, o conceito de símbolo em Cassirer seja certamente, totalmente diverso daquele de Kant, em Cassirer o símbolo torna-se uma noção universal para todos os tipos de formas de geração de significado” (STJERNFELT 2002, p. 126, tradução nossa.)

¹⁰⁸ Segundo Cassirer, a arte extrapola o âmbito da mera lógica, pois este não se deixa circunscrever ao âmbito meramente teórico ou moral, sendo uma atividade peculiar uma vez que, na “*Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant foi o primeiro a dar uma prova clara e convincente da autonomia da arte. Dela, todos os sistemas anteriores haviam procurado um princípio, quer na esfera do conhecimento teórico quer na da vida moral. Se a arte era considerada uma decorrência de uma atividade teórica, tornava-se necessário analisar as regras lógicas a que esta determinada atividade se conforma. Neste caso, porém, a própria lógica deixa de ser um todo homogêneo” (AF, p220)

modo que estas sejam duas vias genéricas da representação intuitiva - definidas por consistirem em intuições obtidas por conceitos *a priori*, indireta e direta, respectivamente.” (STJERNFELT 2002, p.122), assim determinando que “a contemplação estética seja inteiramente indiferente à existência ou inexistência de seu objeto” (AF, p.126).

Tal afirmação kantiana sobre a indiferença em relação à existência de seu objeto seria válida para o campo estético, mas, segundo Cassirer, geraria um impasse quando tal tese fosse aplicada às teorias expostas em sua *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II*, pois, com relação ao registro do mito, “esta indiferença seria de todo alheia à imaginação mítica, onde há sempre um ato de crença. Sem a crença na realidade de seu objeto o Mito perderia seu fundamento.” (ibidem). Isto de fato ocorreria porque, segundo Cassirer, o mito permanece em um tipo de simbolismo “implícito”, sendo que, neste registro de representação, tal forma simbólica não abstrai da realidade de modo consciente, sendo tal realidade regularmente confundida com as próprias coisas que simboliza. De acordo com Langer:

Trata-se do princípio que faz com que os mitos sejam acreditados, que os nomes que denotam poderes sejam dotados de poder e que os sacramentos sejam tomados por atos eficazes; tal princípio foi exposto por Cassirer em uma passagem (...) que não posso abster-me de repetir aqui: “É típico das primeiras manifestações ingênuas e irreflexivas do pensamento linguístico, bem como da consciência mítica, que o seu conteúdo não seja dividido abruptamente em símbolo e objeto, mas ambos tendam a unir-se em uma fusão perfeitamente indiferenciada.” Este princípio demarca a linha entre a “consciência mítica” e a “consciência científica”, ou entre a concepção implícita e explícita da realidade (LANGER 1971, p. 242).

Para Cassirer, como a contemplação estética é “inteiramente indiferente à existência ou inexistência de seu objeto”, ela opera no mesmo registro que a Ciência (embora não se conformasse aos preceitos lógicos desta). Ou seja, tal contemplação opera segundo uma concepção “explícita” da realidade que parte da determinação e diferenciação entre símbolo e objeto. Ora, também a linguagem, quando não focalizada a partir das suas “*primeiras manifestações ingênuas e irreflexivas*”, operaria dentro deste registro *explícito*, abstraindo-se, de maneira consciente, da própria realidade para a conseqüente formação de um conjunto coeso e unificante de representações simbólicas, pois “a linguagem torna-se um instrumento espiritual fundamental, graças ao qual passamos do mundo das meras sensações para o mundo da intuição e da representação”, uma vez que, já em suas origens, a linguagem contém funções intelectuais que “se manifestam na formação do conceito científico, como unidade lógica de sua forma” (FFS I, p. 34).

Por conseguinte, com relação à função linguística, o problema estético adquire outro viés, de caráter positivo, fornecendo uma propedêutica que permite à Cassirer a subsequente

realização de uma análise estrutural, baseada em um ponto de vista transcendental, sobre o significado desta forma simbólica fundamental:

Em seu último grande trabalho sistemático, em sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant se torna (...) o fundador de uma nova estética. No entanto, o problema da linguagem, não é tratado neste trabalho. Ele nos deu uma filosofia do conhecimento, uma filosofia da moralidade e da arte, mas ele não nos dá uma filosofia da linguagem. Mas se nós seguirmos os princípios gerais estabelecidos por sua filosofia crítica, nós poderemos suprir esta lacuna. De acordo com estes princípios, nós devemos estudar o mundo da linguagem não como se este fosse algo substancial que possuísse uma realidade própria, uma realidade original ou derivativa, mas como um instrumento do pensamento humano pelo qual nós somos levados à construção de um mundo objetivo. Se a linguagem significa tal processo de objetivação, ela é baseada na *espontaneidade* não na mera *receptividade*. De acordo com Kant todos os assim designados conceitos puros do nosso entendimento implicam um poder específico, uma espontaneidade fundamental. Eles não se destinam a descrever uma realidade absoluta, uma realidade das coisas em si mesmas. Eles são regras para a conexão do fenômeno. E, como Kant tenta provar, é somente por esta conexão, pela unidade sintética do fenômeno, que nós somos aptos a conceber um mundo empírico e apreender objetos na experiência. E se nós aplicarmos estes princípios ao nosso presente problema, nós descobrimos que o significado da linguagem e o seu valor devem ser buscados em um local diferente. A linguagem não pode ser considerada como a cópia das coisas, mas a condição de nossos conceitos de coisas.(...) a linguagem, longe de ser algo substancial, uma realidade de maior ou menor ordem, é o pré-requisito de nossa representação dos objetos empíricos, do nosso conceito daquilo que nós chamamos de “mundo externo”. (SMC, p.148)

Para estabelecer esta conexão entre as regras de ligação do fenômeno e a respectiva função da linguagem de “*construção de um mundo objetivo*”, Cassirer utiliza-se de algumas definições dadas por Kant na terceira crítica, quando este indica que a função da imaginação produtiva estaria diretamente relacionada aos dois tipos de juízos, *determinante* e *reflexivo*, pois “ali, o esquema transcendental já está atribuído à “faculdade” de julgar, de modo que todos os novos problemas relacionados com isto tinham necessariamente que converter-se, simultaneamente, em um ponto de partida para nova uma nova revisão crítica desta faculdade [*Vermogen*]” (PC III, p25).

O primeiro tipo de juízo a ser exposto nesta obra é o *juízo determinante* (isto é, um juízo que subsume a intuição de um particular por sob um universal, ou seja, um conceito já previamente dado). O qual já pressupõe o *esquematismo*, pois, como diz Kant, a faculdade de julgar, quando relacionada ao seu uso determinante, não teria nenhuma necessidade de manter o princípio da conformidade aos *fins da Natureza*, uma vez que operaria segundo a regra dada pela faculdade do entendimento, para a conseqüente subsunção do objeto dado sensivelmente. Deste modo, é a imaginação que apreende o múltiplo da intuição, coordenando o conceito do entendimento através do esquematismo, conforme o que é exposto por Kant no § 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, ao apresentar o *modo de exposição esquemático*, em oposição ao *modo de exposição simbólico*. Por isso, segundo Cassirer, “deste ponto de vista, a ideia para a qual

tende a teoria do esquematismo não encontra seu complemento e sua realização decisiva, senão ao chegar até a *Crítica da Faculdade do Juízo*” (PC III, p.25)

Nesta obra, Kant relaciona a imaginação produtiva com um *segundo* tipo de *juízo*, o *reflexivo* ou *reflexionante*, ou seja, um juízo que busca, para um particular ou para uma intuição dada, o universal ou o conceito sob o qual tal particular, ou intuição dada, seja subsumido. Este tipo de juízo é apresentado segundo sua relação com uma representação e por isso operaria de modo *analógico* e *indireto*, uma vez que a imaginação também estivesse ligada, esquematicamente, à uma forma de exibição, denominada como *simbólica*, sendo esta uma *apresentação* do objeto do conceito na intuição, porém, de modo indireto, já que intermediado pela referência à uma *analogia*.

Todavia, conforme colocado acima por Cassirer, no caso da linguagem, a função da analogia não se estabelece por meio da mera “cópia” dos objetos em signos gramaticais, mas sim pela *condição de nossos conceitos de coisas* a partir da criação de imagens no espírito¹⁰⁹, “porque a palavra não é nunca uma cópia do objeto, senão da imagem engendrada por este no espírito” (EECS, p.163). De modo que, “esta conexão não podia ser exposta dentro do marco do esquematismo “abstrato” da *Crítica da Razão*: só sendo captada aqui [*Na Crítica da Faculdade de Julgar*], quando Kant se esforça em proclamar o mesmo princípio concreto da investigação (...) obtido no problema das formas orgânicas projetadas sobre um fim e um novo e mais rico conceito de natureza” (PC III p.28).

E este é o ponto que aqui nos interessa, pois, embora Kant só tenha tratado marginalmente da questão do *simbólico*, Cassirer retoma este conceito de modo peculiar, para poder cumprir os interesses e necessidades de sua própria filosofia. Por isso, ele irá afirmar que, em sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, “Kant indaga se é possível descobrir um critério geral com o qual possamos descrever a estrutura fundamental do intelecto humano e distingui-la de todos os demais modos possíveis de conhecimento” (AF, p.98), concluindo disto que, tal critério de conhecimento, deve ser buscado segundo o modo que é próprio ao entendimento humano (isto é, um *intellectus ectypus*, em contraposição ao *intellectus archetypus* ou *intuitus originarius*, posto que o homem não pode pensar sem *imagens* nem intuir sem *conceitos*), determinado segundo uma distinção epistemológica entre *realidade* e *possibilidade*.

¹⁰⁹ Para um esclarecimento com relação ao termo *Geist* em Cassirer, tomo a liberdade de reproduzir aqui a nota do tradutor da edição brasileira da FFS III (p.9): “Os termos *Geist* (espírito) e *Geistig* (espiritual), empregados largamente por Cassirer, são utilizados para se referir àquela instância interna e incorpórea do ser humano, que se contrapõe ao material e que se relaciona com suas capacidades mentais e intelectuais, em contrapartida às suas habilidades físico-motoras. Trata-se do intelecto como um todo, do conjunto dos mecanismos psíquico-mentais do ser humano. “Espírito” aqui não tem, portanto, nenhuma conotação religiosa.”

Porém, na visão de Cassirer, como já argumentamos previamente; “Em lugar de dizer que o entendimento humano é um entendimento que “necessita de imagens” (cf. *Crítica da Faculdade de Julgar* §76, §77), melhor diríamos que necessita de símbolos. Em sua essência, o conhecimento humano é simbólico (...) E para o pensamento simbólico é indispensável estabelecer nítida distinção entre real e possível” (Ibidem), pois o símbolo não possui existência real, mas sim, “significado”. Segundo nos esclarece Moss, este processo de acomodação da filosofia crítica faz parte do método cassireriano de expansão da noção kantiana de símbolo:

A maioria dos comentadores reconhece que a noção de “forma simbólica” é uma invenção própria de Cassirer, e não um termo unicamente emprestado de Kant (...). Dada esta invenção, pode-se esperar que sua noção de símbolo divergisse da noção de símbolo de Kant. Kant discute brevemente o símbolo em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, distinguindo entre duas formas da representação intuitiva, a “esquemática” e a “simbólica”. A esquemática é a forma da representação na qual o particular é subsumido sob o conceito *a priori* segundo o juízo determinante, enquanto o simbólico é a forma do juízo reflexivo no qual o particular é dado, e para o qual um universal deve ser pensado, mas não é dado *a priori*. Isto quer dizer que o simbólico não tem nenhuma intuição própria, como no caso do juízo determinante, mas é tomado (*grasped*) de acordo com certo esquema interpretativo conforme a regra. O esquema é uma representação direta do conceito. Por exemplo, a representação do governante de um estado compartilha uma forma em comum com a da relação entre a mente e o corpo, mas o faz somente por analogia, não necessariamente. Embora Cassirer mantenha o conceito de analogia em sua teoria das formas simbólicas como um todo, o significado do símbolo não é limitado a uma conexão analógica. Para Cassirer, a objetividade é simbólica em sua forma. Em Kant, nós começamos com duas representações e, por analogia, nós descobrimos a similaridade em ambas, por exemplo, o governante dirige o estado assim como a mente dirige o corpo, e nós, deste modo, subsumimos ambos sob um conceito. Por esta razão, o símbolo em Kant é uma subsunção nominal, a qual não reivindica objetividade. Objetividade, no sentido Kantiano, logicamente *precede* o simbólico. Enquanto Kant divorcia o simbólico da objetividade, Cassirer os unifica, alegando que a *Objetividade* é simbólica em sua forma. Cassirer faz este movimento para expandir a noção do símbolo. (MOSS 2015, p.101-2, tradução nossa)

Ou seja, para Cassirer, toda manifestação humana é simbólica e, por consequência, cultural, de modo que o simbólico opera na construção de um mundo de significados, baseado em determinadas “forças espirituais” que se congregam por meio de *esquemas*, que são determinados segundo a especificidade de cada forma simbólica. Dentre as “forças” que operam neste processo de “*ideação simbólica*”, ocorre uma transformação das impressões sensíveis “em um mundo de pura expressão espiritual” (cf. FIGUEIREDO 2009), no qual cada uma das possíveis formas de configuração do universo - mito, religião, linguagem, arte, técnica, ciência, dentre outras possíveis – *simboliza*, em sentido *lato*, um aspecto determinado da realidade que circunda o homem. Como diz Cassirer, em todo processo de simbolização, “em cada signo que ele projeta livremente, o espírito apreende o “objeto” e, ao mesmo tempo, apreende a si mesmo e a própria legalidade que determina a atividade formadora de imagens [*Bildungskräfte*]. E é

somente esta interpenetração peculiar que prepara o terreno para a determinação mais profunda da subjetividade e da objetividade” (FFS I, p. 41).

Assim, argumentamos que, embora não recuse as atribuições que Kant fornece à imaginação (tanto na primeira, quanto na terceira *Crítica*), Cassirer pretende apropriar-se do escopo desenvolvido pela filosofia transcendental com relação a esta faculdade intermediária, realizando uma releitura original de suas funções e atribuições. Tal qual o processo de distensão da noção de símbolo, que Moss descreve acima, Cassirer pretende *eleva a função da imaginação* à um patamar mais amplo de aplicação, que lhe permitisse estabelecer, conforme mencionado, não só um vínculo entre a epistemologia das ciências naturais e as diferentes ciências do espírito¹¹⁰. Mais do que isso, Cassirer deseja ir além do âmbito científico, demonstrando que, dentro de sua noção de símbolo, a função da imaginação assumiria o primeiro plano no trabalho de *conformação* dos objetos dados na intuição sensível de modo que ele pudesse “oferecer uma filosofia do mundo cultural mediante a definição do homem como animal *symbolicum*” (ibidem). Assim, dentre as “forças espirituais” deste processo, a imaginação seria primordial, posto que, de todas as forças dinâmicas que operam em cada específica forma simbólica de “representação” do mundo, a imaginação seria a mais originária, por estar na base de todo processo de expressão, abstração, analogia, re-cognição, memória e recordação. É exatamente para isto que Cassirer chama nossa atenção quando diz que:

Nosso objetivo é uma fenomenologia da cultura humana. Precisamos, portanto, tentar ilustrar e elucidar a questão com exemplos concretos, tirados da vida cultural do homem (...). A memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete a sua experiência passada, mas a reconstrói. A imaginação torna-se assim o elemento necessário da verdadeira recogição (AF, p.90).

Nesta sua proposta de uma fenomenologia da cultura, Cassirer irá afirmar que “o animal possui uma imaginação e uma inteligência práticas, ao passo que só o homem desenvolveu uma forma nova: uma imaginação e uma inteligência simbólicas” (Ibidem p.62). Com esta afirmação ele deseja demonstrar que, em sua concepção do homem como um *animal simbólico*, subjaz uma matriz espontaneamente criadora, a saber, a função da imaginação, a qual, em seu caráter produtivo, gera os símbolos que fornecem um significado aos objetos e que dão sentido ao Mundo e à própria atividade humana em suas mais variadas formas de expressão.¹¹¹

¹¹⁰ A expressão traduz o termo original alemão *Geisteswissenschaften*, que significa, literalmente, ciências do espírito, correspondendo também àquilo que se designamos em português como ciências humanas, mas é importante salientar que Cassirer observa que muitos pensadores fazem um uso equivocado do termo, interpretando-o em uma via errônea: “O caminho errado consiste em falar das “*Geisteswissenschaften*” como se “*Geist*” fosse o nome para alguma coisa substancial” (ELM, p. 112).

¹¹¹ Ao comentar a função da imaginação na *Teoria da linguagem e do Mito* de Cassirer, Langer enfatiza que: “A simples palavra “imaginação” denota um processo de criação de imagem (*image-making*). Uma imagem é somente um aspecto da coisa atual que representa. Pode não ser nem mesmo um completo ou cuidadoso aspecto abstrato.

Porém, este grande enfoque dado à função da imaginação gerou um impasse quanto à enorme gama de possíveis significados que a noção de símbolo poderia abarcar. Em seu clássico tratado sobre “*A Escola de Marburgo*”, Philonenko afirma que tal proposital indefinição da concepção de forma simbólica, observada na filosofia de Cassirer, acabou por criar grandes dificuldades teóricas para seus futuros intérpretes, uma vez que na obra de Cassirer o “símbolo significava a imaginação e o conceito de entendimento. [*Por isso*] Era difícil ver como uma *forma* poderia ser a unidade do livre processo simbólico e [*a unidade*] do andamento necessário do entendimento. O momento simbólico parecia excluir o conceito e o conceito, o momento simbólico” (PHILONENKO 1989, p. 142).

Certamente o caráter congregador da filosofia das formas simbólicas de Cassirer reunia, por vezes, polos aparentemente inconciliáveis da teoria kantiana, como por exemplo, no caso aqui tratado, a prioridade da relação entre imaginação e entendimento, o que leva consequentemente a uma aparente dicotomia, mencionada acima, entre o campo simbólico e o conceitual. Cassirer reconhece a importância de toda a separação kantiana entre matéria e forma, entre a coisa e o conceito, entre o sujeito e o objeto, entre o real e o possível, entre intuição e entendimento, e assim por diante, porém em seu método simbólico não existe unicamente uma separação radical entre estas instâncias, pelo contrário, estas concepções são sempre interrelacionadas em meio ao seu próprio processo de polarização. Como diz o filósofo, sua tentativa teórica subjaz na proposta de uma solução que supere toda relação dogmática, referente à dicotomia do mundo da experiência externa e interna (que, para Cassirer, repousa na relação símbolo objeto). Por conseguinte, deve-se recusar, de modo peremptório, toda solução dualista de fundo metafísico, em favor de uma nova epistemologia, na qual:

A subjetividade e a objetividade formam, cada uma delas, uma esfera independente e apartada, e a análise de uma determinada forma espiritual só parece ser atingida e consumada quando chegamos a ver claramente em qual das esferas aparece enquadrada esta forma. Não há termo médio: ou se está de um lado ou de outro. (...) Entretanto, de um ponto de vista crítico, esta alternância se reduz a uma aparência dialética. Quem enfoca assim o problema, adverte que a experiência interior e exterior não são coisas distintas e separadas, senão que respondem às condições comuns e que só podem existir uma em relação com a outra e constantemente entrelaçadas entre si. Deste ponto de vista, deixam de ser coisas substancialmente distintas, para converterem-se em coisas entre as quais *media* uma correlação e que complementam uma a outra. Do mesmo modo, esta interdependência característica não rege somente o campo do conhecimento científico, de modo algum. Ela subsiste inclusive naqueles campos em que nosso olhar se projeta mais além do conhecimento e da concepção

Sua importância permanece no fato de que ela simboliza o todo – a coisa, pessoa, ocasião, ou o que não é – do qual é uma abstração (...). A Imaginação é a livre e contínua produção de imagens para “significar” (*mean*) a experiência – a experiência, passada ou presente, ou a meramente possível. A imaginação é o dom originário da mente humana em cujo trabalho a linguagem foi desenvolvida. O modo de ideação da imaginação não é “lógico”, segundo o modo da razão discursiva. Ela tem uma lógica própria, um padrão definido de identificações e concentrações que traz um grande dilúvio de ideias, todas carregadas com intensos e amplamente diversos sentimentos, juntos em um símbolo” (LANGER 1973 p.386)

teórica. Tampouco na linguagem, nem na arte, nem inclusive no mito e na religião reina uma simples contraposição entre o “eu” e o “universo”. Também nestes campos se desenvolve a visão de ambos em um e mesmo processo, que conduz a um desdobramento progressivo dos dois polos. Este desdobramento perderia seu verdadeiro sentido se destruísse a relação que existe entre ambos os polos, se pudesse traduzir-se na justaposição do polo subjetivo ou do objetivo. Também deste ponto de vista se revela como impossível a dualidade entre *símbolo* e *objeto*, desde o momento em que uma análise cuidadosa nos ensina que a função do simbólico consiste precisamente em ser a suposição prévia para tudo o que sejam “objetos” ou realidades. (LCC, p.50-51)

Portanto, dadas as evidências expostas acima por Cassirer, para que a FFS pudesse ir além de uma interpretação “problemática” do dualismo kantiano entre *símbolo* e *objeto* (conforme a revisão apresentada pelo romantismo e idealismo alemão)¹¹², era necessário realizar uma releitura original acerca da função espontânea da *imaginação* na conformação do simbólico, a qual, como ele afirma, *se projeta mais além do conhecimento e da concepção teórica*, pois, tal função pré-teórica subjacente a imaginação, consiste precisamente em *ser a suposição prévia para tudo o que sejam “objetos” ou realidades* (op. cit), atuando como a “mediatriz entre o sujeito e o mundo e surgindo como o aporte mais preciso do pensamento kantiano na filosofia de Cassirer” (BORIAU 2003, p.503).

Em outras palavras, se desejamos compreender a metodologia de Cassirer, tomando Kant como ponto de partida, devemos reconhecer que a FFS consiste em um *idealismo pluralista*, porém, não há mais um pluralismo da *substância*, que pressuponha a existência de diferentes tipos de entes, nem um pluralismo “ontológico” que infere a existência de diferentes estratos, construídos uns sobre os outros, pois em Cassirer, a “realidade é, como em Kant, produto da espontaneidade, porém, ao contrário deste, esta espontaneidade não consiste somente em “síntese”, mas em atribuição de sentido, pois (...) não conforma o material sensível

¹¹² Nas palavras de Cassirer: “Partindo de Goethe e voltando constantemente sua visão para ele, Schelling e Hegel haviam rapidamente conquistado o conceito de símbolo para a filosofia estética e, através do artigo de Vischer, sobre o símbolo fixa-se definitivamente sua importância para a definição da estética. Não obstante, não é destas aplicações do conceito que vamos tratar aqui, por ricas e fecundas que sejam, senão de sua estrutura uniforme e universalmente válida.” (EECS, p.163). De acordo com Cassirer, podemos observar esta influência nas teses mais propriamente filosóficas de Goethe, como por exemplo, em sua interpretação do método filosófico contemplativo como um símbolo análogo da Natureza: “Pois tal método se distingue não porque nele se constata, com maior clareza e vivacidade possível, um determinado tipo de pensamento natural, mas também porque, ao mesmo tempo, consegue reconhecer e exprimir, nessa atividade, a norma interna da natureza. Goethe volta sempre a insistir na necessidade da plena concreção, na plena determinação da contemplação da natureza, na qual cada coisa singular deve ser compreendida e apreendida no contorno preciso de sua figura singular [i.e., *símbolo*], mas não com menos agudeza, afirma ele que o particular está eternamente submetido ao geral por intermédio do qual justamente ele é constituído em sua singularidade” (LM, p.46) Para Goethe, e para o movimento romântico alemão, de modo geral, a forma e o caráter da filosofia enquanto contemplação da natureza residem precisamente no fato de nada haver em seu âmbito que não esteja relacionado com o todo. A filosofia e a natureza estariam assim intrinsecamente ligadas, pois a própria natureza da filosofia estaria contida na Natureza em seu sentido amplo. A subdivisão destes planos só voltará ao centro da problemática filosófica com o advento do historicismo, quando Dilthey dilui a separação entre “*Geist*” e “*Naturwissenschaft*”.

de uma matéria única, e sim de múltiplas; não dá lugar a um mundo fenomênico e sim a vários coexistentes” (PORTA 2004 p. 144). Cassirer defende que não só o *entendimento* possui tal espontaneidade, pois é justamente a imaginação que, espontaneamente, atribui sentido à realidade. Ou seja, nos próprios termos de Cassirer:

O curso de nosso exame tem tratado de demonstrar que, por trás de todo círculo determinado de símbolos e signos – quer se trate de signos linguísticos ou míticos, artísticos ou intelectuais – existe sempre, simultaneamente, determinadas forças de formação [*Bildung Kräfte*]. Portanto, desprender-se dos signos, não só deste ou daquele, mas de todas as *formas* [*Formen*], significaria, por sua vez, destruir simultaneamente todas estas forças. E a verdadeira essencialidade do espírito não está neste desempoderamento de todo conteúdo simbólico sensível, como se este fossem meros acidentes; descartando-o como se fosse uma casca vazia, senão, pelo contrário, deve-se afirmar a resistência dessa mediação.(...)Porque só através da forma e sua mediação a mera imediatez da vida começa, ao assumir a forma [*Bild*] do espírito. (EECS p.186)

Como se pode inferir desta passagem, só se efetiva a completa estruturação de uma *filosofia das formas simbólicas*, a partir da atuação destas *forças formativas*, ou seja, tais *Bildung Kräfte*, como se pode deduzir pelo termo empregado por Cassirer, são obra da *imaginação* (i.e. *Einbildungskräfte*), pois, “*quer se trate de signos linguísticos ou míticos, artísticos ou intelectuais*” (op. cit.), existe sempre uma *mediação do poder da imaginação*. Consequentemente, somente através desta mediação que a vivência imediata assume sua forma espiritual, em outras palavras, sua forma simbólica específica.

Langer nos esclarece que, independentemente de que tipo de símbolo ou signo que esteja em jogo nesta relação, é sempre a “*linguagem e a imaginação que se desenvolvem em um regime de tutela recíproca*”, e isto só ocorre porque “*a imaginação é o mais antigo traço mental tipicamente humano – mais antigo que a razão discursiva; sendo provavelmente a fonte comum da fantasia, da razão, da religião e de toda reflexão geral verdadeira*” (LANGER 1962, p.88-9). De modo que, em Cassirer, emerge a necessidade da criação de um novo modelo filosófico-antropológico para a qualificação da singularidade do fenômeno humano, isto é, do homem como *animal symbolicum*, atributo que funciona como um padrão *arquetípico*, no qual o ser humano reconfigura-se fundamentalmente como um *homo imaginans*, o qual só realiza sua plena atividade no mundo, ao dar expressão humana às forças elementares da Natureza. Para concluir, vejamos como este processo pe descrito com toda clareza por Cassirer:

A imagem sempre nos refere, por seu significado constitutivo, à “*imaginação*”, e se nós a rastreamos, regressivamente, até sua raiz, esta prova ser uma função que nunca é reprodutiva, mas sim produtiva. (...) Esta é a profunda realização da “*imaginação produtiva*”, que nós reconhecemos em toda parte onde há a construção de mundos particulares da forma, à qual é o fio condutor da unificação ideal que amarra todos estes mundos, conjuntamente. (FFS IV, p.30)

Portanto, veremos a seguir que, as *relações* entretidas através destas novas concepções da imaginação transcendental, elaboradas, tanto por Cassirer, a partir de sua releitura amplificada do esquematismo, quanto por Heidegger (cf. nosso capítulo 1), segundo sua caracterização da imaginação como *faculdade radical* (mediadora entre entendimento e sensibilidade), não se estabeleceram, em última instância, a partir de um encadeamento teórico reciprocamente excludente. Na sequência do nosso argumento, se tornará nítido que o *diálogo* entre Cassirer e Heidegger também se pauta pela *correspondência* entre contrários não antagônicos, baseada, justamente, na superação de toda suposta dicotomia, à primeira vista irreconciliável. Por conseguinte, defenderemos que existe, no centro desta relação, uma assimetria positiva, que nos permitirá demonstrar que a interpenetração de ambas perspectivas, estabelecida entre ambos a partir de Davos, pressupõe um “*solo*” ou “*problema comum*”. Como veremos, a interdependência que se fundamenta no desenvolvimento de suas linhas de interpretações autônomas do problema da objetividade, só se tornam explícitas e, por conseguinte, *complementares* a partir de uma releitura da função esquemática/temporal da síntese da imaginação que, por duas diferentes vias de acesso, pressupõe uma correlação mútua.

Neste sentido, a frase de Bento Prado Jr. citada na epígrafe deste segundo capítulo, poderia muito bem resumir os passos dados até aqui por nossa argumentação. Ao dizer que temos, como pano de fundo de Davos, o exemplo de Heidegger, que restabelece uma ponte entre imaginação e percepção, “entre o que Kant chamava de *Analítica* e de *Estética*”, lembramos que tal temática foi amplamente discutida em nosso primeiro capítulo, para que então pudéssemos expor, em nosso segundo capítulo, o *contraponto* estabelecido pela leitura de Cassirer com sua interpretação “simbólica” da imaginação. Ali argumentamos em defesa do fato que Cassirer, “restabeleceu a continuidade entre o mundo da vida (o famoso “*Lebenswelt*”) e o mundo objetivado pelo conhecimento científico (...) entre percepção e expressão imediatas e o conhecimento objetivo (...) recuperando, como etapa necessária à unidade da “*Crítica da Razão*” (...) segundo uma descrição do campo pré-teórico: descrevendo as formas mais primitivas da expressão e da simbolização.” Não obstante, também tentamos demonstrar que “para descobri-lo, é preciso reconhecer a cumplicidade entre simbolização e função expressiva, na esteira do pensamento crítico. É preciso reconhecer, para além das ideologias, que não podemos entender o mundo da linguagem sem nos reportarmos ao pré-linguístico, assim como é preciso reconhecer que não há nada de pré-linguístico em termos absolutos, pelo menos para um sujeito humano.” (PRADO JR., op. cit.).

Em outras palavras, é possível depreender que, para além das divergências ideológicas entre Cassirer e Heidegger, existe também um caminho teórico que pressupõe uma “*síntese*” de

suas posições. Tal conjunção funciona, em ambas as partes em litígio, como mola propulsora, que os impele rumo uma mudança gradual e qualitativa de seus pressupostos originais. Esta dinâmica combativa tem por resultado uma transformação da ordem previamente estabelecida (isto é, uma superação do *diálogo de surdos*), em favor de um novo exercício de exegese especulativa. Por conseguinte, como vermos a seguir, ambos reformulam continuamente seus argumentos e abrem novos caminhos para um *diálogo* reciprocamente crítico. Este “*diálogo ambíguo*” como qualifica Bento Brado, se solidificou ao longo da década de trinta, como um debate crítico *com* Kant, *contra* Kant e *através* de Kant, cujo movimento elíptico delineia uma “espiral dialética”, onde a contradição e a superação das diferenças transformam-se, a partir de um exercício permanente de interpretação, em pura *alteridade* filosófica.

3)TERCEIRO CAPÍTULO

Temporalidade e Esquematismo como pontes conceituais entre Heidegger e Cassirer

Em um ponto há concordância entre nós, em que a imaginação produtiva, também para mim, parece ter de fato um significado central para Kant. A partir deste ponto eu conduzi meu trabalho sobre o simbólico. Isto não pode ser resolvido sem que se reconduza à faculdade da imaginação produtiva. A imaginação é a relação de todo pensamento com a intuição. (Cassirer em Davos. KPM, p.275)

Pretendemos, neste terceiro capítulo, demonstrar e delimitar, quais seriam *alguns* destes *possíveis* pontos de *partilha* teórica entre Cassirer e Heidegger. De uma maneira exegética podemos assinalar *dois* diferentes níveis de diálogo entre os pensadores, ou seja, um primeiro nível de diálogo, que chamaremos de *fático*, o qual nos permite estabelecer a efetiva comunicação entre os interlocutores, posto que ocorreu de modo presencial, tanto em 1929, ocasião em que Cassirer e Heidegger estiveram frente a frente (do qual dispomos da transcrição feita por Ritter e Bolnow), quanto por um encontro ainda mais longínquo, no seminário intitulado “*Tarefas e caminhos da pesquisa fenomenológica*”, na *seção de Hamburgo da Sociedade Kantiana*, ocorrido em dezembro de 1923, do qual não dispomos de informações mais concretas, afora uma nota de rodapé da obra “*Ser e Tempo*”, na qual Heidegger tece comentários acerca do segundo volume da filosofia das formas simbólicas de Cassirer. Este seria então o nível historiográfico do diálogo entre os autores.

Afora este primeiro patamar, apontamos então um segundo nível de diálogo, que subsiste nas abundantes referências cruzadas, encontradas nas obras destes autores. Chamaremos este segundo estágio do *diálogo* entre os pensadores de *aporético*, pois, como veremos (tal qual muitos dos diálogos platônicos), seria impossível determinar um consenso ou

conclusão final unicamente a partir destas menções recíprocas, posto que, a partir de 1933, com a ascensão do fascismo na Alemanha, as relações entre os autores cessam definitivamente.¹¹³.

Assim, neste capítulo, ao analisarmos o conteúdo subjacente ao âmbito *fático* e *aporético* deste diálogo, conforme as indicações acima mencionadas, iremos primeiramente deter nosso comentário em alguns aspectos relativos ao *problema da objetividade* na obra de Cassirer, enfatizando o *contraponto* positivo demarcado por sua teoria simbólica em relação à fenomenologia/ontologia fundamental de Martin Heidegger. Este recorte temático possibilita uma justaposição afirmativa de suas principais teses, pois Cassirer, como vimos previamente no capítulo dois, propõe uma releitura da filosofia transcendental kantiana, utilizando diferentes métodos de abordagem para fundamentar sua proposta de ampliação do campo de ação da objetividade, que tem por base o conceito de *imaginação produtiva*.

A filósofa portuguesa Irene Borges Duarte endossa nossa hipótese ao inferir que, se existe, de fato, uma conexão interna entre Heidegger e Cassirer, esta se situaria, inicialmente, na releitura inovadora que é imposta ao método crítico kantiano por ambos os pensadores, os quais posteriormente, extrapolam o âmbito transcendental em direções possivelmente convergentes, pois, diz Duarte; “Penso que aquilo que, ao fim e ao cabo, constitui o solo comum e possível ponto de encontro de ambos pensadores é o seu conhecimento de Kant e sua paixão por Kant. (...) E é por isso que Kant é, ao mesmo tempo, o laço de união e o pomo da discórdia,

¹¹³ De um ponto de vista cronológico documental, dispomos então das seguintes inter-relações bibliográficas entre os autores: Primeiro, a recensão de Heidegger da *FFS II* realizada em 1928 para a edição 21 da publicação berlinense “*Deutsche Literaturzeitung*”; “*Besprechung Von Ernst Cassirer “Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*”, e o terceiro capítulo da segunda seção do curso de 1928-29, *Introdução à Filosofia*, no capítulo “*O problema da visão de mundo*”, no qual o diálogo com tal obra de Cassirer é retomado de modo complementar. Além disso, temos as alusões de Heidegger ao problema da insuficiência da Antropologia Filosófica para o tratamento do método crítico kantiano no capítulo final de sua obra *Kant e o problema da Metafísica*. Agora, pelo ângulo de Cassirer, temos o artigo de 1931, feito para a revista *Kant Studien* 36 (de 1931), no qual ele resenha a obra de 1929 “*Kant e o problema da metafísica*” de Heidegger, asseverando que, em tal obra, apresenta-se uma leitura de Kant arbitrária e *usurpadora*, por focar-se unicamente na imaginação como a “*raiz oculta*”, que estaria na base da ligação entre intuição e entendimento. Além destas referências, temos o conteúdo de cinco notas de rodapé sobre o pensamento heideggeriano, presentes em sua *FFS III* e o capítulo dedicado a Heidegger, no que seria o quarto volume desta obra, o qual não veio a ser concluído devido à morte súbita do autor em 1945. Um complemento deste estudo também se encontra no vol. 17 dos textos e manuscritos póstumos de Cassirer, que contém as anotações desse autor sobre o debate de Davos e suas observações pessoais da obra *KPM* de Heidegger. Por último, mas não menos importante, temos algumas referências marginais a Heidegger em “*O Mito do Estado*”, obra em que Cassirer faz uma análise do estatuto das técnicas dos mitos políticos modernos, criticando especificamente o mito do *destino* (*Geworfenheit*), que Cassirer identificou negativamente, a partir das obras de Oswald Spengler e Martin Heidegger, argumentando que a utilização técnica da propaganda política nacional socialista teria realizado uma regressão da noção de história para uma noção mítica e determinista, isto é, o fatalismo irreversível de um destino a ser cumprido, como se sabe, pelo povo alemão. Por outro lado, o *destino* estava também ligado ao inevitável declínio da civilização ocidental, “profetizado” por Spengler e, para o qual, a noção heideggeriana de *Geworfenheit* vinha contribuir, como se a história se reconvertesse numa grande e inexorável tragédia, sobre a qual o indivíduo não teria poder algum. Porém, como não iremos tratar aqui das implicações políticas entre tais autores, indicamos que um tratamento sistemático destas divergências políticas, se encontra em GARCIA (2010).

não só entre os presentes em Davos, mas entre eles e nós” (DUARTE 2006, p.562). Sua afirmação contribui com nossa linha de argumentação que pressupõe a existência de um amplo *diálogo* teórico entre os autores aqui estudados.

Em seu artigo “*O monismo da Imaginação*”, Duarte avança a possibilidade de um estreitamento de laços entre os pensadores a partir de um possível acordo que, posteriormente, tomaria a forma de uma insuspeita *influência* de Cassirer sobre Heidegger, a qual teria levado este último a reformular sua interpretação sistemática de Kant. Segundo Duarte, uma vez que Cassirer fora “o pensador desafiado a compreender uma via de exploração seminal, do que os kantianos mais antigos e então considerados ortodoxamente fiáveis, estavam longe de admitir: que Kant descobre na imaginação a marca mais própria do conhecimento”, seria então possível, a partir desta base comum, aventurar “a hipótese de uma *influência* deste [i.e. Cassirer] sobre Heidegger, que vai mais além da sua interpretação de Kant” (DUARTE 2011, p.85).

Sustentamos igualmente que, apesar de suas divergências, os autores buscam uma superação do *essencialismo* dualista, presente na concepção clássica de *ser humano como animal racional*¹¹⁴, de modo que ambos convergem em uma problemática comum (a partir da perspectiva simbólico-epistemológica de Cassirer e da posição fenomenológico-hermenêutica de Heidegger), uma vez que ambos os autores se valem da centralidade subjacente à função da imaginação transcendental, exposta tanto no capítulo do *Esquematismo* kantiano, quanto no capítulo da *Dedução Transcendental*, a qual funcionaria como fundamento para a *Ampliação* (no caso de Cassirer) ou *Superação* (no caso de Heidegger¹¹⁵) do problema da objetividade.

¹¹⁴ Ernildo Stein enfatiza a importância (e o problema) que esta definição clássica de Aristóteles tomou ao longo dos séculos: “Muitas vezes não nos damos conta das severas consequências que teve, no pensamento antropológico do Ocidente, a definição aristotélica do homem como *zoon logon echon*. A ideia de Animal Racional passou a ser a justificativa para se definir o ser humano de tal modo que ele se diferenciava totalmente dos animais em geral. Esta tradição *standard* foi incorporada na Filosofia e assumida pela tradição cristã para acentuar a dignidade do ser humano em contraste com os animais. O problema desta definição não consiste no fato de ela ser certa ou errada, mas no fato de ela ter consolidado uma imagem *dualista* do homem na filosofia e nas ciências da cultura ocidental” (STEIN 2010, p.29)

¹¹⁵ A pensadora Hanna Arendt observa, com sua característica acuidade crítica, que a releitura de Kant promovida por Heidegger não poderá nunca deixar de ser tomada seriamente, pois: “A tentativa de Heidegger – apesar e contra Kant – de estabelecer uma ontologia levou à uma alteração de longo alcance na terminologia filosófica tradicional. (...) Ele diz explicitamente que quer fundar uma ontologia e que nada pode ter em mente além de desfazer a destruição iniciada por Kant do antigo conceito de Ser.” Neste quesito, embora a autora não esteja de acordo com os rumos tomados pelo pensamento de Heidegger depois de *ST*, e que a mesma notoriamente possua graves desavenças teóricas com Heidegger (tanto no campo pessoal quanto no político, como não poderia deixar de ser mencionado), ela não deixa de reconhecer os devidos méritos e a originalidade da filosofia heideggeriana em relação a sua retomada do pensamento kantiano: “Mas qualquer que seja o ponto de partida da tentativa de Heidegger, sua grande vantagem foi que ela retomou diretamente as questões que Kant havia interrompido e que ninguém depois dele havia trazido à baila. Em meio às ruínas da antiga harmonia pré estabelecida entre Ser e pensamento, entre essência e existência, entre o ser existente e o *Quê* [*Was*] do ser existente concebível pela razão,

Portanto, defenderemos a existência de uma *interdependência* no antagonismo de suas posições, de modo que o problema da objetividade, alvo de contínua disputa nas inter-relações entretidas entre Heidegger e Cassirer, só poderá ser adequadamente discutido a partir da análise de suas críticas recíprocas e das implicações que estas adquirem a partir da interpretação da função desempenhada pela imaginação, especialmente no capítulo do esquematismo, defendida por cada filósofo, possibilitando assim o discernimento recíproco da dicotomia teórica entre epistemologia e fenomenologia que permeia toda a história da filosofia contemporânea.

3.1) A recepção crítica do pensamento heideggeriano por cassirer

Iniciaremos esta etapa de nossa discussão com uma retomada dos principais pontos de convergência apresentados no debate de Davos, pois foi justamente neste contexto combativo que se deu início à construção de um diálogo referente à distinta posição teórica destes autores em relação ao problema da objetividade, o qual, de nosso ponto de vista, deve ser investigado a partir do próprio conteúdo de suas argumentações ao longo da disputa. Por conseguinte, para que possamos demonstrar com maior exatidão o significado de determinadas passagens, dada “a importância da discussão que se realizou em Davos com Cassirer, na qual, pela primeira vez, Heidegger se estabeleceu em público com uma posição de rejeição dura e crítica ao neokantismo” (STEIN 1993, p.215), iremos nos deter em algumas referências específicas que remetem a um contexto teórico mais amplo, pois procuramos justificar a existência de certos pontos de vista congruentes (refutando a linha clássica de interpretação que pressupõe uma visão unicamente *antagônica*), quanto às leituras possíveis da obra de Kant oferecidas pelos filósofos em questão.

Tal debate, ocorrido nas montanhas de Davos (Suíça), em 1929, se insere em uma série de conferências organizadas entre os dias 17 de março e 6 de abril, tendo a participação de filósofos e pensadores das mais variadas nacionalidades com “ampla representação docente e estudantil, fundamentalmente de língua alemã e francesa” (DUARTE 2006). A principal apresentação tinha como temática global “*Mensch und Generation*” (“*Homem e Geração*”) e discutiria a “*Crítica da Razão Pura de Kant e a tarefa da fundamentação da metafísica*” (“*Kants Kritik der Reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Methaphysik*” cf. *KPM*, p. 315), e dois representantes de duas diferentes correntes filosóficas debateriam o tema proposto: Ernst Cassirer e Martin Heidegger. Para fundamentarmos nossa linha de

Heidegger afirma que ele encontrou um ser no qual a essência e a existência são imediatamente idênticos e este ser, o Homem. Sua essência é sua existência.” (ARENDDT 2002, pp.27-8).

argumentação, vejamos como, já de início, se estabelece um pontual *acordo* entre tais pensadores quando o próprio Cassirer afirma, logo no começo deste debate, que:

Em um ponto há concordância entre nós, em que a imaginação produtiva, também para mim, parece ter de fato um significado central para Kant. A partir deste ponto eu conduzi meu trabalho sobre o simbólico. Isto não pode ser resolvido sem que se reconduza à faculdade da imaginação produtiva. A imaginação é a relação de todo pensamento com a intuição. Kant chama a imaginação de *synthesis speciosa*. A síntese é o poder fundamental (*Grundkraft*) do pensamento puro. Para Kant, porém, este [pensamento puro] não depende simplesmente da síntese, mas sim, em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies. Mas este problema das espécies conduz ao núcleo do conceito de imagem, ao conceito de símbolo (KPM, p.275- 2766).

O ponto de concordância aludido acima por Cassirer, de que *a imaginação produtiva possui um significado central para Kant*, não era, de modo algum, um consenso entre os pensadores Neokantianos. De modo que Cassirer, ao expor tal acordo com Heidegger, acaba por se destacar de seus antecessores, reconhecendo que “*a imaginação é a relação de todo pensamento com a intuição*”¹¹⁶. Como afirma Gordon, não obstante o desacordo fundamental entre Cassirer e Heidegger, concernente ao significado da filosofia de Kant, “*havia muitos pontos nos quais eles parecem concordar e que marcam suas identidades em comum, como filósofos que se moveram conjuntamente, para além das restrições do neokantismo ortodoxo*” (GORDON 2010, p.144-5, nossa tradução). Portanto, o ponto mais significativo desta compatibilidade, seria uma convicção recíproca, de que a *chave* da filosofia teórica de Kant “*repousa no papel especificamente formativo atribuído para a faculdade produtiva da imaginação* (ibidem).

Porém, é preciso reconhecer que esta equiparação possui uma consonância limitada, uma vez que a faculdade da imaginação produtiva, mencionada por Cassirer, é imediatamente designada pela nomenclatura dada por Kant, na segunda edição da *Dedução Transcendental*, a saber, *synthesis speciosa*, *a síntese do múltiplo da intuição sensível, que é possível e necessária a priori*, também denominada de *síntese figurada* (cf. KANT 2010, B151). Certamente esta referência é estratégica para a consolidação de sua filosofia das formas simbólicas, pois, ao dizer que a síntese da imaginação é o *poder fundamental* do pensamento puro, ressalta-se uma limitação, a saber, que tal pensamento puro “*não depende simplesmente da síntese, mas sim,*

¹¹⁶ Para destacarmos sua divergência específica com Cohen, em relação ao papel da imaginação produtiva, basta observar o que este último afirma sobre isto em sua obra acerca da “*Teoria kantiana da experiência*” : “*A identidade da consciência de si é chamada*” princípio transcendental da unidade de todo múltiplo de nossas representações”. Contudo, esta unidade pressupõe uma síntese *a priori*: a síntese da imaginação produtiva (...). Porque essa faculdade de imaginar é o momento essencial do idealismo subjetivo. Aparece a suspeita segundo a qual, ao introduzir a imaginação, diminuiríamos os direitos da sensibilidade pura, na medida em que deveria primeiro produzir o múltiplo na imagem sem que ela seja previamente dada. Pelo contrário, o que possui uma significação decisiva, é que a imaginação produtiva seja colocada em relação, não com a sensibilidade, mas com o entendimento” (COHEN 2001, p. 330. Nossa tradução, grifo nosso).

em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies.” (Op. cit., KPM, p.276, no original; “*auf die Synthesis, die sich der Spezies bedient*”), sendo que, esta síntese *especiosa*, seria válida não apenas para intuições específicas (caso em que a imaginação produziria meramente uma imagem), mas, servindo como *regra* para a própria produção de tais imagens, de modo que estas sejam válidas para *todas* as intuições possíveis.

Segundo Gordon, “tal síntese não pode fabricar (*yield*) uma imagem como tal, mas deve produzir (*produce*) um verdadeiro esquema transcendental ou, *um monograma da imaginação pura a priori*.” (GORDON 2011, p.148). Com esta indicação acerca das espécies, Cassirer estaria demonstrando para Heidegger que seria um erro admitir que, devido ao fato de a imaginação desempenhar um papel essencial no conhecimento humano, pudéssemos inferir que todo conhecimento fosse dependente *somente* da imaginação.

Quando Cassirer diz que o pensamento puro não depende unicamente da síntese como tal, mas da síntese que *se serve das “Spezies”*, fica explícito que ele esteja se referindo à diferença e à distinção entre a síntese empírica e a síntese transcendental da imaginação. Pois ele conecta a *Dedução Transcendental* diretamente com a seção do *Esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, no qual Kant explica que tal síntese não pode ser meramente empírica, posto que os esquemas dos conceitos puros do entendimento sejam a representação mediadora (intelectual e sensível), que serve de condição (formal e pura) para o conhecimento, fazendo com que a validade objetiva das categorias seja determinada para toda possível intuição *espacio-temporal*, pois além deste campo a atuação do esquematismo não seria válida. Ou seja:

Isto é, em outras palavras, um caráter formal e tipo de regra para a atividade da imaginação pura *a priori*, de tal forma que sua síntese se aplique não para intuições particulares, mas, ao invés disso, para todas as espécies, ou *classes* conceituais-universais da intuição. Cassirer explica que, na elaboração de sua própria teoria das formas simbólicas, ele se inspirou a partir desta ideia particular, pois isto o auxiliou a distinguir entre a mera imagem, a qual meramente reproduz o que é dado imediatamente na intuição, e um símbolo atual, que exhibe “*pregnancia*”, na medida em que se fundem ambos, intuição e forma, em um “único fenômeno perceptivo”. Na interpretação de Kant de Cassirer, a espontaneidade formativa do espírito, por consequência, possui esta primazia. (GORDON 2011, p.148, tradução nossa.)

A partir desta “*espontaneidade formativa do espírito*”, Cassirer pressupõe a necessidade de um exame da atividade originária e produtiva da imaginação que investigasse concretamente todos os modos possíveis de “*criação*” advindos da consciência humana, não só a criação teórica, pois em sua concepção do criticismo, tratava-se de estender toda esfera da pesquisa transcendental para além do território da *forma teórica*, abordando a problemática kantiana segundo sua *forma cultural*. Seria então, por conta da necessidade de cumprir este amplo itinerário, que o “*problema das espécies conduz ao núcleo do conceito de imagem, ao conceito*

de símbolo” (cf. citado acima, KPM, p.276). Pois, segundo Cassirer, toda apreensão do real é simbólica, de modo que a fundamentação da própria objetividade só poderia ser obtida a partir de uma *filosofia das formas simbólicas*, devido ao fato de que a respectiva constituição do objeto só ocorre a partir de um processo de simbolização, na medida em que é o próprio símbolo que confere sentido a um dado sensível. Em resumo, para Cassirer, só é possível trazer à luz o significado do esquematismo¹¹⁷ a partir de uma perspectiva simbólica, pois:

Se tomarmos a reivindicação de Kant que o esquema é um fenômeno, mas descrito por ele de forma abstrata, nós somos levados para as questões que estão na origem da filosofia de Cassirer: O que é este fenômeno? Em que se manifesta como tal? A resposta de Cassirer é: o *símbolo*. Não há nada humano sem o símbolo e tudo o que tem a ver com o símbolo é humano no mesmo sentido. (...) O poder único do espírito é dar forma para a experiência. Ao ser apto a dar forma para experiência pelo poder do símbolo, o espírito liberta o humano de seus laços sensíveis imediatos. O símbolo é a chave para a mediação da existência humana, de modo que a distinção entre o objetivo e o subjetivo possa originar-se (VERENE 2011, p.6)

Embora Cassirer reserve um papel de grande destaque para o capítulo do esquematismo, ele não faz, desta seção, como Heidegger, o centro de toda interpretação de Kant. Por outro lado, o esquematismo desempenha uma função central em sua *filosofia das formas simbólicas*. Tanto é assim que seu colega da Universidade de Yale, Charles Hendel, afirma, na introdução da edição inglesa da *FFS I*, que a própria *Filosofia das Formas Simbólicas* surge como um desenvolvimento das possibilidades oferecidas pelo esquematismo a partir da elaboração de um novo conceito de *forma*, de maneira que Cassirer “poderia muito bem ter representado sua própria filosofia como uma extensão da doutrina do esquematismo, pois esta é claramente uma etapa de seu pensamento, em direção ao conceito de “*forma simbólica*”.” (cf. Hendel, *FFS I* (b), Introdução p. 15).

Outro importante intérprete de Cassirer, Donald Philip Verene, complementa tais observações ao dizer que seria importante adicionar ao argumento exposto por Hendel, “que em sua recensão do livro de Heidegger sobre Kant, é o esquematismo, que Cassirer destaca para sua discussão, como algo que ambos, ele e Heidegger, sustentam que possui grande importância para a filosofia de Kant” (VERENE 2011, p.5). Este ponto específico de contato deu margem à interpretações divergentes, pois Cassirer também enfatiza em Davos sua desaprovação quanto ao uso *irrestrito* que Heidegger faz do esquematismo. Conforme sua *advertência*:

¹¹⁷ Segundo Figueiredo (2009 p.3), em Cassirer, a função do esquema é análoga a uma estrutura (*Framework*) funcionando como “um “*esquema de pensamento*” ou “*horizonte*” que pauta nossas ações mais ordinárias, a razão disso, para Cassirer, está no fato de que o saber se enraíza na determinação recíproca entre forma e conteúdo, que precede e condiciona toda unidade objetiva. Daí que o objeto não seja senão função da consciência, a “forma de sua própria atividade”, enfim, a evidência material da realização do espírito. Eis-nos no coração do idealismo crítico pleiteado por Cassirer: só há representação onde a consciência recuou diante do ser, onde ela se diferenciou das impressões a fim de configurá-las em uma idealidade significativa. Por isso, o real jamais é reproduzido “*ipso facto*”, ele é toda vez uma expressão do espírito.”

Isso se refere à exposição de Heidegger. A extraordinária significação do esquematismo não pode ser superestimada [*überschätzen*]. Neste ponto, passaram inadvertidos os maiores equívocos na interpretação de Kant. Não obstante, na ética, ele proíbe o esquematismo. Pois, então, ele diz: nossos conceitos de liberdade, e assim por diante, são evidências [*Einsichten*] (não conhecimentos [*Erkenntnisse*]), os quais não mais se deixam esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de *Típica* da razão prática. E entre esquematismo e típica ele faz uma diferenciação. É preciso entender que não se pode penetrar aqui, se, neste ponto, não se abandona novamente o esquematismo. O esquematismo também é, para Kant, o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*. Na *Crítica da Razão Prática* surgem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado [*erweitert*]. Kant partiu do problema de Heidegger. Mas este círculo foi por ele ampliado (KPM, p.277).

Como se pode notar na passagem acima, para Cassirer, o esquematismo deve ser compreendido como um *ponto de partida*, nunca como um *ponto de chegada*, uma vez que sua função não é *teleológica*, não pressupõe um fim último, pois, em sua gênese, “o esquema consiste na unidade do conceito e da intuição, na obra comum em que ambos coincidem e na qual superam seu divórcio e sua heterogeneidade” (PC III, p. 24). Assim, para Cassirer, a doutrina do esquematismo intervém, no âmbito teórico, como um *meio* que atenua a separação entre as duas fontes do conhecimento (sensibilidade e entendimento), pois fornece unidade à intuição e ao inteligível, conectando tais polos dissemelhantes.

Na visão de Cassirer, o problema da interpretação de Heidegger repousa no fato de que ele não reconhece a distinção entre o esquematismo *real*, que é condição necessária para a experiência sensível, e a “*típica da razão prática*”, que lida com juízos puros no campo prático, os quais possuem um *status* meramente inteligível. Assim, Heidegger teria razão ao colocar o problema da finitude humana, alojado no esquematismo, como o ponto de partida (*terminus a quo*) da filosofia Kantiana, mas estaria equivocado ao transformar este mesmo ponto específico na integralidade (*o início, o meio e o fim*) da sua interpretação de Kant, com vistas à fundamentação de uma ontologia-metafísica.

Tal advertência crítica será novamente reiterada, com todas as letras, na recensão do *Kantbuch* feita por Cassirer, dado que, nesta obra, “Heidegger procura também provar, para a razão prática, uma dependência essencial da finitude” baseada no caráter receptivo da intuição. O que, em última instância, faz com que *todas* as faculdades do conhecimento se refiram à imaginação transcendental, reduzindo todo campo referencial ao estrato temporal exposto no esquematismo. Nas palavras de Cassirer tal “*monismo da imaginação*” nivelaria *noumeno* e *fenômeno* em um mesmo patamar, fazendo com que tudo se reduzisse à dimensão do tempo e, por conseguinte, à finitude. Isto seria um *abuso* interpretativo, um *assalto à força de armas* (palavras de Cassirer) do criticismo, pois:

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 construído “confusamente”, mas sim, [de modo] incomparavelmente transparente - que ele conduz, “com uma segurança inaudita, para dentro do núcleo da problemática integral da *Crítica da Razão Pura*”. Mas o esquematismo e a doutrina da “imaginação transcendental” repousam, é verdade, no centro da analítica kantiana, mas não no núcleo do sistema kantiano. Este sistema se determina e se completa somente na dialética transcendental – e, além disso, na “*Crítica da Razão prática*” e na “*Crítica da Faculdade de Julgar*”. (BEMERKUNGEN, p.18, nossa tradução).

Os termos da crítica encetada por Cassirer contra Heidegger também demonstram um acordo parcial quanto à centralidade do esquematismo com relação à analítica kantiana, que levaria ao núcleo de toda problemática da primeira Crítica. Porém, ao fazer deste segmento específico, o *centro* de toda problemática da filosofia transcendental, Heidegger estaria extrapolando a função do intérprete, passando a deturpar um dos pontos centrais da filosofia de Kant, a saber, a questão da liberdade e sua relação com o domínio prático. Pois, como pontuou Cassirer, na *Dialética Transcendental*, já seria possível notar que a razão pode se ater à ideia do incondicionado e à ideia da liberdade de maneira *totalmente independente* da sensibilidade. A mesma alegação reverbera, também, na segunda crítica, pois o próprio conceito de liberdade, segundo Cassirer, *não se deixa compreender a partir da finitude humana*, uma vez que na ética kantiana “o imperativo categórico deve ser disposto de tal modo que a lei constituída seja válida não só para os homens, mas sim, para todo ser racional em geral. Subitamente, aqui está a notável transição. Cai subitamente a restrição a uma esfera determinada (KPM, p. 276)”.

Conforme argumenta Irène Kajon, Heidegger pressupõe que Kant teria respondido a questão metafísica sobre “*O que é o homem?*” a partir da doutrina do esquematismo. Contra este ponto de vista restritivo, que admite apenas o polo da finitude humana, Cassirer levanta uma importante objeção, de que o verdadeiro centro da filosofia de Kant é, antes de tudo, o da liberdade prática, sendo que, neste âmbito, o homem se torna independente de todo condicionamento da sensibilidade, subordinando-se apenas às leis universais. Desta maneira o *conceito de liberdade* só poderia ser referenciado à “uma teoria kantiana do conhecimento: não ao *Dasein*, do qual permanece excluída a esfera do *dever* [*Sollen*], por causa do horizonte da temporalidade, dentro do qual ele é confinado, ainda que o *homo noumenon* exprima o conceito kantiano da humanidade.” (KAJON 1990, p.282). A partir deste referencial, torna-se compreensível a alegação de Cassirer, de que:

A ética [*Sittliche*], como tal, conduz para além do mundo dos fenômenos. Esta é a decisiva metafísica, então ocorre nesse ponto uma ruptura. Trata-se da transição ao *mundus intelligibilis*. Isto vale para a ética, e nela é atingido um ponto que não é mais relativo à finitude do ser cognoscente, mas sim, é estabelecido ali um Absoluto. Isto não pode ser elucidado historicamente. Pode-se dizer: um passo, que Kant não poderia

ter executado. Mas nós não podemos negar o fato de que o problema da liberdade foi estabelecido deste modo, uma vez que ele rompe a esfera originária (*KPM*, p.276, nossa trad.)

Portanto, a concepção de Cassirer, acerca do esquematismo transcendental, comporta uma assimetria com relação à proposta heideggeriana, nos termos de um *acordo dissonante*. Pois, se Cassirer, no debate de Davos, e em sua *Bemerkungen*, expõe uma interpretação de Kant “renovada com relação a Cohen, a partir de sua leitura do esquematismo transcendental” (PHILONENKO 1990, p. 50), ele não faz deste capítulo o centro de sua interpretação de Kant, embora, em sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, seu pensamento seja “apoiado pela flexibilidade da lógica interpretativa do esquematismo transcendental, que o conduz até as totalidades culturais (...). Fundadas sobre a ideia de uma legalidade, mais largamente definida pela *Crítica da cultura*, do que pela *Crítica da Razão*, [assim] verificando as unidades de significação.” (Ibidem p.52).

Consequentemente, sua objeção contra Heidegger não se fundamenta nos termos caricatos, diagnosticados por vários intérpretes, da contraposição de uma “visão purista” contra uma alegada violência hermenêutica da letra kantiana¹¹⁸. Muito pelo contrário, tal qual seu oponente, Cassirer não é um intérprete neutro, pois, ao fim e ao cabo, o que ele intenciona demonstrar é que a exposição heideggeriana comporta contradições internas que dificilmente poderiam ser solucionadas sem uma revisão de suas bases argumentativas.

Ou seja, Heidegger não poderia fazer uma exposição integral acerca da possibilidade de uma ontologia fundamental em Kant, sem levar em conta o domínio moral e seu inevitável apelo à infinitude, que se radica no conceito de liberdade. O qual, contrariando Heidegger, “rompe a esfera originária” da finitude temporal, pois “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*” (DUARTE 2011, p.95).

¹¹⁸ De fato, Heidegger atesta sua declarada violência hermenêutica já no prefácio do *Kantbuch*. Ademais, ele também compartilha do preconceito generalizante, de que Cassirer interpõe uma visão purista de Kant à sua interpretação problemática, pois, evidentemente, Heidegger estaria respondendo a Cassirer quando diz posteriormente: “Ambos, os princípios e a dedução transcendental, não são necessariamente de acordo com a forma que eles assumem e em cujo solo eles precisam assumir. Isso não significa que eles não abarcam em si um problema. Por que as coisas são de fato assim? Porque o próprio Kant, dito de maneira breve, não problematizou de maneira suficiente originária a finitude do homem, finitude essa a partir da qual e para a qual ele desenvolveu o problema da *Crítica da Razão Pura*. Mostrar essa insuficiência é a tarefa da interpretação de Kant. Ela não tem a intenção pseudo-filológica de mostrar o Kant “correto” – não há algo desse gênero. Toda interpretação filosófica é em si destruição, confrontação e radicalização, que não equivale a ceticismo(...). Em nosso caso, temos a concepção do tempo de um lado e a concepção do entendimento de outro. De maneira mais exata e mais fundamental, trata-se da relação entre tempo e “eu penso” (*entendimento*), ainda mais claramente: *trata-se da tosca justaposição não esclarecida dos dois em meio ao ponto de partida não colocado à prova da essência do homem como um sujeito finito*” (ELH, p. 199 -200)

Uma análise que se pauta exclusivamente pela natureza humana (finita por natureza), elimina de saída o princípio intrínseco à ideia de liberdade e, por conseguinte, qualquer possibilidade de fundamentação de uma ética que não seja restrita ao ser humano, mas que seja válida para todo e qualquer *ser racional*. Por isso, como diz Cassirer, *é estabelecido ali um Absoluto*. E, por conseguinte, ao reduzir todas as faculdades à imaginação transcendental, Heidegger acaba por anular toda diferença entre *fenômeno* e *noumeno*, limitando o ser a uma dimensão exclusivamente temporal, conseqüentemente finita. Em outras palavras, Cassirer concede uma legitimidade ao argumento de Heidegger, de que os referenciais kantianos à imaginação e à sensibilidade revelam, em sua origem, a finitude do entendimento humano, porém ele ressalta que não é unicamente por conta disto que deveríamos nos ater à unilateralidade desta proposta, uma vez que as relações do entendimento com as ideias da razão tornam o campo inteligível partícipe da própria infinitude. Além disto, a própria possibilidade de formulação de *juízos sintéticos a priori* já advogaria em favor da possível participação do homem no âmbito da infinitude. Pois, segundo Cassirer:

Para Kant, o problema era justamente: como pode haver, sem prejuízo daquela finitude, a qual o próprio Kant exibiu, não obstante, verdades necessárias e universais? Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Tais juízos que não são meramente finitos em seu conteúdo, mas que são, em seu conteúdo, necessários e universais? (...) Então minha pergunta é: Heidegger quer abdicar a essa total objetividade, a esta forma de absolutidade que Kant defendeu no ético, no teórico e na *Crítica da Faculdade de Julgar*? Quer ele subtrair-se totalmente a este ente finito ou, se não, onde está para ele a ruptura desta esfera? (KPM, p.278)

Colocado nestes termos, o debate entre Cassirer e Heidegger passa a girar em torno de *dois pilares* fundamentais, sobre os quais se verifica certo acordo na discordância. Ou seja, se constitui, de modo dialético, um confronto de duas linhas de argumentação que pressupõem sucessivas mudanças de posições induzidas por seus polos contrários. Ao estabelecer-se tal “arte do diálogo”, cada uma das partes sustenta sua doutrina de maneira consistente, com vistas à refutação dos argumentos distintos. Tais pilares deste diálogo seriam, a saber: *Finitude x Infinitude do Entendimento e Receptividade x Espontaneidade da Imaginação*. De sorte que Cassirer pressupõe, conforme o trecho citado acima, que Heidegger abdica de grande parte da *esfera* da objetividade por se ater apenas ao campo da finitude, negando toda universalidade ligada, por exemplo, ao campo ético, o qual rompe com toda a limitação essencialmente finita. Como diz Heidegger, esta crítica concerne “*ao problema da imaginação*.”, pois “*Cassirer quer indicar que a finitude se torna transcendente nos escritos éticos. – No imperativo categórico reside algo que vai além do ser finito*” (KPM, p.279).

Assim, a imaginação torna-se o ponto fulcral em disputa, pois Cassirer pressupõe em sua análise que Heidegger também se evade das questões especulativas levantadas pelas ideias

da razão, uma vez que estas determinam e estão delimitadas por um campo de especulação supra-sensível, que não pode ser adequadamente abordado segundo o enfoque dado à imaginação no capítulo do esquematismo. Por conseguinte, este subterfúgio da finitude gera uma contradição interna insolúvel a partir da integralidade da filosofia crítica. Segundo Cassirer, as ideias da razão permitem um ponto *focal* que extrapola a finitude, uma vez que tais ideais possam ser sensivelmente *exibidas* (Cassirer usa o termo *Darstellen*) simbolicamente, porém estas *não* são passíveis de *esquematização*, pois extrapolem o âmbito de aplicação da síntese da imaginação, uma vez que tais princípios da razão resistem ao “*monograma da imaginação*”, por não possuírem um objeto *in concreto*.

Segundo Duarte (2011, p. 94), este impedimento radica na questão da temporalidade, pois as *Ideias da Razão* “ultrapassam completamente o âmbito da mera *Zeitgebundenheit*, da vinculação do 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”. De maneira que, o conceito de *Liberdade*, se torna a pedra de toque para a tentativa de refutação da leitura heideggeriana, pois a ideia de liberdade pressupõe uma passagem para o âmbito supra-sensível, que é, por consequência, supra-temporal (conforme se pode observar na própria estrutura do argumento da *Crítica da Razão Prática*).

A tácita separação entre *tempo* e *liberdade* fere o núcleo do argumento de Heidegger, o qual supostamente “quer abdicar dessa total objetividade, desta forma de absolutidade (*Absolutheit*), que Kant defendeu no ético, no teórico e na *Crítica da Faculdade de Julgar*” (cf. citado acima, KPM, p.278). A posição de Cassirer ficará ainda mais evidente em um ponto chave de sua crítica exposta na *Bermerkungen*:

Heidegger realmente tenta provar para a razão prática uma “finitude” e dependência essencial - e para isto ele se apoia na doutrina de Kant do “móvil da razão pura prática”. Enquanto Kant mostra que o *eu*, não poderia se apropriar da lei moral, senão no sentimento de respeito, ressalta-se nesta fundamentação, por sua vez, um sentimento de sujeição e finitude e, com ela, a relação com a “constituição originária da imaginação transcendental. (152)”(...) Mas o sentido *noumenal* da ideia de liberdade permanece absolutamente separado, desta maneira, de seu aparecer [*erscheinen*], de sua emergência [*hervortreten*], e na sua própria representação no círculo dos fenômenos psíquicos. Então, precisamente do ponto de vista fenomenológico, deve reconhecer-se aqui uma diferença indelével. No que se refere à ideia de liberdade e com ela a própria “razão prática”, Kant insiste enfaticamente que ela, como um puro “inteligível”, não está vinculada a condições meramente temporais. Ela é, ademais, a pura visão atemporal, o horizonte do supratemporal. (*BEMERKUNGEN*, p.14-15)

Portanto, a idéia de liberdade, concebida como algo puramente inteligível, não pode comportar nenhum vínculo com quaisquer condições “meramente temporais”, sendo que, esta

ideia, compreendida de um ponto de vista fenomenológico, como a pura visão atemporal (*reine Durchblicke ins Zeitlose*), seria o próprio *Horizont der überzeitlichkeit*, o horizonte supra-temporal que permitirá, para Kant, a fundamentação de uma ética que não se restringisse unicamente ao ser humano, mas que englobasse todo ser racional em geral, separando assim o que compete à esfera ética daquilo que compete meramente à esfera da antropologia. Assim, torna-se compreensível o motivo pelo qual, na concepção de Cassirer, o esquematismo não pode ser a base para o conjunto da filosofia kantiana, “na própria medida em que, como ele faz notar, o princípio da ética é um princípio analítico ou tético” (cf. PHILONENKO 1990, p. 53). Tético, pois, na terminologia fenomenológica, supõe a existência da consciência racional (mesmo que esta não se restrinja ao campo do humano) e analítico, pois seu princípio não pode ser fundado na experiência, uma vez que a ética se baseia em uma fundação *a priori*, a qual, frisamos novamente, não estão vinculadas quaisquer *condições temporais*.

Porém, o que causa certa perplexidade neste atrito específico com Heidegger, se revela, de maneira ainda mais evidente, na *hipótese* factível de que este último não descuidou de tais críticas expostas acima, absorvendo a reprimenda e buscando, em resposta à Cassirer, rediscutir e superar tais incongruências e limitações, pois “a dedicação de Heidegger a Kant, posterior ao *Kantbuch*, revelará, embora sem alusão direta a Cassirer, que a crítica deste, já patente em Davos, não foi descurada” (DUARTE 2011 p.92). Tal revelação aparece, primeiramente, em sua associação da compreensão da *verdade* como liberdade, na conferência exposta inicialmente em 1930, intitulada “*Sobre a essência da verdade*”¹¹⁹. E, em seguida, vemos sua profunda dedicação aos aspectos da relação entre o campo ético e o teórico (que ainda não haviam sido devidamente discutidos no *Kantbuch*, conforme aponta Cassirer), a partir da sua releitura da obra moral de Kant, pautada por uma ampla análise da ideia da liberdade em “*A essência da liberdade humana: Introdução à Filosofia*”, curso do semestre de verão de 1930, em que Heidegger discute, pormenorizadamente, as três seções do segundo capítulo da *Analítica dos Princípios*, problematizando os efeitos da concepção transcendental de tempo e do conceito da causalidade à luz da discussão levantada por Kant sobre o tema da liberdade na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. De maneira que “Sem conceder outra forma de abordagem, Heidegger decerto revela, pelo simples fato de se debruçar a fundo sobre o tema, até que ponto a objeção de Cassirer em Davos lhe tinha aberto

¹¹⁹ Como afirma Heidegger nesta conferência, provavelmente em resposta a Cassirer, *a essência da verdade é a liberdade*, pois se “a verdade é aqui deslocada para subjetividade do sujeito humano. Mesmo que este sujeito tenha acesso a uma objetividade, ela permanece, porém, do mesmo modo humana como esta subjetividade é posta à disposição do homem.”. (“*Sobre a essência da Verdade*”, doravante *SEV*, p. 160)

uma via de desenvolvimento da sua própria preocupação pela questão da finitude, no âmbito de uma metafísica do *Dasein*.” (DUARTE 2011, p.97).¹²⁰

Nestas obras, embora Cassirer não seja citado nominalmente, pode-se notar que Heidegger enfoca exatamente os problemas levantados no *Debate de Davos* e na recensão do *Kantbuch*, ao tratar da essência da liberdade humana com vistas à reprimenda de que ele não teria abordado o esquematismo kantiano a partir do capítulo dos *Princípios Sintéticos*, ou seja, o capítulo II da *Analítica dos Princípios*. Conforme pode-se observar, a crítica de Cassirer estabelece-se nos seguintes termos:

Toda essa problemática da temporalidade do sujeito, da interpretação do "Dasein" humano com referência à temporalidade do "ser para a morte", tal como Heidegger a desenvolveu em "Ser e Tempo", tudo isto, de fato, não se sustenta para ele, é fundamentalmente alheio à Kant. Para se assegurar disto, basta lançar um olhar para esse capítulo da *Crítica da Razão*, no qual a doutrina de Kant do esquematismo realmente se completa e se funda sistematicamente. A realização e efetivação da doutrina kantiana do esquematismo se encontra, primeiramente, no capítulo sobre os princípios sintéticos fundamentais - uma seção, a qual Heidegger não utilizou e nem considerou em parte alguma. (...) Aqui reside a verdadeira "dedução" do esquema. Tais esquemas são o meio pelo qual "conseguimos proporcionar um objeto para nossas intuições", eles são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade da experiência e a condição de possibilidade desses objetos. (BEMERKUNGEN, p.19)

A partir destas indicações críticas, Heidegger foi convocado a prestar novos esclarecimentos sobre tal omissão, de modo que ele, de fato, inicia uma nova investigação sistemática do mencionado capítulo II da *Analítica dos Princípios*. Para uma breve demonstração textual, a qual corrobora para a confirmação desta "influência" de Cassirer sobre Heidegger, basta observarmos que, de modo absolutamente factível, na obra "*O que é*

¹²⁰ Nesta obra existem recorrentes reprovações das interpretações de Kant levadas a cabo pelo neokantismo. Como pode-se ver, por exemplo, nas seguintes passagens: "Nós nos deparamos em Kant com uma determinação radical da essência da ontologia (...) essa redeterminação da ontologia é uma fixação renovada do ponto de partida da antiga questão acerca do ser. (...), por isso é completamente injustificado colocar Kant em oposição à antiguidade (...) tal como aconteceu no século 19 em meio ao Neokantismo, que viu em Kant uma teoria do conhecimento supostamente diversa." (ELH, p.237). Ou ainda: "O conceito de apercepção desempenha preponderância na *Crítica da Razão Pura*, e poderia sentir-se tentado a determinar o seu significado a partir de contextos no qual ele é tratado aí (N. do A. Comparemos a proposição acerca da unidade originariamente sintética da apercepção transcendental). Também observamos, porém, imediatamente, que esse conceito e o que com isso é visado na interpretação de Kant, particularmente do neokantismo, foi incorrigivelmente mal interpretado, o que não teria podido acontecer, caso se tivesse introduzido precisamente a nossa posição em primeiro lugar ou, em todo caso, de maneira definitiva. Pois, Kant não discute aqui, em verdade, o significado e a função da apercepção para a fundamentação da metafísica geral, mas é precisamente aqui, com certeza, que ele fornece a caracterização mais geral e mais decisiva de sua essência." (Ibidem p. 293). A mesma reprimenda da interpretação neokantiana da apercepção transcendental já estaria esboçada em *Ser e Tempo*, conforme indica Alexis Philonenko: "Heidegger, se ousarmos dizer, se vale do luxo, visando Cassirer e seu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, de determinar o *eu penso* como *υποκειμενον* [substrato] (ST, p.319), pois Heidegger, em *Ser e Tempo*, deve propagar o *eu penso* como (...) ser no mundo." (PHILONENKO 1990, p. 52-53).

uma Coisa?”¹²¹, Heidegger irá se ater a uma discussão pormenorizada da “*Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*” (aliás, este é o subtítulo da obra).

Portanto, argumentamos, em conformidade com Irene Duarte, que Heidegger claramente deixa transparecer nesta obra o fato de que ele “terminará por anuir à crítica assim exprimida [por Cassirer], ao aconselhar “completar”¹²² o seu primeiro *Kantbuch* com a leitura do segundo, *Die Frage nach dem Ding*”. Obra na qual “a consideração de Kant estende-se até a *Doutrina dos Princípios Transcendentais*, aproximando-se do que, também na tradição neokantiana, está *sachlich* e *thematisch* no cerne da preocupação kantiana” (DUARTE 2011 p.88). Como exemplo deste processo de assimilação, basta nos voltarmos ao que Heidegger afirma no “segundo *Kantbuch*” (cf. expressão de Duarte), trecho interpretado aqui como signo de sua anuência em relação à crítica cassireriana:

Procuramos compreender a *Crítica da Razão Pura de Kant* a partir do centro que a fundamenta. Por isso, começamos a nossa interpretação no lugar intitulado “Sistema de todos os princípios do entendimento puro”(A148, B187). O capítulo inteiro onde se trata este assunto estende-se até A235 e B294. A tarefa da interpretação consiste em conduzir a nossa questão e o nosso saber através da parte que escolhemos, de forma que daí resulte a compreensão da totalidade da obra (*QC*, p.125).

Nota-se que, na passagem acima, exposta em curso posterior à publicação da recensão de Cassirer, Heidegger modifica integralmente sua interpretação de Kant, pois agora o *centro* que fundamenta a *Crítica da Razão Pura* desloca-se do capítulo I, isto é, do capítulo do *Esquematismo*, para o capítulo II da *Análítica dos Princípios*, assim sua interpretação da “totalidade da obra” é deslocada para o “Sistema de todos princípios do entendimento puro”. Ou seja, *mutatis mutandis*, Heidegger substitui sua interpretação centralizante da *imaginação* em favor de uma releitura dos *princípios do entendimento*, fato que demonstra sua ratificação (mesmo que parcial) da crítica de Cassirer. Agora, para uma compreensão global deste duplo movimento de aproximação e afastamento entre tais filósofos, passaremos a demonstrar, segundo as indicações fornecidas pelos próprios pensadores, qual é o *princípio e o fim* que unifica e dissocia a construção filosófica de cada uma das partes em litígio.

3.2) O princípio e o fim no contraposição de Heidegger com Cassirer.

E, aqui, eu retorno aos conceitos de *terminus a quo* e de *terminus ad quem*. Isto é apenas um questionamento heurístico ou isto reside na essência da própria Filosofia, que ela tenha um *terminus a quo*, que deve se tornar um problema, e que ela tenha um

¹²¹ Obs: No original, o título não se impõe interrogativamente, como uma pergunta direta, Carlos Morujão certamente optou por traduzi-lo de maneira interpretativa. Do nosso ponto de vista, evidencia-se um equívoco, dado o caráter exegético/especulativo da obra que se intitula: *Die Frage nach dem Ding*.

¹²² Conforme a nota preliminar para a terceira edição do *Kantbuch*, onde se lê: “Para suplementar o presente trabalho o leitor deve dirigir-se para: “A tese de Kant sobre o Ser.” e “O que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais.” (1962).” (KPM, *Vorwort* p.XVIII).

terminus ad quem, que se mantém em uma correlação com o *terminus a quo*?
(Heidegger, KPM, p.289)

Como pudemos ver em nossa argumentação precedente, a posição de Heidegger perante seu adversário é moldada por um constante movimento de *contraponto*, ora divergente, ora convergente; portanto, para compreendermos melhor o desenvolvimento da censura de Cassirer quanto ao uso irrestrito que Heidegger fez do esquematismo kantiano, conforme foi parcialmente exposto na seção anterior, é necessário que retornemos à análise do que é dito por Cassirer em Davos, quando ele afirma que: “O esquematismo também é, para Kant, o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*.” (KPM, p.277). Inferindo, com tal afirmação, que na ordem de exposição da crítica, o esquematismo é, tal qual para Heidegger, o *ponto de partida* dos problemas da relação entre temporalidade e imaginação, com vistas à fundamentação da objetividade no campo empírico.

Todavia, apesar desta concordância quanto a alocação do princípio da problemática entre tempo e imaginação no esquematismo, seria um erro supor que tal capítulo singular também pudesse ser o ponto de chegada para a resolução de tais problemas, uma vez que, segundo Cassirer, o círculo de aplicação do esquematismo teria sido *ampliado* por Kant em direção aos novos problemas críticos, relativos à aplicação da objetividade tanto ao domínio *prático* (que, de maneira restritiva, não comporta o esquematismo, pois “*Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de Típica da razão prática.*” Ibidem.), quanto ao *estético* (de maneira extensiva, pois “*Na Crítica da Razão Prática surgem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado [erweitert].*” Ibidem). Porém, conforme Cassirer nos faz notar, tais domínios estariam situados *além* do mero campo da temporalidade. Nas palavras de Cassirer, “Kant partiu do problema de Heidegger.” Isto é, Kant, conforme argumenta Heidegger, alojou o problema da temporalidade no capítulo do esquematismo, “Mas este círculo foi por ele [Kant] ampliado.” (Ibidem). Esta última afirmação corrobora com nossa linha argumentativa, pois comporta a diferença essencial e também o ponto de encontro entre as filosofias de Cassirer e Heidegger.

Segundo Friedman, o uso teleológico que Cassirer fez destas expressões indica que a posição heideggeriana é exatamente a inversa da sua, o que nos parece uma abordagem correta, pois, neste segundo autor, o *terminus a quo* estaria condicionado à sua *Analítica do Dasein*. Porém, a partir disto, Friedman nos induz a uma conclusão (segundo nossa perspectiva) absolutamente equivocada, ao depreender que “O contexto, como um todo, sugere que o

desejado *terminus ad quem*, para Heidegger, é a totalidade não-teorética, a tarefa peculiarmente filosófica, no sentido de Heidegger, da auto-liberação” (FRIEDMAN 2005, p.140).

Heidegger admite uma diferença basilar em sua relação diacrônica com Cassirer, entre o princípio e o fim de seus programas filosóficos, sem contudo, se apoiar exclusivamente em uma “*totalidade não-teorética*”, factoide que daria respaldo ao caráter irracionalista que Friedman pretende atribuir à filosofia de Heidegger. Seria mais conveniente se, ao invés disto, afirmássemos que Heidegger busca, a partir da questão da objetividade, um acesso ao campo *pré-discursivo*. Ou seja, um âmbito prévio àquele da formação do conceito, que não seja então determinado por condições *exclusivamente* “teoréticas”.

Por isso, ao devolver a provocação, afirmando que “o *terminus ad quem* de Cassirer é a totalidade de uma filosofia da cultura, no sentido do esclarecimento da totalidade das formas da consciência formativa”, Heidegger irá concluir que, segundo sua perspectiva teórica, o *terminus a quo* cassireriano é, literalmente, por *princípio*, o que se torna *mais* problemático (expressão de Heidegger). Pois, este “*ponto de partida*” simbólico enfatizaria as “distintas formas de configuração [*Formen der Gestaltung*], no intuito de expressar, posteriormente (...). [A] dimensão destas próprias forças configuradoras [*gestaltenden Kräfte*]” (KPM, pp.288-9). Fato que geraria um *círculo vicioso do argumento*, pois tal ponto de partida (isto é, a existência de diferentes *formas de configuração*), não fornece nenhum fundamento ao seu ponto de chegada (ou seja, o esclarecimento acerca da forma da consciência que permite tal configuração, não fornece um fundamento que responda ao *porquê* da origem destas).

Assim, tal crítica de Heidegger, pressupõe que a obra simbólica de Cassirer estaria imersa em um relativismo cultural, o qual seria condicionado pela tarefa de fornecer uma fundamentação para a *objetividade das ciências do espírito* (*Geistwissenschaft*) que, por sua vez, espelharia uma noção de objetividade já obtida pelas ciências naturais, embora o real fundamento desta conexão, segundo Heidegger, ainda permanecesse *essencialmente nebuloso*. Porém, a crítica de Heidegger não se sustenta quando colocada à prova com uma análise textual dos argumentos de Cassirer, pois a linha de interpretação cassireriana, certamente enfatiza o estatuto transcendental da questão da objetividade como fator constitutivo de seu método, desenvolvendo assim uma nova epistemologia pluralista, mas sua filosofia das formas simbólicas não condiciona seu ponto de chegada na determinação das formas da “consciência” formativa de um sujeito solipsista, aos moldes de um fundamento *inconcusso*, ou *cógito* cartesiano. Pelo contrário, segundo Cassirer, como foi discutido anteriormente, consciência é um termo inadequado para descrever a base simbólica de seu projeto, quando Cassirer faz uso

do termo “consciência” (*Bewusstsein*), devemos compreender que tal termo expressa uma percepção simbólica, um “eu” ativo, que constrói seu mundo próprio de representações.¹²³

Por conseguinte, Cassirer enfatiza que sua noção de *conhecimento* só pode ser estabelecida como um processo em contínuo desenvolvimento, não sendo determinado nem por um noção clássica de sujeito, nem pelo princípio kantiano da *apercepção* transcendental, pois no âmbito simbólico, “Não se trata de dados meramente “perceptivos”, aos quais, mais tarde seria inserido algum tipo de ato “aperceptivo”, por meio do qual esses atos seriam interpretados, julgados e transformados” (FFS III, p342). O processo simbólico, conforme é defendido por Cassirer, substitui a dicotomia entre *conceito* e *intuição* pelas respectivas noções de *significação* e *sensibilização*, as quais permitem uma pluralização da síntese transcendental da imaginação, como base formativa da *apercepção*, fazendo com que esta possa abranger os domínios do mito, religião, linguagem, arte, moral, ciência, história e demais possíveis formas simbólicas, sem com isso recair no relativismo. Como diz Cassirer:

Não apenas a ciências, mas também a linguagem, o mito, a arte e a religião caracterizam-se pelo fato de nos fornecerem os materiais com os quais se constrói, para nós, o mundo do “real” e do espiritual, o mundo do Eu. Estas esferas tampouco podem ser colocadas em um mundo dado como simples *conformações*, pelo contrário, é necessário compreendê-las como *funções*, em virtude das quais se realiza, em cada caso, um configuração particular do ser, bem como uma divisão e uma separação do mesmo. (FFS I, p.39)

Esta ampliação do escopo das funções simbólicas é o que permitirá o alargamento do raio de aplicação da *revolução copernicana* para além do campo meramente científico, fazendo com que as categorias adquiram um *contorno modal* (possibilitado por via do esquematismo), aplicável de modo singular para cada forma simbólica específica. Por conseguinte, toda forma de conhecimento passa por uma espécie de *lente de refração simbólica*, pela qual as impressões sensíveis devem ser refletidas, adquirindo um sentido objetivo, para então se tornarem efetivamente *representações* simbólicas. No desenvolvimento desta nova concepção do *idealismo transcendental*, nega-se o acesso a uma realidade “*em si*”, em favor de um *idealismo pluralista*, que considera que a própria “realidade” é sempre intermediada por uma construção simbólica singular. Isto ocorre, pois:

As mesmas funções básicas que dão ao mundo do espírito sua determinação, sua marca, seu caráter, mostram-se, por outro lado e de modo equivalente, como refrações que o ser individual e único experimenta em si, tão logo é percebido e assimilado pelo “sujeito”. Sob esse ponto de vista, a *Filosofia das Formas Simbólicas* nada mais é que

¹²³ Aqui vale mencionar a crítica que Cassirer dirige aos empiristas e positivistas que criticaram seu método simbólico: “Ao se restringirem fundamentalmente aos “dados” da sensação, os sensualistas e os positivistas, de certo modo, tornaram-se cegos não apenas em relação ao símbolo, mas, precisamente em relação à percepção.” (FFS III, p.327).

a tentativa de indicar para cada uma dessas formas o, por assim dizer, índice de refração que lhe é peculiar. (...) quer compreender cada um destes [índices de refração] conforme sua natureza e de acordo com as leis que regem sua estrutura (FFS III, p.10)

Cassirer fala aqui de um “*mundo do espírito*”, isto indica que ele se utiliza do conceito de “espírito” (*Geist*) de forma especialmente abrangente, por isso é preciso salientar que ele se vale deste termo para indicar o âmbito pertinente às capacidades sensíveis e intelectuais do homem, conforme o termo era tomado pelo romantismo, o que serve para melhor situar o fator de intermédio exercido pela função simbólica, a qual, por meio da imaginação produtiva, estabelece uma relação válida entre a *representação* e o *objeto representado*. Em outras palavras, a interposição do símbolo entre o conceito e a intuição opera uma modalização dos esquemas kantianos em favor de um sistema de relações *funcionais*, pois na medida em que as formas fundamentais de apreensão simbólica manifestam uma determinação comum, elas “passam a pertencer à esfera da “*representação*”, uma vez que “o mundo imagético do mito, as estruturas fonéticas da língua e os signos dos quais o conhecimento exato se servem determinam uma dimensão própria da representação; e somente tomados em sua totalidade essas dimensões constituem o todo do horizonte do intelecto” (FFS III p. 84). Em outros termos:

Ainda que nos fosse dado conhecer todas as leis da natureza, ainda que pudessemos aplicar ao homem todas as nossas regras estatísticas, econômicas, sociológicas, isso não nos ajudaria a “ver” o homem nesse aspecto especial e em sua forma individual. Não nos movemos num universo físico, mas simbólico. E para compreender e interpretar símbolos precisamos desenvolver outros métodos além dos da pesquisa de causas. A categoria do sentido não deve ser reduzida à categoria do ser (AF, p.306)

Neste viés de interpretação, podemos supor que, para Cassirer, as categorias, adjacentes a obra kantiana são empregadas como *ferramentas* filosófico-conceituais, as quais, a partir de determinados ajustes, se moldam às necessidades teóricas do método simbólico. Portanto, tal filosofia poderia ser interpretada como um extravasamento do método transcendental que busca a união entre as ciências naturais e culturais por via de uma reformulação da *teoria do conhecimento* kantiana, na qual “a teoria do conceito se transformasse em teoria geral da significação [*allgemeine Bedeutungslehre*] passando-se aqui, como já aconteceu no caso das ciências da natureza, da crítica do conhecimento [*Erkenntniskritik*] à Filosofia das Formas Simbólicas” (PORTA 2004 p.141), que permitisse uma *ampliação* metodológica do *idealismo objetivo* em direção à *crítica da cultura*. Em suas palavras:

A crítica da razão transforma-se assim em crítica da cultura. Ela procura compreender e provar como conteúdo cultural, na medida em que seja algo mais do que simples conteúdo isolado, e conquanto esteja baseado em um princípio formal universal, pressupõe um ato primordial do espírito. Somente aqui a tese fundamental do idealismo encontra a sua confirmação plena. Enquanto a reflexão filosófica se refere e se limita apenas à análise da forma pura do conhecimento, a força da cosmovisão ingenuamente realista não pode ser desativada por completo. É possível que o objeto

do conhecimento seja, de uma forma ou de outra, determinado por este conhecimento e sua lei original – mas além disso, ao que parece, ele deve também existir como algo autônomo, independente desta relação com as categorias fundamentais do conhecimento. Se, porém, partimos não do conceito geral de mundo, e sim do conceito geral da cultura, a questão assume imediatamente outro aspecto. Com efeito, o conteúdo do conceito de cultura é inseparável das formas e orientações fundamentais da atividade espiritual (...). Deste modo, apesar de toda sua diversidade interior, os vários produtos da cultura espiritual, tais como a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião, tornam-se parte de um único grande complexo de problemas – tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito em um mundo de pura expressão espiritual (FFS I, p.22)

Sendo assim, nos parece que Cassirer ressaltaria o tratamento desta mudança de paradigma como uma nova *revolução simbólico-epistemológica*, que modificaria o modo de compreensão da *subjetividade* humana a partir de uma nova concepção de *objetividade*, conduzida pelo *método transcendental*, mas não se resumindo a este programa crítico transcendental. Neste quesito, o sistema simbólico, para este autor, é a pedra de toque para que a *espontaneidade do espírito* (direcionada pela síntese transcendental da *imaginação produtiva*) opere como uma fonte intermediária (ou seja, o *índice de refração*) de nossa *percepção de mundo*, de modo que, se Kant delimitou a *espontaneidade do espírito às esferas da razão teórica, prática e estética*, Cassirer se incumba de expressá-las em todas as suas manifestações culturais, a partir das quais se estrutura a construção de diferentes dimensões da realidade. Em resumo, para Cassirer, o ser humano está sempre *inserido* na realidade, por *intermédio* das *formas simbólicas*, as quais possuem a *meta* “de transformar o mundo passivo das meras impressões, que (...) aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual” (op. cit.). Em suas próprias palavras:

A minha tese é que não podemos ver o mundo dos objetos empíricos como um dado imediato - como um fato firme e bruto. A objetividade é, do ponto de vista de uma análise filosófica, não o *terminus a quo*, mas o *terminus ad quem*, não é um ponto de partida mas o ponto de chegada do conhecimento humano. Certo que toda filosofia pressupõe uma ontologia - uma teoria geral do ser. A este respeito estamos perfeitamente de acordo com Aristóteles quando este define a metafísica como a doutrina do *ὄν ἢ ὅν*, como doutrina do ser enquanto ser - como ser *qua* ser. Uma filosofia crítica não deseja negar a necessidade ou importância de uma tal ontologia. Mas já não a compreende como uma descrição de um ser absoluto. (...) Restringe o papel da ontologia ao campo do fenômeno, dos objetos que nos são dados mediante os modos diferentes do conhecimento empírico. (...) Deste ponto de vista crítico e analítico, devemos dizer que aquilo que designamos por “*objetividade*” não é posto [*gegeben*], mas proposto [*aufgegeben*], não é um dado imediato e inquestionável, mas deve antes ser visto como uma tarefa proposta [*aufgabe*]. (SMC, p. 16)

Esta observação, feita por Cassirer em 1942, em um seminário na universidade de Yale, traz uma passagem esclarecedora quanto ao seu contraponto em relação à filosofia

heideggeriana, pois Cassirer nos faz notar que, embora não negue a importância da ontologia¹²⁴, ele infere que, se quisermos nos pautar por uma filosofia transcendental a *questão da objetividade* não deve ser tomada como um *primado (ontológico)* do conhecimento *intuitivo*, pelo qual os objetos nos são dados.

Pelo contrário, para Cassirer tal questão encontra-se no término de seu sistema, pois a objetividade se situa no *final* do processo do conhecimento humano, interpretado como uma *tarefa* a ser continuamente realizada. Este fato nos leva diretamente à oposição heideggeriana, que certamente implica na *inversão* desta ordem da exposição, mas não em uma vinculação com o “*não-teorético*” (como Friedman indicou ao afirmar que “o desejado *terminus ad quem*, para Heidegger, é a totalidade não-teorética”), pois sua posição não supõe uma negação da objetividade (ou da *racionalidade*, como pontuam diversos críticos, que consideram Heidegger um irracionalista), mas sim à realocação no *início* de toda problemática filosófica, ou seja, no campo ontológico da *compreensão prévia do ser*. Como esclarece Stephen Watson:

A posição de Heidegger não implica a negação da objetividade (ou do *Cósmico*), para Cassirer, parte daí a questão do próprio acesso ao condicionado (FFS IV, p.202). Mas, isto ainda não deixa claro o *status* das articulações da “intuição hermenêutica”. Este é o *porquê* de Heidegger ter colocado a questão da interpretação (*Seinsfrage*) no início (*terminus ad quo*), enquanto Cassirer exigia que a objetividade emergisse, elevando-se somente ao final (*terminus ad quem*) (SMC, p. 166). Mas, em cada um dos casos, levanta-se o problema da justificação e a questão ontológica da pertença contígua do sujeito e do objeto. (WATSON 2011, p.169)

Como se pode notar, existe de fato uma evidente aproximação nesta polaridade conflituosa, uma unidade que reúne os extremos divergentes sobre uma base problemática comum, a saber, o ponto de acesso à própria objetividade. Esta é a questão que se encontra em jogo na disputa entre os filósofos acerca da interpretação de Kant e, a partir da qual, se evidencia a sistematicidade do método de cada um dos envolvidos. Como Heidegger irá demonstrar, ao final do debate, sua posição não é somente àquela de um antípoda do neokantismo, mas sim a de um filósofo-hermeneuta que busca criar uma *fissura* no núcleo da interpretação tradicional de Kant. Por isso, ao fazer do solo crítico um *abismo*, Heidegger introjeta retrospectivamente,

¹²⁴ Portanto a ontologia, no sentido descrito por Cassirer, assume um ponto de vista crítico, pois “uma tal ontologia (...) já não a compreende como uma descrição de um ser absoluto(...)” pois ele “Restringe o papel da ontologia ao campo do fenômeno, dos objetos que nos são dados mediante os modos diferentes do conhecimento empírico.” (cf. citado acima em SMC, p. 16). Pierre Aubenque, na mesma linha descrita por Cassirer, esclarece que uma ontologia crítica se vale apenas de atributos lógicos e “Que na expressão *mater on he on, on* não significa o sujeito implícito no verbo “ser”, mas o predicado “ente”. Este predicado é atribuído, tautologicamente, a tudo que se diz que é ou que é alguma coisa. Kant diria: atributo lógico naquilo que se atribui, analiticamente, a tudo o que se pode conceber e dizer, tanto uma cor, uma qualidade, um número, como uma substância. Mas esse atributo só é lógico porque reitera, analiticamente, a cópula que é inerente a toda proposição predicativa e permite dizer de uma coisa qualquer que ela é uma ou outra ou que ela é o que ela é.”(AUBENQUE 2012 p.28)

pela ótica da temporalidade finita, uma visada fenomenológica que se dirige à superação da *Metafísica* dualista e dogmática em favor de sua *metafísica do Dasein/ontologia fundamental*.

Por conseguinte, de acordo com suas palavras:

O *terminus a quo* em Cassirer é completamente problemático. Minha posição é inversa: o *terminus a quo* é minha problemática central, a qual eu desenvolvo. A questão é: o *terminus ad quem* é, para mim, tão claro? Para mim, ele não consiste na totalidade da filosofia da cultura, mas sim na questão: τί τὸ ὄν; respectivamente: o que significa, em geral, Ser? A partir desta questão, resulta para mim, um solo a ser obtido para o problema fundamental da Metafísica, para a problemática de uma metafísica do *Dasein*. Ou, para voltarmos mais uma vez ao núcleo da interpretação de Kant: meu objetivo não era o de trazer algo novo, perante uma interpretação da teoria do conhecimento, com honra à imaginação, mas sim, deveria ficar bem claro que, a problemática interna da *Crítica da Razão Pura*, i. e., a pergunta pela possibilidade da ontologia, remete a uma ruptura radical daquele conceito no sentido tradicional, que, para Kant, era o ponto de partida. Kant foi impelido por isso, na tentativa de uma fundamentação da Metafísica, de modo a fazer do próprio solo um abismo (*Abgrund*). (KPM, p.288)

Segundo Hendrik Pos (POS 1973), filósofo que esteve presente no debate de Davos, apenas a partir do desenlace desta ruptura radical entre ambos os autores é que “os dois pontos de vista podem ser mutuamente clarificados”. Esta fratura abre-se, pois Cassirer enfatizava que a “lei espiritual, a forma através da qual o homem libera a si mesmo da imediaticidade (...). Sendo este o caminho no qual a mente finita participa do infinito”. Por outro lado, Heidegger advogava que o problema crítico central principia no reconhecimento da finitude humana que, pela diferença ontológica, permitiria uma compreensão metafísica do ser. Por conseguinte, a filosofia de Kant expunha “a filosofia do homem finito, cujo acesso ao infinito é negado¹²⁵ e cuja orientação em direção à transcendência confirma esta forte finitude”. De modo que a diferença entre os filósofos só poderia ser *mutuamente clarificada* na distensão da polaridade de suas posições, uma vez que “Heidegger persistia no *terminus a quo*, na situação do ponto de partida, o qual, para ele, era o fator dominante de todo filosofar. E Cassirer [por outro lado] visava o *terminus ad quem*, na liberação através da forma espiritual, na ciência, na atividade prática e na arte” (POS 1973, p.67).

No registro de tais apontamentos é importante ressaltar que Hendrik Pos foi o único espectador que *entrevistou diretamente* na discussão, colocando uma pergunta pontual (ao modo de uma “*observação filosófica*”, como mencionam os editores da transcrição) para os debatedores, a qual realmente colocava em cheque a possibilidade de um entendimento conceitual recíproco entre Heidegger e Cassirer. Tal questionamento pergunta pela

¹²⁵ Quanto a afirmação de Pos de que, em Heidegger, *o acesso ao infinito é negado*, seria importante evidenciarmos que ele está reproduzindo a reprimenda anterior de Cassirer, quando este último diz que, segundo Heidegger: “Uma criatura finita não pode, em geral, possuir verdades eternas” (KPM p.277).

possibilidade da *tradução* ou *transliteração* das “expressões chave” de suas filosofias em termos comuns:

Observação filosófica: ambos os senhores falam uma linguagem totalmente diferente. Para nós, portanto, trata-se disto, de retirar dessas duas linguagens algo em comum. De Cassirer já se fez uma tentativa de tradução de seu “espaço de ação” [*Handlungsspielraum*]. Nós precisamos saber de Heidegger, se há reconhecimento nesta tradução. A possibilidade de tradução alcança seu limite na medida em que algo que não se deixa traduzir vem à superfície. Esses são os termos que surgem como característicos de cada uma das linguagens. Eu tentei buscar em ambas as linguagens alguns desses termos, os quais eu duvido que se deixem traduzir na outra linguagem. Nomeio as expressões de Heidegger: o *Dasein*, o *Ser*, o *ôntico*. Por outro lado, as expressões de Cassirer: o *funcional no espírito* e a *transformação do espaço originário* em um outro. Poder-se-ia pensar que não há tradução de ambos os lados para estes termos, pois estes seriam os termos nos quais o espírito da filosofia de Cassirer e de Heidegger se diferenciam entre si. (POS em KPM, p.288)

Porém, apesar de todo este contraste e impossibilidade de transladar ou traduzir os termos nas diferentes “gramáticas” filosóficas, Hendrik Pos admitiu futuramente que “Os dois homens chegaram a um acordo no significado do Esquematismo de Kant, o qual representa a interligação original do sensível e do entendimento” (POS 1973 p.67). Mas, se existe tal promessa de uma equiparação com relação ao esquematismo, este “acordo” dissonante, como procuramos demonstrar nesta seção, pauta-se eminentemente pela radicalização das consequências dessa consonância preliminar, na qual não há uma exata conformidade de opiniões, e sim a aceitação de uma premissa que conduz aos futuros apontamentos críticos entre os autores, fazendo com que se arremetam um contra o outro. Na resposta de Heidegger a Pos, isso fica devidamente claro, pois ele diz que não há *tradução* possível entre os termos centrais de suas filosofias, mas que é positivo que autores tão paradoxais não sejam passíveis de nivelamento, pois só obtém-se uma maior clareza sobre suas posições no ponto mais agudo de contraste, ou seja, no próprio exercício filosófico-hermenêutico de tensionamento das possíveis contradições. Assim, ao comentar sobre uma possível assimilação das formas simbólicas de configuração, expostas por Cassirer, nos mesmos termos que ele se utiliza do conceito de *Dasein*, Heidegger é taxativo em sua recusa:

Primeiramente Cassirer vai evidenciar as diversas formas de configuração, para então, com vistas a estas configurações, posteriormente expor uma certa dimensão destas próprias forças configuradoras. Agora, poder-se-ia dizer: esta dimensão é, pois, em sua base, o mesmo que aquilo que eu chamo de *Dasein*. Mas isto seria errôneo. A diferença é mais clara no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interior do *Dasein* é o caráter fundamental da própria Filosofia. (...) A partir daí, acredito, pode-se dar uma resposta à questão de Pos sobre a tradução. Eu creio que aquilo que eu designo como *Dasein* não se deixa traduzir com um conceito de Cassirer. Se fosse dito consciência, então isso seria exatamente aquilo que seria recusado por mim. (...) Eu acentuei propositalmente estas diferenças. Não é útil ao trabalho prático, se nós chegarmos a um nivelamento. Ao contrário, porque só através do rigor na evidenciação do problema, este obtém clareza, eu desejaria então que, mais uma vez, toda nossa discussão se colocasse sob o signo

da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre “o que é homem?” como a questão central (...) de maneira que, sobre esta problemática, ambas as posições tornem-se claras. (KPM, 289-290)

Cassirer responde de modo assertivo, dizendo que: “Eu também sou contra tal nivelamento” (ibidem). Porém, de maneira muito mais conciliadora do que a radical recusa heideggeriana, Cassirer se vale de uma interessante noção de *alteridade* operada pela linguagem, a qual derrubaria a ponte existente entre suas extremidades teóricas. Ele demonstra que, no *mundo do espírito objetivo*, existe uma mediação (*medium*) entre o *Dasein* cassireriano e heideggeriano, pois é possível aos filósofos transladarem de um extremo ao outro sem que isto implique na perda das *características essenciais* de cada modo de filosofar, de maneira que cada uma das partes possa atingir uma “*unidade acima da infinidade dos diferentes modos da linguagem*”, compreendendo que ambos pisam “*um solo comum*”:

O que nós queremos e devemos aspirar, e que também podemos alcançar, é que cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso semente a si mesmo, mas também o outro. Que isto deva ser possível parece-me residir na ideia do conhecimento filosófico em geral, em uma ideia que Heidegger também reconhece. Eu não quero fazer a tentativa de retirar Heidegger de sua posição e coagi-lo em outra perspectiva, mas sim, quero somente tornar sua posição compreensível para mim. Eu creio que isso já tornou mais claro onde reside a oposição. Porém, não é fecundo acentuar sempre novamente esta oposição. Nós estamos em uma posição na qual pouco é obtido, através de meros argumentos lógicos. Ninguém pode ser forçado a assumir essa posição, e nenhuma coação através de argumentos puramente lógicos pode obrigar alguém a começar pela posição a qual, a mim parece ser a essencial. Aqui estaríamos nós condenados a uma relatividade. “Que tipo de Filosofia se escolheria, depende do tipo de homem que se é”. Mas nós não podemos permanecer junto a esta relatividade, na qual o homem empírico seria colocado no centro. E foi muito importante o que Heidegger disse por último. (KPM p.292)

Para escapar desta *relatividade* de posições de que fala Cassirer, era preciso que ambos situassem suas filosofias em um registro que fosse além da centralidade do “*homem empírico*”. Ao que tudo indica, este registro que vai além do empírico, é aquele mencionado por último por Heidegger, ao dizer que “toda nossa discussão se colocasse sob o signo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre “o que é homem?” como a questão central (...) de maneira que, sobre esta problemática, ambas as posições tornem-se claras.” (op cit. P.290). A questão kantiana derradeira na qual os filósofos devem se fixar, para o possível esclarecimento de suas posições, *i.e.* “*Was ist der Mensch ?*”, deve ser colocada além do campo meramente empírico da discussão, pois ela prescreve uma ultrapassagem do empírico em direção a uma dupla reformulação do conceito de “*transcendental*”. Ou seja, a partir de diferentes registros da linguagem conceitual exposta por cada autor, opera-se uma suplantação do empírico, em favor da *forma simbólica*, no caso de Cassirer, ou da *transcendência*

*temporal*¹²⁶, como no caso de Heidegger. E é exatamente nesta *superação* que reside a *chave do enigma*, para que se abra uma clareira que permita o surgimento de um *solo comum*, a partir do qual ambas as posições sejam clarificadas. Cassirer então questiona *onde* estaria tal solo comum, nos dando uma indicação frutífera acerca de sua característica localização:

Eu pergunto, onde reside então o centro comum em nossa oposição. Que este não pode estar no empírico, está evidente. Nós devemos, precisamente na oposição, procurar novamente pelo centro comum. E eu digo, nós não precisamos procurar. Pois nós temos este centro, e na verdade, isto é assim porque há um mundo humano objetivo e comum, no qual a diferença dos indivíduos não foi suspensa de modo algum, mas com a condição de que aqui, então, a ponte de indivíduo para indivíduo foi lançada. Isto se apresenta, repetidamente para mim, no fenômeno originário da linguagem. Cada um fala sua linguagem, e é impensável que a linguagem de um seja traduzida para a linguagem do outro. E assim mesmo nos entendemos, através do meio [*medium*] da linguagem. Há algo como “a” linguagem. E, algo assim, como uma unidade acima da infinidade dos diferentes modos de fala [*sprechweise*]. Para mim aí reside o ponto decisivo. E eis porque eu parto da objetividade da forma simbólica, porque aqui aconteceu o incompreensível. A linguagem é o exemplo mais nítido. Defendemos que pisamos aqui em um solo comum. Primeiramente, asseveramos isso como postulado. E apesar de todos os enganos, nós não nos enganaremos com essa reivindicação. É isto o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito objetivo. A partir do *Dasein* é tecido o fio que, através do *medium* de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro *Dasein*. Eu creio que não há nenhum outro caminho, de um *Dasein* para outro *Dasein*, senão através deste mundo das *formas*. (KPM, p. 293, grifo nosso)

Como se pode depreender do excerto acima, o *centro comum* da oposição entre ambos encontra seu ponto focal na *mediação da linguagem*. Conforme mencionado por Cassirer, o *médium* da linguagem é o *faktum* que conecta a filosofia dos autores, pois ali também se encontra o centro de suas oposições. O próprio Heidegger já pontua esta oposição no §34 de *Ser e Tempo*, significativamente intitulado “*Da-sein und Rede. Die Sprache*”, no qual defende-se a tese de que *o falar (Die rede) é existencialmente linguagem (ist existenziel Sprache* cf. ST, p.455), querendo indicar com isto que o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o o discurso (*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede, cf. ST, p.453*). Tais passagens são bem conhecidas, mas o que passa por alto para a maioria dos intérpretes é a crítica explícita, embora não nominal, que Heidegger dirige a Cassirer nesta mesma seção, ao dizer taxativamente que:

As tentativas de apreender “a essência da linguagem” se orientam, pois,(...) pelo fio condutor da ideia de “expressão”, da “forma simbólica” da comunicação como “enunciação” da “manifestação” de vivências ou da “formação” [*Gestaltung*] da vida.

¹²⁶ Como é digno de nota, a concepção fenomenológica de Heidegger constitui uma experiência existencial do tempo, que se opõe à concepção ôntica, derivada do modo existênciário, no qual o tempo é interpretado cotidianamente como tempo ordinário. A *transcendência* indica que o próprio existir pressupõe uma dinâmica existencial, i.e., um “temporalizar-se”, pois o *Dasein* “se temporaliza observando os instantes temporais (*ekstases*): o “sido” (*Gewesenheit*), modalidade de passado que indica o que foi continua influente no no ser-aí que presentemente sou; o “presente” (*Gegenwart*), registro do tempo que assinala o *ethos* desde o qual a existência presente se realiza, e o “porvir” (*Zukunft*), modalidade temporal que aponta para a possibilidade de realização futura.” (KAHLMAYER-MERTENS 2015, p. 116)

[Porém](...) o decisivo continua sendo a a prévia elaboração da totalidade estrutural ontológica-existencial do discurso, fundada na analítica do *Dasein*. (ST p.459)

Diferentemente do método simbólico/expressivo de Cassirer, Heidegger se baseia pela elaboração prévia do discurso, isto é, pelo âmbito pré-conceitual que preexiste na linguagem, uma vez que a linguagem já “traz consigo uma conceituação bem desenvolvida” (ST, p.443), por conseguinte é preciso descrever primeiramente tal conceito-prévio [*Vorgriff*], o qual já consta na fala [*Rede*], enquanto fonte de enunciação [*Aussagen*], pois esta última, bem como “a interpretação em geral, tem seus fundamentos existenciais [*Existenzialen Fundamente*] no ter-prévio [*Vorhabe*], no ver-prévio [*Vorsicht*] e no conceito prévio [*Vorgriff*].” (ibidem), concluindo disto que, “a linguagem é o ser-expresso [*Hinausgesprochenheit*] do discurso” (ST, 455). Cassirer está atento a esta diferenciação, porém, afora toda dissimilitude no vocabulário empregado por cada uma das partes, ele infere de maneira surpreendente que “*A linguagem é o exemplo mais nítido [da conexão entre ambos].*”, pois ambos pisam “*aqui em um solo comum*” uma vez que “*A partir do Dasein é tecido o fio que, através do medium de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro Dasein.*” (op.cit). A aposta de Cassirer pressupõe que, tanto Heidegger quanto ele próprio, possuam um ponto de apoio comum nas relações humanas entretidas por meio da *linguagem*, do discurso, e do diálogo, uma vez que ele acredita “que não há nenhum outro caminho, de um *Dasein* para outro *Dasein*, senão através deste mundo das *formas*” (op.cit).

Como diz Oswald Schwemmer, esta “motivação fundamental heideggeriana (...) continua sendo o ponto central de comparação com Cassirer” (SCHWEMMER 2016, p. 64), pois; “Esta junção das motivações de Cassirer e Heidegger não está em um plano de nivelamento de posições radicais, nem em um compromisso indolente. Isto é demonstrado pelo repetido olhar que ambos lançam sobre as relações formais estabelecidas entre as pessoas, [por exemplo] na relação linguística (...) postulada por via das realizações da *forma [Gestalt]*” (ibidem p.71). De maneira que, não devemos opor seus pensamentos, mas conectá-los sob pontos de vistas ainda insuspeitos e pouco investigados, pois:

Na verdade, é muito provável que a tentativa de reavaliar rapidamente o debate de Davos leve à rejeição da questão sobre um vencedor e um perdedor sendo que, ao invés disso, podemos inaugurar uma busca pelos temas intelectuais que, apesar das contestações polêmicas e apologéticas de Heidegger e Cassirer, podem se conectar. Parece-me que ainda temos tais investigações à nossa frente e ainda não está claro quais motivos sustentáveis de pensamento podem ser extraídos das concepções filosóficas dos dois oponentes. (ibidem p. 60)

Agora, dadas as evidências da existência de uma estreita correlação teórica entre os autores, conforme pode-se depreender das conexões demonstradas acima, passaremos para a

análise dos argumentos levantados por Heidegger contra Cassirer, de sorte que a justaposição de suas contendas possibilite uma nova *conexão* ou *medium* que interligue as extremidades destes supostos paradoxos conceituais, de sorte que, como Cassirer pressupõe, “cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso apenas a si mesmo, mas também *o outro*.” (KPM, p. 293).

3.3) Heidegger contra Cassirer. O Mito da Cultura.

Como vimos assinalando desde o início de nossa tese, diversos comentadores contemporâneos acabaram por estabelecer as principais vias de interpretação da disputa de Davos segundo a premissa da incomensurabilidade. Temos como exemplo as interpretações de Peter Gordon¹²⁷, John Michael Krois¹²⁸ e Michael Friedman¹²⁹, que baseiam seus argumentos a partir da perspectiva negativa inaugurada pelo filósofo lituano Emmanuel Lévinas. O qual assistiu presencialmente ao debate de Davos, resumindo suas impressões com uma afirmação lapidar; “*Poder-se-ia ter a impressão de que se estivesse testemunhando a criação e o fim do Mundo*”, pois, aquela polêmica conferência assinalava, acrescenta ele, “*o fim de um tipo particular de humanismo*” (LÉVINAS *apud* GORDON 2010, p.1). Como consequência desta afirmação, temos hoje toda uma corrente de interpretação que baseia suas concepções teóricas em um pressuposto “dogmático”, oriundo da premissa de que não existe nenhuma assimilação possível entre os litigantes deste processo.

Porém, esta imagem estaticamente contraditória tem se modificado paulatinamente nos últimos anos. Recentemente, a partir dos estudos de Steve Lofts, que analisa detidamente as evidências bibliográficas acerca do episódio, o paradigma de Davos não pôde mais ser “*levianamente*” interpretado como uma luta fundamental entre duas posições antitéticas (i.e. humanista e anti-humanista), decorrente de duas interpretações irreconciliáveis acerca de Kant. Como Lofts enfatiza, Lévinas tomou o cuidado de não se referir ao debate como o signo do *fim do humanismo*, pelo contrário, ele refere-se ao fim de *certo tipo de humanismo*. Assim, a visão unilateral da desavença seria um falso ponto de partida para a compreensão da inter-relação entre Cassirer e Heidegger, pois ambos os filósofos estariam buscando estabelecer uma *nova forma de humanismo* que se afastasse das concepções positivistas do ser-humano oferecidas pelo psicologismo e pelo naturalismo daquele período. Em linhas gerais, argumenta Lofts:

O debate de Davos, não obstante, foi enquadrado quase que exclusivamente nos termos do problema da adequada interpretação da imaginação produtiva e do papel do

¹²⁷ “*Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos*” (GORDON, 2010)

¹²⁸ “*Why did Cassirer and Heidegger not Debate in Davos?*” (KROIS, 2004)

¹²⁹ “*A parting of the ways*” (FRIEDMAN, 2005)

esquema. Como a conferência de Davos centrou-se na questão “*Was ist der Mensch?*”, o debate sobre Kant foi posteriormente entendido como um choque fundamental entre duas concepções antitéticas da existência humana, entre *espontaneidade* e *ser lançado* (*Geworfenheit*), liberdade e finitude. Entre estas duas imagens "normativas da humanidade", como diz Peter Gordon, em que nenhuma *media via* parecia possível. (LOFTS 2015, p. 233)

Seguindo a argumentação de Lofts, que é endossada por nossa tese, procuramos demonstrar que esta contenda, em face da relação mantida entre tais autores, pode ser interpretada de maneira muito mais proveitosa se partíssemos do pressuposto de que seus projetos “compartilham do desenvolvimento de uma nova ontologia” (idem), pois já verificamos anteriormente que seus projetos filosóficos, embora sejam claramente diferentes, não são meramente antitéticos, porque ao fim exigem uma contrapartida recíproca, a qual se manifesta no seio da própria “*confrontação*” que se estabeleceu entre um e outro, guiada que é pela: “*Auseinandersetzung*, que ajudou a definir o conteúdo dos seus respectivos projetos e que influenciou a trajetória de seus pensamentos na oposição de uns aos outros” (ibidem). De maneira que, tanto a guinada cultural de Cassirer, quanto a reviravolta ontológica de Heidegger, poderiam ser positivamente aprofundadas segundo a interconexão presente entre tais projetos, uma vez que ambos prepararam o caminho para toda a subsequente filosofia do século XX.

Um segundo teórico, que atualmente defende a mesma linha de aproximação exposta por Lofts é Stephen H. Watson, o qual defende que “enquanto nós continuarmos a reduzir as ironias em jogo na disputa de Davos às diferenças irreconciliáveis”, não se observará que “elas também podem apontar para a possibilidade de que, neste período, os litigantes mantivessem muito mais em comum do que nós (e talvez eles mesmos) usualmente acreditávamos. ” (WATSON 2011, p. 165). Ou seja, as possibilidades teóricas hoje disponíveis aos intérpretes, com a publicação de diversos textos inéditos no período, apontam para o fato de que “enquanto focalizarmos justamente essa *oposição* dos pensadores”, não se compreenderá que “a própria divisão não era tão ampla como pareceu ser feita”, assim, por consequência, talvez não haja “nem mesmo uma *divisão*” envolvendo este encontro de possibilidades teóricas estritamente opostas” (ibidem).

Heidegger parece ter percebido que, naquele momento histórico, ambas as formas de abordagem da filosofia, por diferentes vias, se contrapunham conjuntamente ao humanismo tradicional e se consolidavam como diferentes respostas à *crise fundamental da ontologia ocidental*. Porém, segundo seu diagnóstico, o ponto de chegada de Cassirer, *i.e.*, sua filosofia da Cultura, como vimos anteriormente, ainda prescindia de uma metafísica do *Dasein*, que não culminasse em uma ontologia regional do homem, ou seja, em uma *Antropologia Filosófica stricto sensu*. Por conseguinte, Heidegger argumenta que:

Neste sentido, eu acreditaria que há, para Cassirer, um *terminus ad quem* totalmente diferente, no sentido de uma filosofia da cultura; que esta pergunta da filosofia da cultura só recebe primeiramente sua função metafísica no acontecimento da história da humanidade, quando ela não permanece, e nem mesmo é, uma mera apresentação das diferentes regiões [do ser], mas sim, simultaneamente, em sua dinâmica interior, que se torna tão enraizada que ela expressamente, desde o princípio e não posteriormente, torna-se visível na metafísica do *Dasein*, até mesmo como um acontecer fundamental. (KPM, p.286)

Segundo Cassirer, Heidegger tem todo o direito de determinar que o acontecimento fundamental da história humanidade se radique na questão da existência (*Dasein*), mas, ao inferir que tal existência se pauta unicamente pela finitude, a filosofia heideggeriana negaria todo o acesso à universalidade conceitual. Nestes termos, sua linha de argumentação teria um caráter problemático, pois, segundo Cassirer, o homem também possui um acesso, mesmo que *formal*, ao infinito.¹³⁰ Conforme o argumento de Cassirer, o domínio da *infinite imanente* revela-se ao ser-humano, pois:

(...) o homem, ao mesmo tempo em que transforma seu *Dasein* em forma, isto é, enquanto ele, imediatamente deve converter tudo o que é nele vivenciado em uma forma objetiva, na qual ele se objetiva de tal modo que, com isto, não se torna radicalmente livre do ponto de partida da finitude (pois isso ainda demonstra a sua própria finitude), mas, enquanto isso resulta da finitude, conduz tal finitude em direção a algo novo. E isto é a *infinite imanente*. O homem não pode dar o salto de sua própria finitude para uma infinite realista. Porém, ele pode e deve ter a *Metabasis*, que imediatamente o conduz da sua existência [*Dasein*] para o interior da região da forma pura. (KPM, p. 286)

O argumento de Cassirer, de que o homem não pode dar o salto de sua própria finitude para uma infinite realista, mas que, por outro lado, pode atingir uma *infinite imanente* através da objetivação da forma, demonstra sua recusa de uma abordagem *essencialista* do ser humano, pois nega o acesso do homem à uma ontologia substancialista (uma vez que o homem não pode saltar sobre a própria sombra, passando da substância finita para a essência infinita). Por conseguinte, sua investigação simbólica se baseava, conforme visto no capítulo anterior, em uma diretriz *funcionalista* do ser humano, interpretado como animal simbólico.

Embora rejeite o funcionalismo defendido por Cassirer, a filosofia de Heidegger também se afasta da ontologia substancialista ao substituir toda referência dualista contida na concepção clássica de homem por seu conceito de *ser aí /Dasein como ser no mundo*. Assim, a proposta heideggeriana de uma ontologia fundamental, que superaria a metafísica antiga em

¹³⁰Segundo Claudio Bonaldi: “No debate de 1929, em Davos, com Heidegger, isto representa um ponto central de contraste: se Heidegger nega qualquer forma de transcendência, de infinite para o homem, Cassirer, inversamente, defende a necessidade de definir um modo diferente de compreensão do infinito: “O infinito não é simplesmente determinado, de forma negativa, pelo finito. Ele tem o seu próprio significado. Mas ele não indica um reino que só pode ser alcançado depois de se ter lutado contra o mundo das coisas finitas. Em vez disso, ele é somente esta totalidade, o perfeito cumprimento do próprio finito” (KPM, p. 286). Nesse sentido, a reflexão sobre o “*arqui-fenômeno*” (*Ur-phaenomenon*) pode ser lida como uma resposta ao imanentismo radical heideggeriano.” (BONALDI 2017, p.129 em “*Antropologia da Individuação*”)

sua busca pelo *sentido de ser*, pressupunha que a questão acerca do *ser do ente* teria permanecido como um problema ontológico insolúvel até o surgimento da crítica kantiana, que abriu caminhos fecundos para uma análise fenomenológica/existencial pautada pela finitude do *ser aí* intramundano.

Por isso, o diálogo entre Heidegger e Cassirer, em maior ou menor medida, também pode ser interpretado, tematicamente, a partir dos traços que ambos “compartilham no desenvolvimento de uma nova ontologia como resposta a uma crise fundamental na ontologia ocidental” (vide acima, cf. LOFTS) e, mais do que isto, nos traços que distinguem as possíveis fronteiras entre suas posições. Segundo esta perspectiva, tanto Heidegger quanto Cassirer, estariam imbricados em uma e mesma problemática, para a qual apresentam diferentes soluções, a saber, a adequada compreensão – com Kant e a partir dele – da questão da constituição do *ser da objetividade em geral*. Pois, levando-se em conta que Heidegger não concebia “antecipadamente a crítica da razão pura de Kant como uma teoria da experiência físico-matemática, mas como indagação pela possibilidade interior da ontologia (da metafísica geral como necessário preparativo para a metafísica especial)” (PÖGGELER 2001, p. 82), fica latente que sua concepção de objetividade não será pautada pela referência à epistemologia tradicional. Pelo contrário, a proposta de uma “nova ontologia” coloca a questão da *objetividade do objeto* como subjacente à indagação ontológico-transcendental “pela “subjetividade” do “sujeito”, que desemboca numa renovação da questão do ser” (ibidem). É exatamente o que Cassirer parece indicar quando diz que:

Heidegger corretamente afirmou que a questão básica de sua metafísica é a mesma de Platão e Aristóteles: o que é o ser? (*Seiende*). Ele também afirmou que Kant tinha mais uma vez se referido a esta questão, que é fundamental a todas as metafísicas. Mas, aqui, parece-me existir uma diferença essencial, com respeito ao que Kant chama giro copernicano. De fato, a questão do ser não me parece ter sido eliminada com esta revolução. Essa seria uma interpretação completamente falsa. Mas como resultado dessa revolução, a questão do ser (*Seinsfrage*) agora parece ter tomado uma forma extremamente complicada como não tinha na antiguidade. Onde ocorre a revolução? “anteriormente foi aceito que o conhecimento precisava conformar-se ao objeto... Porém agora nós tentamos inverter a pergunta, como seria se não fosse nosso conhecimento que precisasse se conformar ao objeto, mas, pelo contrário, se fosse o objeto que precisasse se conformar ao conhecimento?” Isso significa que essa pergunta, relacionada à determinação do objeto, é precedida por uma pergunta referente à constituição do ser (*Seinsconstitution*) da objetividade em geral. E o que é aplicável a essa objetividade em geral precisa agora aplicar-se a todo objeto pertencente a esta estrutura do ser (*Seinsstruktur*). (KPM, p.293, nossa trad.)

Quando Cassirer considera necessária uma prévia determinação da “*constituição do ser da objetividade em geral*” ele admite, implicitamente, que a revolução copernicana de Kant possui um caráter ontológico. Todavia, a partir da perspectiva simbólica, tal abertura para o campo ontológico estaria atrelada a uma teoria do conhecimento do ser, a qual deve comportar

toda a pluralidade estrutural deste novo campo de investigação. Ou seja, para Cassirer, a *questão do ser* estaria relacionada à determinação do objeto, porém, esta questão deveria ser precedida por uma pergunta referente à constituição do ser (*Seinsconstitution*) da objetividade em geral, o que não significa outra coisa senão investigar *quais* seriam as singulares determinações funcionais (i.e. *formas simbólicas*), que se conectam *estruturadamente* à questão *do ser da objetividade em geral*. Por isso, ele afirma positivamente que:

A novidade nesta revolução parece-me estar no fato de que agora não existe mais uma única estrutura do ser, mas, pelo contrário, temos estruturas completamente diferentes. Toda nova estrutura do ser tem suas novas pressuposições *a priori*. Kant mostra que tal estrutura estava ligada às condições de possibilidade da experiência, mostra como toda nova espécie de forma também se refere agora a um novo mundo objetivo, como o objeto estético não é ligado ao objeto empírico, como ele tem suas categorias *a priori*, como a arte também constrói um universo, mas também como essas leis são diferentes das leis físicas. Por essa razão, uma multiplicidade completamente nova toca o problema do objeto em geral. E por esta razão, a nova metafísica kantiana forma-se precisamente da antiga e dogmática metafísica. O ser (*Das Sein*) na antiga metafísica era substância o que forma um fundamento. O ser na nova metafísica é, na minha linguagem, não mais o ser da substância, mas, na realidade, o ser que parte de uma variedade de determinações funcionais e de significados. O ponto essencial que distingue minha posição da de Heidegger parece-me estar aqui. (*KPM*, p. 294 nossa trad.).

Tal ponto essencial de *distinção*, entre a posição de Heidegger e de Cassirer, possui um nível positivo no âmbito da *confrontação* entre suas teorias, uma vez que duas propostas distintas de leitura da *revolução copernicana* provêm de uma raiz comum, a saber: a proposta de superação da metafísica substancialista, dogmática.

No caso de Cassirer, as novas formas de determinação do ser do objeto passam a ser funcionais e significantes [*Bedeutsankeit*], isto é, *simbólicas*. Já na concepção heideggeriana, a própria “*revolução copernicana*” será interpretada como uma virada ontológica, com vistas à superação da separação dualista estabelecida a partir de Descartes entre *sujeito* e *objeto*, pois, em seu argumento, na representação do *subjectum* cartesiano está presente “um traço da “*atualidade*” que Kant chamará de *objetividade do objeto*, assim o ato de *representação* tem como resultado o opor-se do objeto ao sujeito. Assim, a *objetividade do objeto* depende da *subjetividade do sujeito*.” (STEIN 2011, p.100). De modo que a *questão do ser* (dada partir da indagação sobre a possibilidade do conhecimento ôntico) seja reconduzida da interrogação sobre a “possibilidade daquilo que possibilita o conhecimento ôntico, para a indagação da possibilidade da própria ontologia” (PÖGGELER 2001, p. 83). Consequentemente, na interpretação heideggeriana de Kant, o problema da *revolução copernicana* estará inserido dentro de um questionamento transcendental acerca da subjetividade do sujeito finito, uma vez que o conhecimento transcendental é interpretado como conhecimento ontológico enquanto

síntese *a priori* da imaginação. Vejamos então como tal fundamentação da ontologia (pautada pela revolução copernicana) é exposta por Heidegger:

A fundamentação da metafísica em sua totalidade significa a revelação da possibilidade interna da ontologia. Porque esse é o verdadeiro sentido metafísico (que tem a metafísica por único tema) do que se tem compreendido usualmente pelo título “revolução copernicana” de Kant, título que levou até interpretações equivocadas.(...) Com isto Kant quer dizer: nem “todo conhecimento” é ôntico e onde (tal conhecimento) existe, ele só é possível através de um conhecimento ontológico. O “antigo” conceito de verdade, segundo o qual o conhecimento há de “adaptar-se” (*adequatio*) ao ente, não sofre sacudida alguma pela revolução copernicana, pelo contrário, este o pressupõe e até o fundamenta pela primeira vez. O conhecimento ôntico não pode se adaptar ao ente (“os objetos”), a não ser quando o ente já tenha se manifestado como ente, isto é, quando se conhece a constituição do seu ser. Os objetos, isto é, a determinabilidade ôntica dos objetos, tem que se ajustar a este último conhecimento. A aparência do ente (verdade ôntica) gira ao redor da revelação da constituição do ente (verdade ontológica); mas o conhecimento ôntico, por si só, nunca pode se moldar aos objetos, já que este, sem o conhecimento ontológico, carece de possível direção. Com isto ficou claro que a fundamentação da metafísica tradicional se inicia com a pergunta pela possibilidade interna da ontologia como tal. (KPM p.12 nossa trad.)

Diferentemente do que Heidegger expõe acima, ao defender a existência de uma diferença fundamental entre o âmbito ôntico e o ontológico, para Cassirer não seria possível admitir uma *separação* entre tais campos, pois, na visão cassireriana, o *ôntico* e o *ontológico* se relacionam diretamente à imanência e à transcendência. Por conseguinte, partindo da perspectiva de uma *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer defende a tentativa de união (*dialética*) destes polos dicotômicos, pressupondo que *Vida* e *Espírito* seriam instâncias *inter-relacionadas* quando interpretadas nos termos de *indivíduo* e *cultura*, pois a base teórica do culturalismo precisa dar uma resposta satisfatória para a seguinte questão: “Como pode a *transcendência* da *ideia* ser reconciliada com a *imanência* da *Vida*?” (CASSIRER 1973, p.866 in “*The philosophy of Ernst Cassirer*”¹³¹).

Em outras palavras, Cassirer tenta “*conciliar a imanência da vida com a transcendência do espírito*” sem, contudo, reduzir um termo ao outro, fato que nos leva ao reconhecimento de que seu projeto de uma *Filosofia das Formas Simbólicas*, apoia-se na “recepção, transformação e tentativa de conciliar duas posições antitéticas (...) a filosofia transcendental de Kant e o Neokantismo de um lado, e a *Lebensphilosophie* de Simmel, Bergson e Heidegger, de outro”

¹³¹ Conforme a tese defendida no artigo de Cassirer “‘Geist’ und ‘Leben’ in der Philosophie der Gegenwart”, (incluído na coletânea de textos em sua homenagem organizada para o vol.VI da coleção “*The library of living philosophers*”), devemos compreender as concepções de “*Vida* e *Espírito* não como essências substanciais colocadas em confronto uma com a outra, mas se concebemos ambas no sentido de suas atividades funcionais puras, a antítese entre as duas adquirem um significado diferente. Não é mais necessário que o *Espírito* seja visto como um princípio estrangeiro ou hostil a toda *Vida*, mas isso deve ser entendido como a mudança e reviravolta da *Vida* em si mesma - uma transformação (...) na medida em que se passa do círculo da criatividade e formação meramente orgânica para dentro do círculo da “*forma*”, o círculo da atividade formativa “*ideal*”.” (ibidem p.875)

(cf. Lofts 2016 p. 82). Todavia, Heidegger não concebe esta aproximação positivamente, pois não acreditava que uma filosofia teórica da cultura pudesse fornecer uma base suficiente para a investigação das categorias “vida”/“espírito” baseadas na ideia de expressão (*Ausdruck*), sem pressupor antes a fundamentação de uma prévia e necessária Ontologia¹³². Por isso “Heidegger também alegará que a tentativa neokantiana de fornecer as estruturas transcendentais da cultura não pode ser completada antes que seus “alicerces fundamentais” tenham sido estabelecidos através de uma completa analítica do *Dasein*.” (ibidem p.83). Nas palavras de Heidegger, a filosofia da cultura erra seu caminho em um ponto essencial, a saber, a supressão do *Dasein*:

A cultura, todavia, é justamente a expressão de nossa alma- sim, é mesmo uma expressão difundida hoje em dia que exatamente sob o fio condutor da ideia de expressão, de símbolo, tanto a cultura quanto o homem no interior da cultura podem ser apreendidos de modo próprio e unicamente filosófico. Temos hoje uma filosofia da cultura calcada na expressão, no símbolo, nas formas simbólicas. O homem enquanto alma e espírito, o que se expressa, cai por terra em figuras que trazem em si uma significação e que em função dessa significação entregam um sentido ao ser-aí (*Dasein*) que está se expressando. Este é, grosso modo, o esquema para a filosofia da cultura atual. Aqui também, uma vez mais, tudo é quase correto até o ponto essencial (...). Em outras palavras: esta filosofia só chega à a-presentação do homem, mas nunca ao seu ser-aí (*Dasein*). Ela não apenas não chega facticamente até o ser-aí (*Dasein*), mas necessariamente não está em condição de chegar até ele, uma vez que obstrui para si mesma o caminho até lá. (Conceitos Fundamentais da Metafísica, doravante, *CFM*, p. 90-91)

Para Heidegger, a filosofia da cultura não atinge a *facticidade* do *Dasein*, pois o *ser-aí* não deve ser concebido “nem enquanto homem, nem à luz de nenhuma ideia de “humanidade”.” (cf. *Prolegômenos para a História do Conceito de Tempo*, doravante *PHCT*, p. 194), o que de fato fecha todo caminho em direção à cultura, termo que estaria em conexão com o que Heidegger chama de cotidianidade (*Alltäglichkeit*), a categoria existencial que define um modo de *ser-no-mundo*, o qual se afigura como o “*horizonte mais próximo*” ao *Dasein*, circunscrito à sua queda na *inautenticidade* (*Uneingentlichkeit*). Esta recusa heideggeriana da filosofia da cultura tem por base a mesma negação da concepção do homem “*como alma e espírito*”, pois o *Dasein*: “Por princípio, situa-nos fora deste horizonte interrogativo e de experiências, que é prefigurado pela definição do nome mais costumeiramente empregado para tal ente, isto é, *homem: homo animal rationale*” (ibidem p.193).

Porém, neste período, Heidegger ainda não teria se dado conta de que a concepção de homem oferecida por Cassirer também recusa, igualmente, o binômio

¹³² Segundo Bernhard Sylla o que Heidegger rejeita em Cassirer é justamente um resquício da “doutrina neokantiana de que as formas da intuição e as categorias do entendimento agem sobre um fluxo caótico de dados sensoriais anteriormente dados, assim, constituindo e configurando apenas aquilo ao que se pode, com direito, chamar experiência objetiva. Segundo Heidegger, um tal pensamento não consegue libertar-se da falsa dicotomia entre sujeito e objeto” (SYLLA 2015).

substancialista/essencialista contido na clássica definição aristotélica, pois para o filósofo das formas simbólicas, a “razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas de vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade” (AF, p.51). Por isso, em Cassirer, “se existe alguma definição da natureza ou “essência” do homem, [esta] só pode ser compreendida como funcional, não como substancial.”¹³³, conseqüentemente, “não podemos definir o homem por nenhum princípio inerente que constitui sua essência metafísica – nem defini-lo por nenhuma faculdade ou instinto inatos, passíveis de serem verificados pela observação empírica” (AF, p.116) Para Cassirer o homem é, antes de tudo, um “*animal symbolicum*”¹³⁴, fato que define uma estrutura particular do ser humano como um ser que, a partir do intermédio das formas simbólicas, *constrói (Aufbau)* um mundo, uma vez que *cada nova forma constitui, nesse sentido, uma nova “construção” do mundo* [“*Jede neue Form stellt in diesem Sinne einen neuen “Aufbau” der Welt dar*” (FFS I, p.124)].

Conforme assinala Lofts (2000, p. 40), o conceito de simbólico em Cassirer se situa “no mesmo caminho de Heidegger [no qual] o *Ser* só é acessível através dos *entes*, e mais especificamente através de um *ente* que está mais preocupado com seu próprio *ser*, nomeadamente *Dasein*; [pois] a função simbólica do conceito só é acessível através das diferentes formas simbólicas e, mais especificamente, através daquela forma que é auto-consciente de sua própria natureza simbólica”. Como se pode notar a noção de simbólico é muito mais próxima da concepção heideggeriana de *Dasein* do que os próprios filósofos envolvidos gostariam de admitir. Uma proximidade literal que pode ser facilmente observada na obra de 1929 “*Os conceitos fundamentais da Metafísica*”, na qual o “homem” situa-se como um ser “*formador de Mundo*”:

¹³³ Embora Heidegger reconhecesse a importância do conceito de função (empregado pelo neokantismo) para a determinação do fenômeno da mundanidade (*Weltlichkeit*), ele assinala que tal conceito possui uma aplicação limitada, pois só poderia ser empregado no contexto das ciências naturais, não se atendo ao fato de que Cassirer extrapola essa aplicação ao âmbito da cultura como um todo. Nas palavras de Heidegger: “De fato poderíamos explicitar a análise realizada do mundo ambiente (Umwelt) seguindo a orientação da teoria do conhecimento da escola de Marburgo, mas é certo que com isso a compreensão do fenômeno ficaria pervertida. Com efeito, com a contraposição dos conceitos de *substância e função*, no qual a teoria do conhecimento da Escola de Marburgo coloca uma ênfase especial, se tem observado, sem dúvida alguma, algo importante, mas, e em primeiro lugar, somente no questionamento acerca da objetividade da natureza, compreendida enquanto objeto das ciências naturais matemática. Precisamente neste contexto veio a ser descoberta tal oposição, isto quer dizer, dentro da orientação que pretende caracterizar, dentro da orientação que pretende caracterizar de modo específico a objetividade do mundo entendido como natureza por meio da definição de relações espaciotemporais expressas em funções matemáticas(...) com estas relações funcionais, consideradas conhecimento válido, se estaria fornecendo a objetividade da natureza e, por fim, o ser da natureza; por isso na constituição do mundo se confere ao conceito de função (...)uma prioridade primordial frente o conceito de substância.” (PHCT p.252 trad. nossa)

¹³⁴ Como diz Krois, neste exato sentido: “A referência obliqua de Cassirer, para com as análises de Heidegger do *Dasein*, (...) mostra que, ao concentrar sua atenção no homem como *Dasein*, [Heidegger] incorre no esquecimento do que Cassirer considera ser a constitutiva humanidade do homem, esquecendo-se que o homem é “*animal symbolicum*”.” (KROIS 1983 p. 165, trad. nossa).

Quem forma o mundo? Segundo a nossa tese, o homem. O que é o homem? (...) O homem *qua* homem é formador de mundo; e isto não significa o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí* (*Dasein*) no homem é formador de mundo. Utilizamos intencionalmente a expressão “formação de mundo” em uma plurivocidade de sentidos. O *ser-aí* (*Dasein*) no homem *forma* mundo: 1. Ele o instala; 2. Ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3. Ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve. (CFM, p.327)

Segundo Ferreira, Heidegger se distancia da concepção dualista de homem, pois o *Dasein* possui, como sua estrutura básica, uma compreensão de ser pré-ontológica, isto é, uma pré-compreensão do *ser em geral*, que questiona o próprio sentido do ser e, por conseguinte, o ser dos entes. Por isso, a partir da categoria existencial da *compreensão*, o *Dasein* passa a ser constituído estruturalmente como *abertura* para o ser, pois ao se relacionar com os demais entes, o *Dasein* projeta um *sentido* de ser em direção a estes entes determinados (os quais ele denomina *entes intramundanos*), e neste processo de *projeção* encontra-se a *abertura* para a compreensão do ser dos entes enquanto *sentido*. Deste modo, em sua cotidianidade o *Dasein* acolhe, segundo uma compreensão pré-ontológica, o sentido do ser ao mesmo tempo em que doa significado aos entes em um ou outro modo de ser, porém é preciso reconhecer que “apesar de este modo de determinação projetiva do ser do ente (*mundanidade*) distinguir-se da concepção racional-subjetiva do ser do ente (*objetividade*), podemos dizer que Heidegger ainda encontrava-se próximo ao modo como a metafísica ocidental determinava o ser, qual seja, em relação ao ente” (cf. FERREIRA 2017, p.115).

É neste sentido que Heidegger afasta-se do projeto cassireriano de uma filosofia da cultura em sentido amplo, pois recusa todo o acesso epistemológico à metafísica do sujeito inerente à proposta de uma “*Antropologia Filosófica*” (*i.e.* uma visão da humanidade ainda balizada por uma concepção racional-subjetiva do “*ser do ente/objetividade*”). Assim, de maneira inversa à de Cassirer, seu projeto de uma *analítica do Dasein* faz da existência fática “o termo *a quo* e do mundo o termo *ad quem* da transcendência.”, uma vez que o “*Dasein* é ser-no-mundo, e o ser-no-mundo é transcendência” (cf. NUNES 2012, p.72). No outro extremo, Cassirer “está focado em determinar o modo de ser do objeto aqui determinado, a saber, o ser-no-mundo do homem (...) especificando como o homem se faz a si mesmo dentro do agir cultural que lhe é próprio” (GAUBERT, *Introdução a “Logique des sciences de la culture”* in CASSIRER 1991, p.11.), ou seja, o homem constrói, a partir de suas atividades teóricas e práticas, um *mundo “cultural”* que lhe é próprio, a partir de um conjunto de símbolos que são organizados em formas específicas, as quais intermediam as relações do homem com o mundo e consigo mesmo.

No registro fenomenológico, a relação entre *Dasein* e Mundo fica adstrita pela forma de um *engajamento pré-reflexivo* que rejeita a conexão clássica estabelecida pelo dualismo sujeito e objeto, pois “trata-se, se quisermos, de um liame mais *primitivo* e fundamental do que a relação entre sujeito e objeto a que se limitou a teoria neokantiana do conhecimento” (NUNES 2012, p.73), de maneira que o mundo não pode ser compreendido como uma esfera segmentada em relação ao sujeito, que serviria como um receptáculo de objetos, uma vez que o *ser-no-mundo* heideggeriano já é contemplado como uma *estrutura fundamental*, balizada pelo Cuidado [*Sorge*]. Heidegger afirma que a epistemologia neokantiana não pôde reconhecer a amplitude desta nova relação intrínseca, pois “o princípio da concepção marburguesa de Kant pretende desfazer esta dualidade entre sensibilidade e entendimento (...) na lógica” (LQV, p. 217), um vez que, como esclarece Nunes, tal programa filosófico não teria se dado conta que:

A própria noção de objeto, com que lida a teoria do conhecimento, pressupõe o mundo como termo da transcendência do *Dasein*. “Objeto” vem de *ob-jectum*, aquilo que é posto diante do sujeito, e com que ele se defronta. Mas, para que haja esse confronto, de tal modo que o objeto do conhecimento se oponha ao sujeito que o apreende, será preciso que as coisas nos sejam dadas, e que os entes, de qualquer forma, se nos tornem acessíveis num “horizonte de realidade indeterminada” já abrangido pelo *Dasein*. O conhecimento enquanto correlação irreversível do sujeito e do objeto – do sujeito que apreende o objeto e do objeto que determina as representações do sujeito –, só é possível mediante a transcendência da conduta, que se espalha no mundo sem estar dentro dele.(...) *Ser-no-mundo* é, pois a condição transcendental de um ente que se compreende a si mesmo compreendendo o mundo, em confronto com os entes intramundanos (op. cit. p. 72-73)

Agora, há um ponto específico que nos parece importante para a compreensão global dessa crítica que Heidegger faz acerca da suposta “logicização” imperante na epistemologia neokantiana. Ao que tudo indica, Heidegger insere precipitadamente o pensamento de Cassirer neste mesmo registro de “interpretação da *Crítica da Razão Pura* denominada *Lógica da origem*”, segundo a qual, o tempo “tem que ser concebido como categoria” (LQV, p. 217), por isso iremos analisar algumas observações pontuais feitas em sua resenha da obra de Cassirer (*i.e.* do segundo volume da obra de Cassirer “*A filosofia das formas simbólicas II- O pensamento mítico*”), em que assinala a ausência de uma ontologia fundamental na investigação do mito, que seria indispensável para toda e qualquer tentativa de compreensão do *ser-aí mítico* a partir das *formas primitivas* do *Dasein*. Para isso, precisaremos nos deter no principal argumento da crítica heideggeriana, que infere que a obra de Cassirer, ao se pautar pela noção neokantiana de *consciência*, não pôde superar o totalmente o *liame mais primitivo e fundamental* do que aquele estabelecido pela tradicional relação *entre sujeito e objeto*.

No entanto, o argumento reiterado por Heidegger, ao resenhar o texto de Cassirer, sinaliza que, no registro do mito, a relação *sujeito-objeto* ainda não se encontra determinada, já

que a concepção mágica do pensamento mítico não permite uma interpretação “*a partir de um mundo puramente concebido no modo das coisas.*” Ou melhor, o mito operaria em um registro *pré-objetivo* e *pré-reflexivo*, que só posteriormente poderá ser definido *objetivamente*, no âmbito da cultura, onde se formalizaria um *deixar* “*vir ao encontro objetivamente*”, pois:

Tendo-se partido da análise do mundo objetivo mítico e do modo de sua descoberta e determinação, o mesmo questionamento é devotado à “*realidade subjetiva*” e ao seu descobrimento no mito (...).O mundo do ser aí mítico não se deixa interpretar simplesmente a partir das representações dominantes de alma; pois o “sujeito” enquanto tal permanece desde logo encoberto. Na medida em que, porém, o ser aí mítico é geralmente familiar a si mesmo, ele não é, por sua vez, interpretado a partir de um mundo puramente concebido no modo das coisas. O ser aí mítico compreende sujeito, objeto e a relação entre ambos no horizonte daquilo que se manifesta em geral como caráter do real, a partir do *mana*. Vale mostrar, pois, como o ser aí mítico, que permanece, em seu “sentimento indeterminado da vida”, atado a todo ente, realiza uma “confrontação” própria entre mundo e Eu, enraizada em seu modo de ser específico, isto é, em seu “fazer”. O círculo de realidade primariamente descoberto e circunscrito no fazer torna manifesto, em seu reflexo peculiar sobre o fazer mesmo, este último juntamente com as suas diferentes “faculdades”. No horizonte da sobrepujança mágica, o próprio fazer é um atuar [*Wirken*] mágico. “A primeira força com a qual o homem se contrapõe às coisas como algo próprio e constante [*als ein Eigenes und Selbstständiges*] é a força do *desejo*” (p. 194). “A plenitude das imagens divinas que ele cria para si o conduz não somente através do círculo do ser e acontecer objetivos, mas, antes de tudo, através do círculo do seu próprio querer e realizar, e ilumina para si esse círculo desde dentro” (p. 251). O processo mais vasto do descobrimento da “subjetividade” e de seus comportamentos completa-se na passagem dos mitos de natureza aos mitos de cultura, até que finalmente, na manipulação do instrumento mais ou menos livre de magia [*magiefreien*], o contexto de ser das coisas se faz manifesto, a partir de si mesmo, como mais independente [*eigenständiger*]. Nisso, o homem liberta-se da prisão mágica das coisas e, na *retirada do mundo*, deixa o vir ao encontro “objetivamente”. (*BESPRECHUNG*, p.9)

Como Heidegger nos faz notar, no registro do pensamento mítico a compreensão da relação sujeito/objeto só se manifesta ao *Dasein* da abertura de um horizonte que expõe o *caráter do real*, a partir da noção mágica do *Mana*, portanto, Cassirer teria sido um precursor na delimitação deste problema, ao analisar o modo pelo qual se estrutura a constituição de ser do “ser-aí mítico”, segundo a forma de intuição e do pensamento própria ao mito. No entanto, segundo Heidegger, Cassirer ainda se vale da “orientação problemática neokantiana da consciência [*Bewusstsein*]” (idem, p. 11), fato que o teria impedido de chegar ao cerne da problemática do pensamento mítico, pois delinea sua argumentação a partir da “oposição fundamental” estabelecida entre o *pensamento* e a *forma da intuição* (o que pressupõe ainda uma dicotomia entre a subjetividade da *consciência* mítica perante a objetividade do “mundo mítico”) sem, contudo, “apresentar uma determinação estrutural desta “representação” a partir da estrutura total do *Dasein* mítico em geral” (ibidem). Portanto, a linha de interpretação cassireriana seria deficitária, por não abandonar o conceito de *consciência* em favor de uma compreensão de ser específica do ser-aí mítico que iluminasse previamente o seu modo de pensar e intuir, segundo sua constituição ontológica fundamental.

Marco Antonio Valentim observa, na *apresentação* de sua tradução desta resenha supracitada, que na aplicação feita por Heidegger da noção de “*ser aí mítico*” (*Das mythische Dasein*), “se mesclam os conceitos centrais de “*consciência mítica*” (*A filosofia das formas simbólicas*) e de “*ser-aí*” (*Ser e Tempo*)” (ibidem p. 3). Dessa forma Heidegger assinala que, de modo geral, a obra de Cassirer poderia fornecer uma viabilidade para que, na análise do mundo mítico, fosse encontrada tanto uma possibilidade singular do *Dasein* humano, quanto uma forma específica e primordial da própria *compreensão de ser*, pois, para Heidegger, “a abertura do mundo do homem da fase mítica se coloca no aquém da cisão entre sujeito e objeto” (cf. SYLLA 2015, p.93). Por isso, o que é surpreendente nesta resenha, “não é o mero fato do aparecimento de termos que se tornarão, no pensamento tardio de Heidegger, termos chave de sua filosofia, mas antes a afinidade da sua significância neste texto” (ibidem, p.94), por ser o pensamento mítico mais contíguo ao *pensamento do ser* do que o subsequente pensamento racional/formal.

Heidegger já havia reconhecido, nesta mesma perspectiva, que sua própria interpretação do *Dasein* primitivo se definia como uma “repetição e depuração ontologicamente mais transparente do onticamente descoberto” (*ST*, p. 165) pela etnologia. Consentia, assim, que a análise filosófica de Cassirer do *Dasein mítico*, tornava-se proeminente e pioneira, pois “oferece fios condutores mais amplos à etnologia” (ibidem). Porém, o problema desta investigação, segundo Heidegger, estaria circunscrito à determinação transcendental da esfera mitológica, domínio insuficiente para a realização de uma análise global do mito, uma vez que tal registro não pressupõe uma interpretação ontológica que delimita a “temporalidade” específica que fundamenta o *Dasein*-mítico, fato que permitiria que a *representação-mana* analisada por Cassirer, fosse tomada como fio-condutor a partir do qual “devem ser “deduzidas” as “categorias” específicas do pensamento mítico”(BESPRECHUNG, p.13). Como esclarece Philonenko, isto ocorre pois Cassirer, “após ter determinado o pensamento mítico do objeto, inclinou-se sobre a *modalidade*, sendo essa [modalidade] diferente da de Heidegger, pois ele teria dividido o pensamento mítico, de acordo com a lógica da escola de Marburgo, em atributos ou em categorias particulares” (PHILONENKO 1990, p. 170).

Tal aspecto *modal* seria constitutivo do pensamento mítico como uma forma de pensar cristalizada na *intuição pura* segundo às categorias de *quantidade, qualidade e similitude*¹³⁵.

¹³⁵ Conforme aponta Alexis esta tripartição das modalidades do pensamento mítico se delinea da seguinte maneira (PHILONENKO 1991, p.171-172): 1)*Quantidade*: Que se apresenta pela via do conceito de “*participação*” em uma totalidade homogênea, uma vez que o pensamento mítico não reconhece o princípio de identidade entre a parte e o todo. 2)*Qualidade*: Uma vez que o pensamento mítico não se pauta pela relação entre as partes e o todo, ele deve se guiar pela *relação* entre a *coisa* e suas *propriedades*, que pressupõe a conquista da noção de *diferença*

Por conta disto, Heidegger indaga-se se tal arcabouço teórico seria adequado para a exploração do mito, colocando em dúvida se “os fundamentos da interpretação são suficientemente transparentes e, sobretudo, se a arquitetônica e o conteúdo matemático da *Crítica da Razão Pura* de Kant podem oferecer de algum modo o plano para algo semelhante e se não se requer aqui um ponto de partida novo mais originário.” (ST, p165).

A mesma crítica contra a metodologia de Cassirer é reiterada por Heidegger em seu curso de 1928-29, intitulado “*Introdução à Filosofia*”. O curso mantém a mesma censura de sua recensão anterior, porém, dá maior ênfase a um elemento teórico especificamente positivo, a saber, que no pensamento mítico, a noção de *ser* deve ser interpretada como *Supremacia (Übermacht)*, como uma *força dominante* inerente a toda forma de mitologia. Em suas palavras:

Todas as ligações do ser-aí e todo ente em relação ao qual ele assume um comportamento são interpretados a partir da compreensão de ser como supremacia: espaço, tempo, número, causalidade, convivência e o ente na totalidade em sua proveniência e em seu acontecimento. Recentemente foi dedicada uma maior atenção a essas conexões, por meio de investigações que se estendem até o conhecimento do mito e do ser-aí mítico. Cassirer tentou interpretar o ser-aí mítico ou, como ele diz, o pensar mítico. Antes de tudo ele dedicou a uma interpretação do material disponível referente a conhecimentos etnológicos sobre os povos primitivos. Em todas as mitologias, ser não significa outra coisa que supremacia, poderio. É nesse sentido que as diversas palavras do homem primitivo precisam ser tomadas: *Mana, Wakanda, Orenda, Manitu*. Cassirer usou extenso material da etnologia, mas permaneceu preso a esse âmbito, quase não tomando a grandiosa e mais rica mitologia dos gregos. O mito caracteriza uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo. (IF, p.394).

Ou seja, embora Heidegger admita a importância e a originalidade do estudo de Cassirer que, no tocante ao pensamento mítico, teria escapado de uma explicação unilateral do mito como um resquício primitivo da psique humana¹³⁶, em favor de uma explanação propriamente filosófica, que interpretava o mito como uma *força preponderante (Übermacht)* intrínseca à consciência humana¹³⁷, ele não poupou Cassirer de severas críticas, pelo fato de ainda

entre o que é real e o que é eficaz segundo suas qualidades básicas. 3) *Similitude*: A qual pode ser considerada como um índice de “identidade” da intuição pura com a própria essência dos objetos, pois o mito abole a separação entre o sujeito e o objeto, se pautando por um “associação” das representações em grupos determinados, segundo a *semelhança* obtida pela *analogia* das determinações e relações dinâmicas do sentimento vital.

¹³⁶ Como, por exemplo, a linha de interpretação defendida pela etnologia funcionalista do período, fundada por Durkheim e Malinowski, a qual embasada as observações de campo etnológica a partir da explicação dos processos psicológicos do pensamento primitivo em termos de *superstição*

¹³⁷ A conformidade de Heidegger com a interpretação cassireriana do pensamento mítico situa-se especificamente no tocante às reflexões sobre a *representação Mana* (e suas variantes *manitu, orenda, wakanda*), termo chave à interpretação de Cassirer que remete esta força preponderante como a possível origem da categoria do sagrado em sua pura visão fenomênica. Segundo Bernhard Sylla (2015 p.95), esta aquiescência entre ambos pensadores se deve ao fato de que tal conceito “não se deixa captar com base em algo ôntico ou substancial (...) que perpassa indiferentemente sujeito e objeto.” Pois, em Cassirer, o *mana* seria o “princípio e origem de espaço, tempo e número, iniciando e “*essenciando*” assim a espacialização e a temporalização. Contudo, enquanto Cassirer salienta que a *representação mana* ainda não conseguiu elevar-se para a representação abstrata do espaço e do tempo e para seu entendimento como formas estruturantes da intuição, registrando [isto] como uma carência grave. (...) é precisamente esta carência que se tornará, para Heidegger, numa mais-valia, num vestígio ainda não totalmente apagado da proximidade de uma experiência sã por que incapaz de instrumentalizar tempo e espaço.”

“compreender o *ser-aí* mítico em termos subjetivistas”. Tal imprecisão seria uma consequência do “seu ponto de vista especificamente kantiano” que, de maneira negativa, “o impediu de ver esse problema” (ibidem p.388) em sua totalidade.

Por fim, mesmo tendo sido “Heidegger (...) o primeiro a reconhecer a fecundidade das teses de Cassirer em sua resenha do II tomo da *Filosofia das Formas Simbólicas*” (PHILONENKO, 1991, p.53), isto não o impediu de recusar peremptoriamente a via de abordagem ali proposta. Pois, não obstante o fato de que tal autor não tenha recaído em um “dos maiores equívocos metodológicos que permeiam a interpretação do pensamento mítico feita até aqui – conforme a escola francesa de sociólogos e etnólogos”, a qual interpretava erroneamente o pensamento mítico como uma “*forma prévia do moderno pensamento científico europeu e também da ciência natural*”, ele não teria fornecido a *abertura de um horizonte ontológico de interpretação*, que permitiria a etapa subsequente, a saber, uma analítica do *ser-aí* mítico, em razão de que “Cassirer não tenha sido capaz de assenhorar-se desse erro de princípio e superá-lo” (IF, p.397), uma vez que sua interpretação não contemplava o mito como uma *postura fundamental (Grund-haltung)* do *ser-aí* humano. A crítica de Heidegger é claramente expressa nesta passagem da *Besprechung*:

A propósito da caracterização da força formativa do mito, Cassirer fala com frequência da imaginação mítica. Mas essa faculdade fundamental permanece inteiramente inexplicada. É ela uma forma do pensamento ou uma forma da intuição? Ou ambas as coisas? Ou ainda, nenhuma delas? Já aqui uma orientação dirigida ao fenômeno da imaginação transcendental e de sua função ontológica no interior da *Crítica da Razão Pura e da Crítica da Faculdade do Juízo*, orientação, contudo, distante do neokantismo, teria podido no mínimo tornar claro que uma interpretação da compreensão mítica de ser é muito mais complicada e abissal do que se depreende segundo a exposição de Cassirer. Finalmente, seja indicada ainda a máxima metódica que Cassirer toma como fio condutor de sua tentativa de interpretar os fenômenos do *ser-aí*: “A regra fundamental que domina todos os desenvolvimentos do espírito é a seguinte: o espírito obtém a sua interioridade verdadeira e completa somente na sua exteriorização”. Carece-se também aqui de justificação para a vigência dessa regra, bem como de resposta à seguinte questão de princípio: qual é a constituição de ser do *ser-aí* humano em geral para que somente no desvio através do mundo ele chegue ao seu próprio si-mesmo?(BERPRECHUNG, p.13)

Agora, para que possamos esclarecer o cerne destas críticas que Heidegger tece contra seu oponente, será preciso que esboçemos uma resposta para a provocação exposta acima, a saber, a prerrogativa de que falta a filosofia de Cassirer uma “orientação dirigida ao fenômeno da imaginação transcendental e de sua função ontológica no interior da *Crítica da Razão Pura e da Crítica da Faculdade do Juízo*” (ibidem), temática que será posteriormente explorada pelo *Kantbuch*. Para compreendermos a pertinência (ou possível extemporaneidade) desta avaliação feita por Heidegger, será preciso que façamos uma análise prévia daquilo que se encontra na base da tese cassireriana, a saber, de que *o espírito obtém a sua interioridade verdadeira e*

completa somente na sua exteriorização, de modo que possamos oferecer uma resposta adequada para a questão acerca da *constituição de ser do Dasein humano em geral, que chega ao seu si mesmo pelo desvio através do mundo*.(ibidem). De maneira que possamos demonstrar que a base desta censura se fundamenta a partir da recusa, por parte de Heidegger, da noção de objetividade defendida por Cassirer, pois; “Como Heidegger indica em sua recensão, Cassirer emprega o termo “objetificação” em um sentido kantiano, ou, mais precisamente, neokantiano, o qual é redefinido por ele no contexto de sua “*fenomenologia das formas simbólicas*” (...) significando a constituição de um mundo em termos do *a priori* intuitivo e das formas conceituais da experiência” (BARASH 2008, p.117).

Argumentamos que, ao dar uma resposta para esta questão crucial mencionada mais acima por Heidegger, poderemos também precisar nosso argumento principal, a saber, que ambas as propostas consideram a síntese transcendental da imaginação e seu subsequente efeito temporal, como um fator imprescindível para a formulação de suas próprias filosofias, seja para a estruturação de um *processo de representação simbólico*, no caso de Cassirer, quer seja para *fundamentação de uma ontologia radical*, baseada na finitude do *Dasein* humano, no caso de Heidegger, pois, como iremos demonstrar em seguida, tais fatores singulares reúnem suas interpretações a partir da *contraposição* de suas perspectivas acerca do *problema da objetividade*.

3.4) A intermediação do tempo na questão da Objetividade em Heidegger e em Cassirer.

A imaginação quer passear no escuro. (Kant Rx. 132)

Como vimos anteriormente, segundo a argumentação de Heidegger, existe o predomínio de uma concepção lógica na tradição de leitura de Kant, a qual seria preponderante no pensamento neokantiano e teria como consequência principal uma interpretação errônea da constituição do tempo. Em seu curso de 1925/26, intitulado “*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*”, Heidegger afirma que o princípio da interpretação neokantiana de Kant busca “desfazer a dualidade de sensibilidade e entendimento, ou de ser dado e ser pensado, no ser pensado como pensamento puro, na lógica, quer dizer, alcançar a origem de todas as determinações constitutivas do conhecimento em geral a partir da *apercepção transcendental*.” A partir desta observação, Heidegger infere que, para o neokantismo, “o tempo já não pode ser, como Kant o interpretava, forma da intuição ou intuição pura, mas tem que ser concebido como *categoria*” (*Lógica a questão da Verdade*, doravante LQV, p.217).

As implicações desta interpretação acarretariam à dissolução do da *estética transcendental* na pura análise *lógica* ou, em outras palavras, na admissão do fato de que o capítulo da estética transcendental na primeira Crítica estaria subordinado à analítica. Porém, embora seja efetivamente defendida por Cohen e Natorp, tal subordinação não seria fundamentada nos mesmos termos em Cassirer, o qual, aliás, não concebe de maneira alguma o tempo como uma *categoria*. Pelo contrário, para abolir as fronteiras entre o sensível (de que trata toda a estética) e o intelectual (de que trata a analítica), Cassirer concebe o tempo como uma “*forma*” (isto é como uma *forma* funcional de estruturação da ordem das representações) dos fenômenos da consciência, sendo que tal *estrutura formal do tempo* seria o fundamento do processo de *representação simbólico*. O fluxo contínuo desse processo efetiva-se, como tal, na transição da *temporalidade existencial* em direção à “*forma*” do tempo como determinação objetiva. Isto ocorre, pois, em Cassirer o tempo é interpretado a partir do processo simbólico “como uma torrente unitária de vida e pensamento, torrente essa que inunda a consciência e que, nesse movimento torrencial gera, então, a diversidade e a coesão da consciência, bem como sua plenitude, sua continuidade e sua constância (...) pois é justamente a relação pura que domina a estrutura da consciência” (FFS III, p.343). Ou seja, nas palavras de Figueiredo, “(...) a significação simbólica é uma estruturação espiritual da realidade cujo princípio é exterior à matéria sensível”. Por conseguinte:

Onde há signo, mesmo que este se aproxime da simples figuração do real, já há (...) espiritualização da matéria. Ora, se toda matéria espiritualizada é objetiva, é porque, ao diferir do dado, a consciência ordena este último em relações que permitem unificá-lo a uma distância que só tende a aumentar: a faculdade de julgar que Kant situara primeiramente na base do esquematismo – é aqui considerada a um só tempo abstração e atividade constituinte. (FIGUEIREDO 2009, p.361)

O que resulta no fato de que não há, nessa chave de leitura, subordinação da estética à lógica, pois, segundo Cassirer toda relação entre “representante” e “representado” se dá “a partir de um processo recíproco no qual obtemos um conhecimento do eu e um conhecimento dos objetos ideiais e reais” (FFS III, p.344), por conseguinte, o que ocorre efetivamente na representação simbólica é uma total abolição dos limites de separação entre o *intuir* e o *pensar* (e conseqüentemente entre a subdivisão de *conhecer* e *pensar* imposta por Kant), que se efetiva segundo o conceito cassireriano de “*pregnância simbólica*”¹³⁸, pelo qual, “deve-se entender o

¹³⁸ Segundo Rotenstreich, o conceito de *pregnância simbólica* é formulado por Cassirer a partir de integração da teoria kantiana do esquematismo ao seu sistema das formas simbólicas, pois “a *pregnância simbólica* se refere a experiência sensível em um sentido empírico mas não às formas da sensibilidade como o tempo –sendo precisamente isto, o que Kant designa por esquematismo. Mas, Kant se refere especificamente à condição formal e pura da sensibilidade, e não para determinar a vivência [*Erlebnisse*] como faz Cassirer” (ROTENSTREICH 1974, p. 467).

modo como uma experiência perceptiva, enquanto experiência sensível, contém em si, ao mesmo tempo, um determinado “sentido” não intuitivo e o modo pelo qual [a experiência sensível] possui uma forma imediata de exibição concreta [*konkrete Darstellung*]” (FFS III, p.342). Assim, no processo de *significação simbólica* observa-se uma *estruturação espiritual* da realidade cujo princípio é exterior à matéria sensível, de maneira que “será violada a cláusula sensível que a *Crítica da Razão Pura* impusera ao processo de determinação dos objetos, que figurava no início da lógica transcendental de que “*pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas*”. ” (FIGUEIREDO 2009, p. 360). Isto acontece, pois:

Convencido sobre o caráter expressivo do signo, Cassirer terminará sendo levado a transgredir o princípio sobre o qual Kant instituíra a divisão da “Doutrina dos Elementos” da primeira Crítica. Pois, se já não devemos opor rigidamente a “espontaneidade do espírito” à “passividade do sensível”, porque deveríamos reeditar a partição elementar entre estética e lógica transcendentais? (ibidem, p.365)

Para Heidegger a problemática é muito similar, embora sua inclinação seja dada em favor da intuição, de maneira que não bastaria provar que o pensamento seja dependente da intuição¹³⁹ permanecendo, além disso, *enraizado* nesta. Mais do que isso, será preciso demonstrar (posteriormente ao *Kantbuch*, em *O que é uma coisa?*) que o pensamento se encontra *a serviço* da intuição, pois a intuição humana, sendo sensível e finita, é quem determina o modo pelo qual os objetos lhe aparecem (a saber, no modo do *estar perante* [*Vorhanden*]) integrando-os de maneira sintética *a priori* em sua própria estrutura transcendental. Isto por que:

O conhecimento humano é um relacionar-se com objetos de modo representativo. Este representar não é um mero pensar por conceitos e juízos, mas, o que é acentuado (...) é “a intuição”. A relação imediata com os objetos, e que verdadeiramente os traz até nós, é a intuição. Certamente que ela não pode sozinha constituir a essência do conhecimento, como, tão pouco, a constitui somente o pensamento, mas *o pensamento pertence à intuição de tal modo que se encontra ao seu serviço*. O conhecimento humano é intuição concebida, sob forma de juízo. O conhecimento humano é, portanto, uma unidade construída de modo peculiar, de intuição e pensamento. Kant acentuou sempre, ao longo da totalidade da obra, essa determinação essencial do conhecimento humano. (*QC*, p.136, itálico nosso)

Heidegger enfatiza, em sua discussão acerca da sensibilidade humana, o papel fundamental que a *auto afecção* da intuição desempenha no processo de representação humano, uma vez que “Re-presentar significa trazer qualquer coisa para diante de si e tê-la diante de si,

¹³⁹ Conforme o *Kantbuch*, “A finitude do conhecimento repousa na finitude da intuição, quer dizer, na receptividade. O conhecimento puro, quer dizer, o conhecimento do objeto em geral, o conceito puro, baseia-se, portanto, em uma intuição receptiva. Mas, a receptividade pura quer dizer ser afetado sem a ajuda da experiência, quer dizer, afetar-se a si mesmo. O tempo como afecção pura de si mesmo é a intuição pura finita, que sustenta e possibilita o conceito puro (o entendimento), sendo este essencialmente dependente da intuição” (KPM p. 190, trad. nossa, grifo nosso)

ter qualquer coisa diante de si enquanto sujeito, é fazê-la regressar a si: *re-praesentare*” (ibidem). Por consequência, o fato de ter-se um objeto posicionado perante o sujeito torna-se o fator preponderante que determina a constituição sensível, cuja receptividade *representa* imediatamente uma dimensão fundamental e originária da totalidade da experiência. Por conta disto, Heidegger infere que a intuição possui uma *raiz comum* com o pensamento, pois “na medida em que a unificação de intuição e pensamento constitui um conhecimento humano, os dois elementos devem se tornar manifestos e, para serem unificáveis, ter entre si qualquer parentesco e comunidade”(ibidem p.136). Segundo Alexandre Franco, isto se dá porque “a intuição humana, enquanto sensível, não é causa dos objetos que lhe estão perante, embora seja por si mesma, na sua estrutura transcendental, causa do modo como tais objetos lhe aparecem.” Assim, Heidegger irá inferir que a sensibilidade humana possui (tal qual o entendimento), “uma espontaneidade através da qual a síntese é puramente operada” (FRANCO DE SÁ 2007, p.14).

A relação de *parentesco e comunidade* entre intuir e pensar, como já foi demonstrado em nosso primeiro capítulo, é fornecida pela estrutura *bifronte* da imaginação transcendental, interpretada como uma faculdade autônoma que atua como fundamento (leia-se *raiz*) intermediário entre sensibilidade e entendimento¹⁴⁰, a qual também será responsável pela temporalização do “eu” enquanto *apercepção transcendental*. Segundo Olivier Feron, neste ponto específico, repousa o núcleo da confrontação entre Heidegger e Cassirer, pois; “Se a dimensão inicialmente sensível da relação com o mundo constitui um terreno de entendimento com Cassirer, a ruptura ocorre quando Heidegger faz da unidade da consciência um produto temporal” (FERON 2006 p. 551). Seguindo a indicação de Feron, vemos aqui um duplo caminho de abordagem, que vai do ponto de contato dos autores, *i.e. a dimensão inicialmente sensível da relação com o mundo*, até a distensão de suas perspectivas particulares, rumo ao epílogo de uma ruptura, ou seja, a interpretação da unidade da *apercepção* como temporal,

¹⁴⁰ Como esclarece Marco Aurélio Werle, a questão da imaginação transcendental se perpetua ao longo da obra de Heidegger, tomando novas formas ao longo de sua reflexão: “Ambos, entendimento e intuição, são para si e “predominam” um sobre o outro em vista de um terceiro: o entendimento é uma espontaneidade receptiva enquanto a intuição uma receptividade espontânea. E a imaginação intervém como raiz ontológica enquanto é simultaneamente receptividade-espontaneidade. Toda essa caracterização da imaginação lembra a análise que Heidegger fará de Kant, alguns anos mais tarde, em 1935-36, no ensaio *Die Frage nach dem Ding* (...) obra que trata essencialmente de pensar esse elemento intermediário em Kant, o “entre” [*das Zwischen*], enquanto uma cisão produtiva de toda a atividade humana. A “coisa” em Kant não se define nem pelas categorias nem pela intuição, mas como estando situada *entre* estes dois domínios, pelo fato de “1. que devemos sempre nos mover no entre, entre o homem e a coisa; 2. que este entre apenas é, na medida em que nos movemos nele; 3. Que este entre não se estende como uma corda da coisa para o homem, e sim que este entre enquanto apreensão prévia [*Vorgriff*] é algo que ultrapassa a coisa e igualmente a ultrapassa por trás de nós. Apreensão prévia é lançar-de-volta [*Rückwurf*]” (WERLE 2011, p. 136).

conforme Heidegger, ou supra temporal, consoante ao projeto de Cassirer. Vejamos então quais são as implicações desta via comum e sua subsequente bifurcação.

Para analisarmos a primeira etapa do caminho deste problema, que pressupõe um *acordo* entre Heidegger e Cassirer quanto à precedência do âmbito sensível na relação estabelecida entre homem e *mundo*, é importante notar que Cassirer tem uma abordagem bastante discrepante daquela de seus antecessores de Marburgo, ao destacar e assimilar positivamente o campo intuitivo. Tal qual Heidegger, Cassirer admite a existência de uma parcela de *espontaneidade*, no que se refere ao papel desempenhado pela intuição no processo de constituição da *totalidade* da representação humana, fato que deve causar grande perplexidade nos intérpretes que advogam uma total separação entre os autores, de modo a acomodar suas teses acerca da formação simbólica da linguagem e do mito. Uma passagem longa, porém fundamental, demonstra claramente a assimilação positiva da intuição em Cassirer:

O que parece separar de vez o conceito de conhecimento do conceito de percepção e intuição é justamente o fato de o primeiro se manter no mero signo representativo e com ele se contentar, ao passo que a percepção e a intuição possuem uma relação totalmente diferente, na verdade antagônica, com seu objeto. (...) Também a epistemologia de Kant estabeleceu essa distinção em conhecidas frases que compõem a introdução da “Estética transcendental”, e a tomou como ponto de partida de todas as demais análises. No entanto, quando seguimos as diretrizes prescritas por nosso problema fundamental sistemático, logo surge para nós, nesse ponto, uma nova questão. Do ponto de vista desse problema, a divisão entre as diferentes “faculdades”, nas quais o conhecimento teórico se baseia e se constitui, deve ser realizada de forma essencialmente diferente daquela que a tradição psicológica e epistemológica costuma realizar. A análise da língua e do mito nos proporcionou uma visão das formas fundamentais da apreensão simbólica e da formação simbólica que não coincide de maneira alguma com as formas do pensamento conceitual, “abstrato”, mas possui e preserva um caráter totalmente diferente. (...) Perdemos a visão do todo quando restringimos de antemão a função simbólica ao nível do conhecimento conceitual, do conhecimento abstrato. Devemos antes reconhecer que essa função não pertence a um estágio particular da visão de mundo teórica, mas que, em sua totalidade, ela condiciona e sustenta tal visão. Não apenas o domínio do conceito, mas já o da intuição e o da percepção são assim condicionados. Assim, a intuição e a percepção pertencem à esfera da “espontaneidade” e não à mera esfera da “receptividade”, de forma que nelas não se manifesta apenas a capacidade de receber impressões de fora, mas a de dar forma a elas, de acordo com leis específicas de formação. Aquelas três fontes primordiais do conhecimento, em que, de acordo com a *Crítica da Razão Pura*, a possibilidade da experiência se funda – a saber, sensibilidade, imaginação e entendimento – revelam-se, assim, consideradas sob o ponto de vista do problema simbólico, estar relacionadas e vinculadas uma à outra de um novo modo. (FFS III, p. 84-85, grifo nosso)

Tal particularidade da proposta de Cassirer concorda inteiramente com a tese de Heidegger de que “*O conhecimento humano é, portanto, uma unidade construída de modo peculiar, de intuição e pensamento.*” (QC, p.136). Até este ponto não há grandes novidades com relação à proposta kantiana *stricto sensu*, no entanto, o que nos chama a atenção é o fato de que, no *Kantbuch*, Heidegger também argumente em favor do caráter igualmente

espontâneo da intuição, quando observa que a *forma pura da intuição*, i.e. o tempo, é simultaneamente *receptiva e produtiva*; “A intuição universal pura, *tempo*, é receptiva e produtiva *a priori*” (KPM, p.81), Heidegger se apoia aqui no argumento de que a sensibilidade, na medida em que provém da mesma fonte que o entendimento, deve apresentar também um caráter similar à espontaneidade que se apresenta neste último.

Heidegger tenta justificar seu argumento com base no fato de que a *imaginação*, amparada pela intuição, doa imagens a si própria, espontaneamente, na exata medida em que as forma. Não podemos deixar de notar certa analogia com a afirmação cassireriana, citada acima, de que “*a intuição e a percepção pertencem à esfera da “espontaneidade” e não à mera esfera da “receptividade”, de forma que nelas não se manifesta apenas a capacidade de receber impressões de fora, mas a de dar forma a elas, de acordo com leis específicas de formação*” (FFS III p.85). Circunstancialmente, nestes casos específicos mencionados por Cassirer, ou seja, tanto no mito quanto na linguagem, quem dá forma às impressões sensíveis recebidas de fora, de acordo com leis específicas de formação é justamente a imaginação. Isto ocorre pois a concepção geral de sua FFS liga-se às “questões que tradicionalmente costumamos atribuir à epistemologia ou à psicologia, à fenomenologia ou à metafísica” (idem). Colocada nester termos, sua proposta não só visa questionar os pressupostos acerca da origem empírica da consciência, mas também pretende esclarecer os fundamentos estruturais da consciência a partir de seu conteúdo puro, pois:

Em vez de se ocupar de suas causas temporais de surgimento, ela se volta não somente àquilo que “está nela”, no sentido de apreender e descrever suas formas estruturais. A língua, o mito, o conhecimento teórico, todos eles são tomados aqui como formas fundamentais do espírito objetivo, cuja “existência” precisa ser mostrada e entendida puramente como tal (...). Estamos na esfera das questões “transcendentais” universais (...) que toma o *quid facti* como ponto de partida para questionar seu sentido, seu *quid juris* (...). Dessa forma se poderia unir o caminho da “*dedução subjetiva*” ao da “*dedução objetiva*”, sem temer a recaída no idealismo psicológico, porque (...) a “subjetividade pura” estaria tão pouco dominada pelo caráter do individual, do empiricamente ocasional, que ela se tornaria antes a fonte e a origem de toda verdadeira universalidade. A subjetividade do espaço e do tempo serve para fundamentar e tornar segura a objetividade (...).E da mesma forma ele só recorre à unidade transcendental da apercepção para, a partir dela e em função dela, tornar compreensível a unidade da natureza, como uma síntese de leis universais e necessárias. Nesse sentido, elimina-se a antítese entre sujeito e objeto por meio da demonstração de sua necessária inter-relação na estruturação e na constituição do objeto da experiência: o conflito entre ambos cede lugar a uma correlação pura (FFS III, p. 86-87).

Nas palavras do autor, tal *análise* deve levar em conta a possível união do caminho entre a “*dedução subjetiva*” e a “*dedução objetiva*”, proposta por Kant na dedução A, recorrendo à *unidade transcendental da apercepção* para tornar compreensível a própria *síntese*, que torna possível a unidade da Natureza. Agora, cabe a colocação da seguinte questão:

A qual *processo sintético*, que é capaz de eliminar a antítese entre sujeito e objeto, Cassirer estaria referindo-se aqui? Segundo Cassirer, como o próprio Kant já assiná-la, na dedução “objetiva”; “a unidade da apercepção relativamente à síntese transcendental da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à síntese transcendental da imaginação, é o entendimento puro” (A119). Esta menção a letra do texto de Kant é importante para compreendermos que, para Cassirer, só é possível esclarecer o sentido da *questão de direito* da *Dedução Transcendental*, a partir da referência retroativa ao que é colocados por Kant na Dedução A. Em outras palavras, a estruturação e a constituição do objeto da experiência é possível somente por via de uma remissão à síntese transcendental da imaginação, a qual permite o estabelecimento de uma “*correlação pura*” entre sujeito e objeto, pois é preciso admitir que “também há uma espontaneidade da faculdade da imaginação pura” (FFS III p.23), a qual abre então um:

(...) caminho contínuo que vai da mera “afecção” dos sentidos, com a qual a Crítica da Razão se inicia, até as formas da intuição pura – e dessas novamente até a imaginação produtiva e até aquela unidade da ação manifesta no julgamento do entendimento puro(...) Dessa forma, somente agora a relação entre “matéria” e “forma” do conhecimento pode ser manifesta com aquela expressão que corresponde à nova visão fundamental de Kant, sua “revolução copernicana” (ibidem p.24)

O que leva Cassirer ao reconhecimento, à título de conclusão, de que “A dedução “*subjetiva*” subordina-se aqui à dedução “*objetiva*.” (ibidem p.25). E é neste exato ponto que encontramos uma de suas maiores controvérsias com Heidegger, pois, para este último, o caminho deveria ser o inverso, uma vez que toda argumentação do *Kantbuch* gira em torno da prova de que é o entendimento que deve estar subordinado à intuição por via da síntese originária da imaginação. Uma das consequências mais problemáticas desta linha de argumentação defendida por Heidegger “é reduzir a unidade analítica à unidade sintética da apercepção” (FERON 2006, p.551), tese repudiada por Cassirer que vê na unidade da apercepção uma “*faculdade radical de nosso conhecimento*”, ou seja, uma condição universal que “é válida tanto para as representações sensíveis como para as puramente intelectuais(...) à qual ambas as representações se relacionam da mesma maneira e estão unidas de uma forma que não podem ser separadas” (FFS III p.22).

A consequência negativa da redução da unidade *analítica* à unidade *sintética*, conforme a proposta de Heidegger, seria que, “com base na *Revolução Copernicana*, a integralidade da experiência é reduzida ao carácter sensível e, portanto, receptivo, da consciência – *ek-estática-temporal*. ” (FERON 2006, p.551). Como diz Cassirer em sua crítica contra Heidegger, “Ela não é sensível – ela é, pelo contrário, como Kant acentuou cada vez mais, em princípio, supra-sensível [*übersinnlich*]. Suprime-se [*Streich man*] o conceito de supra-sensível, então suprime-

se toda a metafísica kantiana, e Heidegger faz precisamente isto, ele é Empirista! Aqui reina também a lei do Tempo – mas, o supra-sensível é simultaneamente o supra-temporal [*Über-Zeitliche*].” (ECN 17, p.88).

Deste modo, seguindo esta consequência da reprimenda de Cassirer, Heidegger teria feito um duplo deslocamento que vai “da objetividade em geral para o ser na sua diferença com o ente, do ego intemporal para o *Dasein* extaticamente temporal. ” (cf. FERON op cit.). Consequentemente, se Kant indica que a objetividade de todo objeto é correlata à consciência pura, *i.e.* a unidade originária da apercepção, “ao temporalizar esta última, Heidegger é evidentemente conduzido a temporalizar o primeiro” (ibidem), ou seja, Heidegger temporaliza, a partir do modo de representação contido na consciência pura, a própria noção kantiana de “objetividade do objeto”. Para Cassirer, isto seria inadmissível uma vez que, a partir da remissão de toda representação à *unidade sintética da apercepção*, “não pode haver uma consciência isolada, “meramente sensível”, isto é, uma consciência que se mantenha totalmente fora da determinação realizada por todas funções teóricas da significação e que preceda todas elas como dado independente” (FFS III, p.22).

O que temos aqui são duas concepções diferentes com referência ao papel atribuído à síntese da imaginação no processo de representação, que se desenvolve na economia do projeto crítico tomado como um todo. Tais diferenças se inserem, igualmente, no contexto de suas respectivas interpretações do problema da objetividade. Segundo Günter Figal, tanto Heidegger quanto Cassirer, enfrentam uma difícil *aporia* ao se defrontarem com o problema da determinação de um objeto externo à consciência, pois *a tentativa de superar a autonomia do elemento objetivo mostra-se nos dois casos como problemática*. Nas palavras de Figal:

Nos dois casos, ela conduz a uma imanência que, com a autonomia das coisas, colocaria ao mesmo tempo o próprio elemento coisal fora de jogo, se as coisas não se opusessem a este elemento em sua autonomia. Enquanto produto cultural no sentido de Cassirer (...) a coisa se transforma em um estágio intermediário no acontecimento cultural (...) Além disso, enquanto algo que, no sentido de Heidegger, pertence à consciência, à vida ou à existência, a coisa se transforma em um momento de sua dação na “vida”, na “existência”, ou na “consciência”, sem que a exterioridade ligada à objetivação ou à coisificação ainda pudesse ser concebida (...). Com isso tocamos no tema da concepção “trágica” da cultura, assim como no tema da crítica à coisificação, à objetivação ou à absorção nas coisas que se encontram contrapostas [*Gegenständlichkeit*]¹⁴¹. Por detrás destes conceitos encontra-se a preocupação com o

¹⁴¹ É importante fazer uma observação sobre esta tradução: Marco A. Casanova, tradutor da obra de Figal para o português, oferece uma explicação acerca da sua opção de tradução do termo *Gegenständlichkeit* por *coisas que se encontram contrapostas*, dizendo que: “*Gegenständlichkeit* significa em sua tradução corrente “objetividade”. No entanto, como o propósito do texto é justamente abrir espaço para uma outra experiência de objetividade que repousa sobre a tensão entre os polos opostos da compreensão e da interpretação, preferimos seguir a proposta do próprio autor e traduzir *Gegenständlichkeit* pela locução explicativa “o caráter das coisas que se encontram contrapostas” (N.do T. em FIGAL 2007 p.134). Do nosso ponto de vista, tal opção só pode se mostrar válida no caso do argumento de Figal em relação a Heidegger, mas seu uso é ambíguo na passagem acima que faz referência

fato de que, ao nos atermos ao elemento exterior, entregamo-nos a ele e podemos nos perder nele. Se algo diverso, distinto de nós mesmos, precisa estar presente, para que possamos assumir um comportamento, então o comportamento não é controlável em todos os seus aspectos. Ao invés de emprestar significação às coisas a partir de uma esfera segura, o próprio comportamento é transposto para o interior das coisas e isto faz com que nós mesmos nos mostremos, ao menos simultaneamente, como uma coisa entre coisas. (FIGAL 2006, p.140-141, colchete nosso)

Se, como é dito acima, para Heidegger, o caminho para a resolução da aporia referente à possível autonomia do elemento objetivo é embasada pela crítica à *coisificação*, à *objetivação* e, por conseguinte, à *própria concepção “epistêmica” de objetividade*, isto se explica pois, tal comportamento do *Dasein* em relação ao objeto, não se enquadra no plano de objetivação científico (atemporal), que pressupõe, em sua determinação positiva do objeto, um caráter dualista que correlaciona o sujeito da representação e o objeto representado como esferas separadamente opostas. Heidegger crítica tal enquadramento afirmando que a ciência é uma ontologia regional que deve ter por base uma ontologia fundamental, assim definindo o *comportamento* [*Verhalten*] objetificante nos seguintes termos: “Nós chamamos objetificação àquele comportamento pelo qual o comportamento científico é constituído.” Por conseguinte, “Objetificação significa transformar algo em um objeto” (*IFCRP*, p.19), sendo que tal transformação só ocorre pois “(...) o âmago [*Kerstück*] da objetivação, seu caminho para o ser, reside no cumprimento explícito desta compreensão de ser, na qual se torna inteligível a constituição fundamental daqueles entes, os quais tornam-se objetos” (ibidem p.20).

Em outras palavras, a fundamentação da objetividade é operada pela ciência e consiste no processo de passagem de uma formulação pré-ontológica de ser para a expressa compreensão ontológica do sentido de ser, uma vez que, todas as ciências operam com uma compreensão positiva de ser, que lhes permite determinar o ente e tematizá-lo como objeto, fato que pressupõe uma ontologia regional (operante em toda e qualquer ciência positiva) que tenha por fundamento uma investigação prévia, a qual Heidegger nomeia como *ontologia fundamental*, uma vez que, no âmbito científico “É somente pela objetivação, quer dizer, pelo projeto da constituição de ser, que a ciência conquista sua base e seu fundamento e delimita, ao mesmo tempo, seu domínio de investigação” (ibidem p.31). Em resumo:

tanto a Cassirer quanto a Heidegger. Esta opção poderia ser utilizada, sem demais problemas, caso fosse feita unicamente alusão a Heidegger, pois, como diz Marco Casanova, na apresentação da obra “*Introdução à Filosofia*”, o projeto de Heidegger se insere na busca pela superação da objetividade, pois: “De certo modo o que está em questão aqui é algo similar ao bom e velho “espírito científico” em busca pela boa e velha “objetividade”. O que se busca é, claro, uma nova “objetividade”, porquanto essa objetividade precisa ser conquistada agora em uma experiência específica de mundo. Não obstante, ainda se enuncia aqui um anseio por uma objetividade ao mesmo tempo hermenêutica e fenomenológica.” (cf. *IF*, p.15)

Toda investigação ontológica objetifica o ser como tal. Toda indagação ôntica objetifica os entes. Mas a objetificação ôntica só é possível mediante a, e através da ontológica, que é pré-ontológica, como projeção e abertura da constituição ontológica. Simultaneamente a investigação ontológica e a objetificação do ente também precisam de uma fundação ontológica. Isto será realizado pela investigação à qual damos o nome de ontologia fundamental. (IFCRP, p.25)

Segundo Garcia Ruiz, Heidegger realiza esta análise do conceito de ciência com vistas à eliminação da leitura neokantiana da *Crítica da Razão Pura*, pois, “ao demonstrar que Kant não considerava o *faktum* das ciências exatas como paradigma, senão como fundamentação da metafísica como ciência, ou melhor, como ontologia, a leitura neokantiana cai por terra.” (RUIZ 2002, p.134). Mas tal crítica não cabe a Cassirer, pois, para ele, não se encontra mais em jogo unicamente o paradigma das ciências exatas, uma vez que o caminho para a resolução da aporia, referente à possível autonomia do elemento objetivo, não deve ser buscado, nem no *faktum* da ciência, nem mesmo em uma prévia ontologia fundamental que determina antecipadamente a própria objetivação (seja esta científica ou não).

Pelo contrário, tal *autonomia do elemento objetivo* é compreendida por Cassirer, segundo a afirmação de Figal citada mais acima, como um *produto cultural*, no qual o *objeto se transforma em um estágio intermediário* do próprio meio cultural que o circunda, podendo ser definido, segundo sua forma simbólica específica, pelo comportamento (aqui talvez fosse mais apropriado falarmos em *significação [Beudtsamkeit]* ao invés de *comportamento*) *expressivo* do mito, *representativo* da linguagem ou *puramente significante* da ciência. Através deles, toda a realidade é *configurada* por uma doação de *sentido*, em que toda *representação* objetiva é intrinsecamente associada à espontaneidade produtiva do espírito. Ou melhor, como esclarece Paul Ricoeur¹⁴², em Cassirer, trata-se da “(...) questão da configuração das “*funções mediadoras*” em uma única função, que Cassirer chama *das Symbolische*. “*O simbólico*” designa o denominador comum de todos os caminhos da objetivação, do dar *sentido* para a realidade.” (RICOEUR 1970 p.10, trad. nossa), fazendo assim a passagem do *pensamento* para a *realidade*, ou seja, do *espírito* para a *vida*. Tal *faktum da cultura* abre um espaço simbólico, no qual o homem obtém uma nova forma de acesso ao *mundo*. Porém, segundo Olivier Feron:

Este novo mundo não é mais o da velha metafísica, o do *on è on*, “esta hipótese de objecto absoluto”, porque Kant definitivamente estabeleceu que o homem não conhece um objeto que lhe seja próprio e que escapa às condições do entendimento(...) A unidade da função substitui aqui a unidade do objeto. Não temos mais *adaequatio rei et intellectus*, mas uma capacidade proteiforme para multiplicar os modos de configuração do mundo. (...) A formas simbólicas, no primeiro nível, onde se destaca

¹⁴² Neste registro, Ricoeur explica o que devemos compreender por *função simbólica* dizendo que “Cassirer escolhe o termo, em primeiro lugar, afim de expressar a universalidade da revolução copernicana, a qual substitui a questão da realidade, como esta é em si mesma, pela a função de objetivação, pela função sintética da mente. O simbólico é a mediação universal da mente entre nós e o real; o simbólico, acima de tudo, indica a não imediatividade de nossa apreensão da realidade.” (RICOEUR 1970 p.10).

a linguagem, “forma”, no sentido estrito, os objetos da experiência cujas condições, como sabemos, são igualmente condições da experiência. (...). As formas simbólicas são, em simultâneo, obra (*Werk*) e condições de possibilidade da obra que assumem, ao mesmo tempo, o supra-individual e a forma temporal. (FERON 2006, p. 555-556)

Contudo, aqui fica patente que, entre um e outro extremo, isto é, entre a concepção *ontológica* de Heidegger e a concepção *simbólica* de Cassirer, é possível constatar a predominância do elemento *temporal* como um fator constitutivo do problema da objetividade em sentido amplo. Vejamos então se, a partir da questão que se encontra em litígio entre ambas as partes, ou seja, a questão da objetividade, o conceito de tempo pode ser direcionado como um ponto de apoio para a solução ou distensão deste conflito.

É neste núcleo argumentativo que devemos situar a *confrontação* entre tais pensadores, compreendida como *Auseinandersetzung* “(...) a complexa síntese, na qual as oposições das diferenças coexistem e permanecem juntas como uma oposição mútua, que opõem os limites de um para o outro” (LOFTS 2011, p87). Segundo Lofts, neste registro combativo, impõe-se a seguinte questão: “Talvez, se não há uma resolução final neste processo de devir, governado como tal pelo princípio de *Auseinandersetzung*, então, o que forma a unidade deste processo histórico? É a temporalidade que fornece esta unidade – os *ekstases* da vida tomam a forma dos *ekstases* da temporalidade.” (Ibidem). Portanto, é na dinâmica da confrontação como processo histórico que se estabelece a conjunção entre Heidegger e Cassirer acerca da temporalidade, a partir da qual, iremos nos deter agora para demonstrar com maior exatidão o *elo* permanente do confronto que *opõem os limites de um para o outro*.

4) QUARTO CAPÍTULO

Tempo, Imaginação, Objetividade. Finitude Imanente e Transcendência Finita

Nesta última sessão de nossa tese iremos demonstrar, inicialmente, as singulares concepções de temporalidade defendidas pelos filósofos, argumentando que, embora suas linhas de argumentação sejam dispares, ambos se utilizam, como ponto de apoio para a fundamentação de suas teorias, de um e mesmo *solo*, a saber, a matriz teórica do esquematismo transcendental kantiano. A partir deste esclarecimento, ficará nítido que o *diálogo* entre os autores se enriquece mutuamente a partir da *confrontação* que estes estabelecem quanto ao real significado deste capítulo, que “é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos” (CRP, B181/A142)

Para compreendermos o significado do esquematismo tal como interpretado por Cassirer, temos primeiramente que compreender que, segundo este filósofo, o tempo não possui um caráter existencial próprio, mas constitui, “(...) assim como expresso por Kant, o elemento correlato da determinação de um objeto em geral. Os “*esquemas transcendentais*” que, segundo Kant, garantem a conexão entre entendimento e sensibilidade, não são mais que “determinações temporais *a priori* de acordo com regras” (FFS III, p.276). E é por meio de tais *esquemas temporais* que “a sequência temporal, o conteúdo temporal, a ordem temporal e o conceito genérico de tempo são definidos, considerando-se todos os objetos possíveis” (ibidem). Concluindo disto que, segundo a interpretação de Cassirer da tese kantiana, tais esquemas são um *produto* e um *monograma* da imaginação pura *a priori*, pois:

Ao formular o problema do tempo dessa maneira, Kant naturalmente acrescentou que esse esquematismo de nosso entendimento, no que refere aos fenômenos e sua mera forma, seria uma “arte escondida nas profundezas da alma humana”, “cujos verdadeiros modos de ação somente descobrimos e vislumbramos com muita dificuldade (...) parece que aqui deparamo-nos com um “limite” intransponível da “compreensão humana”. (...) Mediante toda busca de uma definição de tempo, bem como de uma simples caracterização objetiva dele, estamos imediatamente ameaçados de incorrer em antinomias insolúveis. Certamente, um fundamento comum para essas antinomias e aporias parece se constituir do fato de que nem a metafísica, nem a epistemologia observaram os rígidos limites demonstrados e impostos por Kant entre “imagem” e “esquema”. Em vez de relacionar as imagens sensoriais ao “monograma da imaginação pura”, elas sucumbiram repetidamente à tentação de querer “explicar” a imaginação por meio de determinações puramente sensoriais. (FFS III, p. 276-277)

Conforme assinalado por Cassirer, os esquemas são um produto da síntese pura, isto é, da síntese transcendental da imaginação, *conforme uma regra da unidade de conceitos*. Por isso, é preciso observar atentamente a existência de uma diferença fundamental entre o “*esquema*” e a “*imagem*”, conseqüentemente tal discrepância entre ambos deve ser respeitada afim de se evitar possíveis antinomias, pois a imagem *é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva*, enquanto que o esquema *é um produto da imaginação pura a priori*, a qual, por sua vez, torna as imagens possíveis. Caso tais rígidos limites não sejam respeitados, pode-se incorrer tanto no erro dogmático/metafísico, que considera o tempo como uma realidade existente em si mesma (o *tempo-coisa* como nomeia Cassirer), quanto no erro epistemológico/psicológico de representar o tempo por meio de imagens espaciais externas ao mesmo (o *tempo-consciência* derivado de uma esfera da experiência empírica, conforme demonstra Cassirer), pois “o empirismo psicológico sujeita-se aqui ao mesmo sofisma a que a ontologia realista está sujeita dentro de sua esfera.”, pois, tal qual esta última, o primeiro também “busca deduzir o tempo “*fenomenal*” de quaisquer determinações e relações

“*objetivas*”, sendo a única diferença que seus objetos não são mais as substâncias absolutas, mas as impressões sensoriais estabelecidas de modo não menos absoluto” (FFS III, p.293).

Para Cassirer, antes de mais nada, seria necessário traçar uma distinção prévia entre os diferentes “modos de apreensão” do tempo, para que então fosse possível buscar uma determinação temporal adequada, pois, “somente encontramos o *fio de Ariadne*, que pode nos conduzir para fora desse labirinto do tempo, se expressarmos o problema de um modo fundamentalmente diferente e se o removermos do solo de uma ontologia realista e dogmática para o solo de uma análise pura dos fenômenos da consciência.” (FFS III, p.283). Aqui fica evidente que, ao mencionar uma *análise pura dos fenômenos da consciência*, Cassirer também está apto ao reconhecimento da abertura propiciada pela via fenomenológica da leitura de Husserl¹⁴³, à qual faz uma menção direta para afastar-se das concepções cosmológicas de tempo e, ao mesmo tempo, para assim demarcar (em nota adicionada ao fim da passagem citada abaixo), sua primeira discordância com a temporalidade ontológica heideggeriana. Nos termos de Cassirer:

A ontologia moderna considera que sua tarefa se constitui principalmente de elucidar e compreender, de forma originária, o tempo como “horizonte de toda compreensão e de toda interpretação de ser” e de descobrir “as raízes da problemática central de toda ontologia” nos fenômenos do tempo, vistos e explicados de modo adequado (cf. Heidegger “*Sein und Zeit*” §5). (FFS III, p.283, nota 8, tradução modificada)

Como Cassirer deseja se afastar de toda concepção cosmológica e ontológica da temporalidade, ele passa a definir a temporalidade a partir de três diferentes instâncias de apreensão do tempo¹⁴⁴, a saber:

- 1.) O *tempo vivido* (*Erlebnis-Zeit* ou *Wahrnehmungs-Zeit*), o qual “marca o retorno a uma concepção kantiana do tempo, um tempo intuitivo. Sendo, portanto, a partir deste fenômeno do tempo vivido que toda análise temporal deve partir. Pois o tempo metafísico, que envolve as coisas mesmas, nos é definitivamente inacessível.” (FERON 1997, p. 240).

¹⁴³ Como o próprio Cassirer indica, para que seja possível obter um esclarecimento “Sobre a diferença entre o tempo “fenomenológico” e o tempo “cósmico”, ver Husserl, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie §§ 81 ss.*” Salientando, por fim, que ele ainda não havia tido a oportunidade de ler o volume sobre as “*Lições para a fenomenologia da consciência interna do tempo*”, organizadas por Heidegger: “Infelizmente não houve tempo para que eu pudesse considerar a minuciosa análise da consciência temporal, elaborada por Heidegger no último volume do *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. XI, 1928, com base nas leituras de Husserl.” (FFS III, p.294).

¹⁴⁴ Cassirer descreve com mais exatidão a diferença entre estas três formas de ordenação temporal (i.e. tempo vivido, tempo histórico e tempo físico-matemático) em seus manuscritos inéditos, que iriam constituir o quarto e último volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, intitulado: *Zur methaphysik der symbolischen Formen* (que doravante será designado como *FFS IV*, vide especialmente pp. 226-229).

- 2.) O *tempo histórico*, o qual “(...) nunca é mero tempo de eventos; ao contrário, sua consciência específica se irradia tanto do ponto central da contemplação, como do ponto central do querer e da realização.” (FFS III p.308).
- 3.) O tempo *físico-matemático*, definido como uma pura ordem de sucessão e, quando relacionado à Natureza, concebido como ordem causal dos eventos, o qual deveria ser completamente destacado da intuição, por ser compreendido como uma regra abstrata de desenvolvimento.

Estas três formas de apreensão do tempo estão, de diferentes modos, ligadas à concepção transcendental da temporalidade, “porque a contribuição de Kant foi determinante para Cassirer, notadamente por tudo aquilo que toca à teoria da *Estética Transcendental* e ao papel da imaginação produtiva” (FERON 1997, p.239). Por conseguinte, temos em Cassirer, independentemente de sua instância de apreensão, uma concepção transcendental do tempo, interpretado basicamente como uma *unidade funcional*, a qual é também *relacional*, uma vez que engloba a tripartição *subjetiva* entre o passado [*memória*], o presente [*experiência*] e o futuro [*antecipação*]. Tal *unidade funcional* só pode ser interpretada de modo *objetivo*, como por exemplo, no caso do conceito de *tempo absoluto* proveniente da física newtoniana, de um modo derivado, quando abstrai de toda relação com a intuição.

Cassirer desenvolve esta concepção de tempo como uma *unidade funcional*, pois, de acordo com sua tese, o *Tempo* não pode ser interpretado como um “*ser em si*”, ou seja, não nos é permitido supor uma possível existência ontológica da temporalidade. Pelo contrário, o tempo seria uma espécie de “*ficção*” derivada da função criativa da consciência, a qual nos permite elaborar e designar o conceito de “*tempo*” a partir dos seus diferentes momentos de apreensão, uma vez que só podemos pensar sua unidade como uma função fundamental deste conceito, a partir da *simulação* da ideia de um “*não-agora*”¹⁴⁵. Isto ocorre, pois toda a estrutura da consciência temporal se desenvolve a partir de *duas* direções fundamentais, as quais se ligam simultaneamente ao momento atual. A primeira direção seria o fundamento prévio da atualidade, o “*não-agora*” do passado, isto é, a retrospectiva da *memória* que está diretamente relacionada com a *experiência* do momento vigente (compreendido como o fluxo contínuo do

¹⁴⁵ Como diz Cassirer, com relação à forma adequada de compreensão e apreensão do tempo, precisamos de um tipo de raciocínio que seja ao mesmo tempo analítico e sintético, pois: “As relações temporais, por outro lado, já constituem assunto mais complexo que as determinações e designações espaciais. O passado e o futuro são dimensões fundamentalmente humanas, praticamente ignoradas por outros animais. As unidades temporais – agora, antes e depois – parecem excluir-se, ao contrário da intuição espacial (na qual as partes se unem). Ou seja, o agora existe com a exclusão do antes e do depois; o antes, com exclusão do agora e do depois; e o depois, com exclusão do antes e do agora. Sobre o conteúdo da representação do tempo, pode-se dizer que está embutido num contexto maior que a representação espacial (intuição imediata), porque demanda um raciocínio unificador e separativo, que seja tanto analítico quanto sintético.” (FFS I, pp. 237-238)

presente). Já a segunda direção seria uma derivação prospectiva do momento atual, o “*não- agora*” do futuro, ou seja, a *antecipação* tomada como possibilidade de um novo horizonte, perspectiva que, compreendida como *devir*, anuncia antecipadamente tanto a mudança do presente, quanto a re-atualização do passado.

Cassirer afirma que tal tríade da apreensão temporal é a principal característica da razão humana, a qual se realiza a partir de um e mesmo ato, simultaneamente discursivo e intuitivo. Tal ato, como devemos supor, é possibilitado por uma nova visão conjunta do tempo (uma nova *sinopse*¹⁴⁶ da representação) que deve reunir tanto a *memória* do passado, quanto a *antecipação* do futuro, em uma *unidade* representada na *experiência* do presente:

Somente no homem surge aquela nova forma de ação, que tem suas raízes em uma nova forma de visão do tempo. Ele distingue, escolhe e julga, e esse “juízo” inclui sempre também uma extensão de si em direção ao futuro. O que antes era uma rígida cadeia de ações, converte-se agora em uma sequência fluida e móvel, mas que é autocentrada e fechada em si mesma e em que cada uma das partes é determinada pela visão do todo. Neste poder de “olhar antes e depois” repousa a propriedade essencial e a função básica da “razão” humana. Ela é, em um e mesmo ato, discursiva e intuitiva: Ela deve diferenciar os estágios particulares do tempo e separá-los claramente uns contra os outros, para então reunificá-los em uma nova *sinopse* [*in einer neuen Synopsis*]. É esta diferenciação e integração temporal que dá primeiramente sua impressão espiritual, a qual demanda um livre movimento e, ao mesmo tempo, requer que este movimento seja inabalavelmente direcionado através da unidade de uma meta. (FFS III, p. 311, tradução modificada)

A partir destas indicações preliminares, poder-se-ia facilmente supor que, para cada forma específica de apreensão temporal (tempo *vivido*, *histórico* ou *físico-matemático*) corresponderia uma forma simbólica singular, de modo que, para o tempo *vivido*, teríamos a concepção artística e mítico-religiosa, primariamente *intuitivas e expressivas*. Para o tempo *histórico*, teríamos o âmbito *representativo* da linguagem. E para o tempo da ciência/ *físico-matemático*, teríamos a *pura significação abstrata*.

¹⁴⁶ *Sinopse* quer dizer literalmente uma “visão em conjunto” (do grego *synoraō/συνοράω*), para usar uma expressão de Cassirer, a *sinopse* é algo como uma *Überschau* uma *supra-visão*. Kant menciona a *sinopse* em duas passagens estratégicas da Dedução A, a saber, em A94, onde afirma que “Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma), que encerram as condições de possibilidade de toda experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito; são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Sobre elas se fundam 1) a *sinopse* do diverso a priori pelos sentidos; 2) a síntese do diverso pela imaginação; finalmente 3) a unidade dessa síntese pela apercepção originária.” (Grifo nosso). Logo mais à frente é feita a segunda menção ao termo *sinopse*, em A97, conforme segue: “Se qualquer representação particular fosse completamente alheia às demais, se estivesse como que isolada e separada das outras, nunca se produziria alguma coisa como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e ligadas. Se, pois, atribuo ao sentido uma *sinopse*, por conter diversidade na sua intuição, a essa *sinopse* corresponde sempre uma síntese e a receptividade, só unindo-se à espontaneidade, pode tornar possíveis conhecimentos. Esta espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento (...).” (Grifo nosso). Para estas três faculdades, em seu uso transcendental corresponderiam três atividades sintéticas elementares, que Kant denomina “*tripla síntese*”, composta do seguinte modo: 1) *apreensão na intuição* (para a apreensão prévia), 2) *reprodução na imaginação* (para a retenção) e 3) *reconhecimento no conceito* (para a obtenção de um reconhecimento do próprio ato de síntese).

Porém, esta analogia não é exata em seus contornos, uma vez que em cada uma das diferentes formas simbólicas podem coexistir diferentes formas de apreensão do tempo. A principal diferença em relação a estas três instâncias temporais repousa no fato de que o tempo físico-matemático, balizado por uma concepção *objetiva* do tempo não faz nenhum apelo à intuição, diferentemente do tempo vivido e do tempo histórico, concebidos por Cassirer a partir da temporalidade da consciência e, por conseguinte, considerados do ponto de vista *subjetivo*. Em suas palavras, na apreensão objetiva do tempo, temos; “Esta maneira de conceber as condições de apreensão do objeto, que não mais se referem a um elemento substancial, mas às relações *funcionais* que presidem sua apreensão e se aproximam do método científico que se desenvolve não mais sobre a base de substâncias estáveis, mas a partir de relações ideias.”(op. cit., p.241).

No tempo histórico, como um exemplo especial de caso, não é possível “apreender e descrever com exatidão a forma do tempo “objetivo” do ponto de vista como é concebido e fundamentado pela ciência matemática” (FFS III, p.307), pois tal tempo histórico se forma a partir de uma ingerência cultural, baseada na conjunção entre dois coeficientes, a saber, o fator *contemplativo*, que é inseparável do fator *ativo*, uma vez que, o fator de temporalização do tempo “histórico não é possível sem um ato da “*imaginação produtiva*”, assim como, por outro lado, a imaginação só pode ser verdadeiramente criativa quando determinada e inspirada por um impulso vivo da vontade.” (FFS III, p. 308). Isto ocorre pois, no tempo genuinamente histórico, *passado* e *futuro* coexistem no *presente*. Todavia, a partir deste entrelaçamento recíproco, existe também uma ênfase na projeção do futuro em relação aos dois outros termos:

A consciência histórica baseia-se na interação da força ativa e da força imaginativa. Ela se baseia na clareza de que o *ego* esteja em condição de colocar diante de si uma imagem do ser futuro e de direcionar todo ato específico para esta imagem. Novamente, aqui, o tipo de “representação” simbólica se manifesta com toda sua força e em toda a sua profundidade, pois aqui é o símbolo que, por assim dizer, precede a realidade, que lhe indica o caminho e que inicialmente lhe abre tal caminho. A representação simbólica não é um mero olhar retrospectivo para a realidade, como algo existente e como vir a ser, mas torna-se o momento e o motivo deste devir. (...). Quanto maior for a força desta pré-visão e desta *livre sinopse*, tanto mais rica será a dinâmica e tanto mais pura será a forma intelectual obtida pela ação. Sua significação não repousa mais somente em seu produto, mas no próprio processo de ação e formação, o qual também contém em si, ao mesmo tempo, a condição para uma nova direção básica da compreensão de mundo (FFSIII, p.309, tradução modificada)

Steve Lofts observa de modo perspicaz (e talvez com um leve toque de ironia) que, em tal passagem, “que poderia ter sido tirada de *Ser e Tempo*” (LOFTS 2011, p. 87), Cassirer argumenta que a *consciência*, ou melhor, de maneira mais apropriada ao vocabulário de Cassirer, o *Espírito*, só pode ser compreendido em si mesmo, através da estrutura temporal da representação simbólica, pela qual o *passado* e o *presente* se interpenetram à luz do *futuro*, de modo que “O leitor familiarizado com o conceito de temporalidade originária não terá dúvida

em reconhecer o paralelo com a formulação de Cassirer” (ibidem). Uma vez que, na consciência histórica, segundo o argumento de Cassirer acerca da dupla projeção inerente à intuição pura do tempo, atua um *poder fundamental* do espírito (direcionado por um ato da “*imaginação produtiva*”) que concatena presente e passado na *pré-visão* (*Vorschau*) do futuro, pois “o poder do espírito de colocar diante de si a imagem de coisas futuras não é inferior a seu poder de transformar as coisas passadas em uma imagem e de renová-las por meio de novas imagens; em ambos os procedimentos manifesta-se e atua a mesma função básica da “*atualização*” e da “*representação*.” Concluindo disto que “o conhecimento do espírito sobre si mesmo só pode ser objetivo e assegurado por meio desse caminho duplo: ele somente aflora quando o espírito mantém sua história em seu presente puro e antecipa seu futuro, dando-lhe forma” (FFS III, p.318-319).

De acordo com Lofts (2011 p.87), este novo entendimento temporal proposto por Cassirer, o qual define o próprio modo de existência do ser humano, só se concretiza a partir “da “*antecipação*” e da “*produção*” (*hervorbringen*) do “*projeto*” e da “*projeção*” (*Entwurf*) da existência na imagem do futuro”, fato que guarda grande semelhança com a *constituição fundamental da historicidade*, exposta por Heidegger em seu §74 de *ST*. Segundo Cassirer; “Somente à medida que o próprio espírito “vem a ser” [“*wird*”], na medida em que ele se desenvolve em direção ao futuro, pode ele ver a si próprio na imagem do passado. A forma desta projeção de imagem, dessa “*reflexão*”, é inseparável de seu esforço e de sua vontade.” (FFS III, p.319). Após finalizar este seu argumento, que encerra a seção sobre a “*Intuição do Tempo*” na *FFS III*, o próprio Cassirer acaba por reconhecer, na nota que segue abaixo, sua possível correlação com Heidegger, no que diz respeito a este ponto acerca da “*historicidade*”:

Partindo essencialmente de outros pressupostos básicos, Heidegger chegou ao mesmo resultado: a intuição como fator que movimenta o futuro no “tempo histórico”; e tal conquista pertence a um dos mais frutíferos e importantes resultados de sua análise de “*Ser e Tempo*”. Ele resume sua análise da seguinte forma: Somente um ente essencialmente futuro em seu ser, de tal maneira que, sendo livre para sua morte e nela se despedaçando, pode deixar-se relançar para a facticidade de seu “*aí*” [*Da*], isto é, só o ente que, sendo futuro, é igualmente originário em seu vigor do passado, somente este ente pode, ao entregar-se a si mesmo a possibilidade herdada, assumir o seu próprio ser-lançado [*Geworfenheit*] e ser imediatamente [*Augenblicklich*] para “seu tempo”. Só a temporalidade própria, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo assim como o destino, isto é, uma autêntica historicidade possível” (*Sein und Zeit*, parte I §74). (FFS III p.320, tradução modificada)

Em suas anotações e manuscritos inéditos, que corresponderiam ao quarto e último volume de sua *FFS*, Cassirer retoma o mesmo argumento, ao comentar a concepção de temporalidade em Heidegger e Bergson. Nesta obra inacabada ele afirma que “a compreensão de tempo de Heidegger difere da de Bergson pelo fato de que não é o passado, mas o futuro que

é concebido como o aspecto essencial do tempo”, uma vez que “o sentido primário da existência é o futuro”, concluindo disto que Heidegger “avança além de Bergson”, pois “somente uma “existência”[*Existenz*] direcionada para o futuro pode ter “historicidade”.” (FFS IV, p.210). Portanto, além de respaldar “*a intuição como fator que movimenta o futuro no tempo histórico*”, ele também concede que a posição de Heidegger significa um *avanço* positivo em relação à concepção bergsoniana de tempo. Porém, a permanência de Heidegger, com relação a sua concepção de tempo, no âmbito da finitude do *Dasein*, é absolutamente recusada por Cassirer, pois tal posição vedaria o acesso a toda universalidade, (o que abriria o caminho para a infinitude, partir do problema da *liberdade* na segunda e terceira crítica), assim tal âmbito é definido como uma queda na inautenticidade, por recair na impessoalidade, enfatizada por Heidegger ao empregar o termo “*Das Man*”. Nas palavras de Cassirer:

Todo “geral” [*Allgemeine*], tudo que é dado em geral é, para Heidegger, uma “queda” [*Verfallen*]– um desvio [*wegblicken*] do “autêntico” *Dasein* – resultando na inautenticidade do “*Man*” - É aqui onde, essencialmente, se divide o seu caminho e o nosso. O ontológico não pode ser separado do ôntico, nem o individual do “geral”, como busca Heidegger – mas sim, que um só se encontra primeiramente no outro - Nós não entendemos o geral como o mero “*Man*”, mas sim, como “espírito *objetivo* e *cultura* objetiva.” Uma tal objetividade permanece, para Heidegger, inacessível para o espírito. (FFS IV, p. 201-201, nossa tradução)

Porém, esta *separação entre seus caminhos*, apontada aqui por Cassirer, não nos impede de indicar a existência de uma possível aproximação deste com Heidegger no que se refere, conforme visto mais acima, ao argumento de que a temporalidade histórica é o produto de um ato da “*imaginação produtiva*” e de, subsequentemente, Cassirer fazer alusão a uma nova *sinopse* da razão humana, mediante uma nova *forma de representação do tempo* (neste caso uma *representação simbólica*). Segundo Cassirer, esta *sinopse* também estaria na constituição, isto é, na *base intuitiva* que fornece um fundamento objetivo para a própria noção kantiana de *Revolução Copernicana*, pois:

É muito bem conhecido como esse pensamento básico comprovou-se na “virada copernicana”, executado por Kant em sua tentativa de estabelecer as bases do conhecimento. O objeto [*Objekt*] do conhecimento, isto é, a natureza, está sob as puras leis do entendimento, porque é a partir daí que somos capazes e podemos descrever os fenômenos como experiências, isto é, para podermos combiná-los em unidades objetivas. No entanto, nós também temos que perceber que, além deste domínio puramente teórico, a respectiva forma de combinação, a *sinopse*, não imita o objeto vislumbrado nesta mesma *sinopse*, mas o constitui. (...) O acordo com essa norma interna, que é uma norma de formação [*Bilden*], dá ao formado [*Gebilde*] sua ordem estável. (ECGW 17, p.270, em “*Das Symbolproblem und seine Stellung im System Der Philosophie*”, nossa tradução)

Aqui não podemos deixar de indicar uma possível analogia estabelecida entre tais observações de Cassirer com a concatenação entre a *sinopse* da intuição e a síntese do entendimento defendida por Heidegger em sua interpretação da *Dedução A* da *CRP*. No §28

do *Kantbuch*, Heidegger também infere a existência de uma *combinação* entre a sinopse e o entendimento, sendo que, segundo ele, toda unidade sintética pressupõe uma prévia “*visão conjunta*”, obtida a partir da conjunção ativa entre a *sinopse da intuição* e a *síntese do entendimento*, pois ambas as funções estariam vinculadas à síntese transcendental da imaginação¹⁴⁷, de modo que esta, por via do esquema, pudesse atribuir uma *imagem* ao conceito¹⁴⁸. Tal *sinopse* será compreendida no *Kantbuch* como a origem da própria intuição:

A intuição pura deve ser originariamente unificadora, isto é, proporcionar a unidade, visar a unidade. Kant tem total razão ao não falar aqui de uma síntese, mas de uma sinopse. (...) A sinopse pura, quando ela constitui a essência da intuição pura, só será possível dentro da imaginação transcendental; e mais do que isso, tanto é assim que esta última é, em geral, a origem de todo o “sintético” [*Synthetischen*]. Por conseguinte, o termo síntese deve ser tomado aqui de modo tão amplo que possa englobar tanto a sinopse da intuição quanto a “síntese” do entendimento. (KPM, p.142)

Porém, apesar destas notas de semelhança na estrutura argumentativa, diferentemente de Heidegger, Cassirer não irá focar seu argumento na hipótese de que a *sinopse* possa ser uma unidade originária que sirva de fundamento para toda síntese, seja esta intuitiva ou intelectual, pois tal justaposição de fatores, que subjuga o intelectual ao sensível, acabaria por eliminar a diferença entre forma e matéria, fundamentando a *função sinóptica* do espírito a partir de uma ontologia realista, ingênua em seus pressupostos. Pelo contrário, Cassirer deseja levantar a hipótese de uma *sinopse espiritual*¹⁴⁹, que exceda o âmbito intuitivo sem, contudo, apagar as fronteiras entre a representação e o objeto da representação, pois:

¹⁴⁷ Neste mesmo sentido, mas contrariamente ao argumento de Heidegger, Michel Lebrun nos remete ao conteúdo da *Reflexão 330*, na qual Kant afirma que: “A imaginação distingue-se da faculdade formadora (*Bildungskraft*) pelo fato de que ela produz uma imagem sem a presença do objeto (mas a partir dos materiais dos sentidos)” (LEBRUN 2002, p. 770). Quanto a esta capacidade de representar um objeto ausente da intuição, Lebrun (2002 p. 560) nos alerta que “(...) na *Dedução Transcendental* a imaginação é sinônima de “*facultas fingendi*”, um poder de chamar formas ausentes de um modo quase-intuitivo, de “representar-se um objeto mesmo sem sua presença na intuição.” Ela continua a pertencer à rubrica geral da representação. “*Alle Anschauung ausser dem Sinne ist Einbildung*” [*Toda intuição externa ao sentido é imagem*]; “*ausser dem Sinne*”, mas não além da representação sensível. O imaginário conserva o representável como ancoradouro”. (Ibidem p.560). Este “*poder de chamar formas ausentes*” também poderia ser um poder de representar que fosse aplicado para a determinação das formas puras da intuição (espaço e tempo). De acordo com Allison (1992 p.256), “A importância desta caracterização procede do modo de estabelecer com clareza a razão pela qual é requerida a imaginação para a representação do espaço e do tempo, tal qual foram descritos na *Estética Transcendental*”. Como veremos a seguir, este último ponto é fundamental para a linha de argumentação heideggeriana, que pressupõe a origem da representação temporal como um efeito da síntese originária da imaginação.

¹⁴⁸ De modo ainda mais radical, segundo a argumentação de Heidegger, na síntese da apreensão a imaginação dá “forma” à temporalidade, ou seja, ela é responsável pela própria *representação* do tempo: “A intuição é apenas uma representação da multiplicidade – uma *repraesentatio singularis* – quando, na qualidade de ser receptiva, apreende e abarca “direta” e simultaneamente a multiplicidade que se oferece. A intuição é, em si, “sintética”. Esta síntese tem a peculiaridade de formar “diretamente” um aspecto (imagem) das impressões que se oferecem no horizonte da sucessão dos *agoras* consecutivos. É um formar imagens imediato, no sentido que foi explicado. Mas, forçosamente, dispomos também de uma síntese pura da apreensão, uma vez que, sem ela, não poderíamos ter a representação do tempo, quer dizer, desta intuição pura. A síntese pura da apreensão não se realiza no horizonte do tempo, pelo contrário, é ela que forma o agora e a série de *agoras*”. (KPM, p. 180).

¹⁴⁹ Em um texto de 1923, portanto, anterior a publicação da *FFS*, Cassirer já mencionava a função sinóptica do espírito em relação ao devir histórico, ao dizer que: “A visão conjunta (*Die Zusammenschau*), a *sinopse* do

Quem assim converte o “dualismo” kantiano da forma e da matéria, que é uma diferença de significação e “validade” transcendental, em uma divergência e justaposição de coisas na existência real, já perdeu o ponto de vista decisivo necessário para a compreensão profunda dessa diferença. Para nós, de qualquer modo, é certo que o “sensível” [“*Sinnliches*”] e o “significativo” [“*Sinnhaftes*”] da fenomenologia pura são dados apenas como uma unidade indivisível. Nós nunca podemos separar completamente o sensorial como tal, como uma “matéria-prima” nua da sensação, de todo o complexo do significado. A filosofia não deve se permitir, nem se contentar em se fixar em um desses pontos focais, por mais abrangente que estes pareçam ser. Mas sim, que ela deve tentar abranger todos eles em uma *sinopse* mais elevada e compreender cada um deles em seus princípios constitutivos, pois é precisamente a totalidade [Totalitat] destes princípios que constitui a unidade e totalidade objetivas [Ganzheit] do espírito. Uma filosofia estritamente “crítica” não pode direcionar sua atenção para simplificar esquematicamente a riqueza e a plenitude oferecida pelas várias orientações fundamentais da consciência cultural, tentando forçá-las conjuntamente em uma forma geral. (ECGW 17, p.260, nossa tradução)

Por conseguinte, para poder obter uma *sinopse* mais elevada, que constitua a unidade e a totalidade objetivas [Ganzheit] do espírito, Cassirer alarga a função da imaginação previamente estabelecida por Kant e, como já foi citado e discutido no capítulo anterior, abre um novo espaço de ação para suas funções sintéticas. Contudo, ele não abre mão de salientar que tal atividade espontânea da imaginação opera simultaneamente, isto é, em uma função conjunta, com o entendimento puro, pois ambos são fatores constitutivos do conhecimento e consequentemente não podem ser separados ou subjugados um ao outro:

A união de percepções sensíveis ou representações em uma consciência, bem como sua referência a um objeto, nunca constitui matéria da pura receptividade sensível, mas está baseada sempre em um “ato de espontaneidade” (...) assim como há uma espontaneidade do entendimento puro, do pensamento, e da construção lógico-científica, também há uma espontaneidade na imaginação pura. Também ela não é de forma alguma somente reprodutiva, mas originalmente produtiva. Agora, um caminho mais contínuo vai da mera “afecção” dos sentidos, com a qual a Crítica da Razão Pura se inicia, até as formas da intuição pura - e dessas novamente até a imaginação produtiva e até aquela unidade da ação manifesta no juízo do entendimento puro. Sensibilidade, intuição, entendimento, não são de forma alguma meras fases sucessivas do conhecimento a serem apreendidas em sua simples sucessão, mas se apresentam como um forte entrelaçamento, como fatores constitutivos deste conhecimento. (FFS III, p.23)

Se, por outro lado, nos atermos à interpretação de Heidegger da posição kantiana acerca da síntese transcendental da imaginação, notaremos que esta é uma expressão da “*espontaneidade do pensamento, que determina a priori o sentido interno em relação a sua*

espiritual, não pode se realizar de outra forma senão em sua história, mas ela não permanece nesta única dimensão do histórico. A relação do ser com o devir tem também sua verdadeira correlação na direção inversa. Assim como o ser espiritual não pode ser visto de nenhum outro modo a não ser sob a forma do devir, o mesmo acontece com todo o devir espiritual, na medida em que é filosoficamente compreendido e penetrado. Desta maneira, ele é elevado à forma de ser. Se a vida do espírito não se dissolve na mera forma temporal em que ocorre, se não fluir para ela, então fluirá para outra coisa; algo permanente que tem em si a figura (*Gestalt*) e a duração (*Dauer*) deve refletir sobre o fundamento móvel de eventos.” (“*Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*”, ECGW 16, p. 75, tradução nossa)

forma e que esta determinação está de acordo com a unidade da apercepção” (ALLISON 1992, p.258). Seguindo esta linha de raciocínio, exposta por Alisson, concederíamos que:

Infelizmente, a função essencial da síntese transcendental da imaginação no argumento se vê obscurecida porque Kant nega uma última distinção entre imaginação e entendimento. (...) Além do mais, afirma que é o entendimento “sob o nome de síntese transcendental da imaginação o que determina o sentido interno (B153)” Por último sustenta que “é uma e a mesma espontaneidade que em um caso, sob o nome de imaginação, e em outro sob o nome de entendimento, introduz a ligação do múltiplo da intuição” (B162 n.) Tais formulações entram em conflito não só com a primeira edição, onde a imaginação é considerada como uma função fundamental da alma (*N. do a.* Conforme Heidegger faz notar, KPM p.148)¹⁵⁰ senão também com a “*Dedução Metafísica*”, onde o ato de síntese é atribuído explicitamente à imaginação mais que ao entendimento. (ALLISON 1992, p.260)

Neste sentido, embora a crítica de Cassirer contra a posição “*monista*” da imaginação seja, a princípio, conciliadora (como veremos abaixo), ao conceder um *acordo* entre ambos, relativo ao papel fundamental que o esquematismo desempenha na economia do argumento kantiano, nem por isso ele deixa de interditar a posição de Heidegger. Principalmente quando este afirma que a função da imaginação, quando exposta no esquematismo, não é supérflua para a compreensão e conseqüente consecução da própria *dedução transcendental*, pois “Kant empreende a descoberta do fundamento essencial do conhecimento ontológico, como intuição pura finita no capítulo que se segue a dedução transcendental, no capítulo intitulado “Esquematismo dos conceitos puros do entendimento” (...) estas onze páginas que devem constituir o núcleo desta volumosa obra” (KPM, p.89). Por conseguinte, segundo o argumento heideggeriano, o esquematismo “(...) “*forma*” a unidade representada na noção [*Notio*], convertendo-a em elemento essencial da visibilidade da objetividade.” Conclui-se daí que no “*Esquematismo Transcendental* se formam primeiramente as categorias como categorias temporais” (KPM, p.110).

Segundo Allison, a partir destes pressupostos, seria possível “subscrever a frase de Heidegger de que “a doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento é a etapa decisiva para o estabelecimento da *methaphysica generalis* ” (ALLISON 1992, p.275). Tal é a frase: “Ressalta-se assim que, se Kant expõe, no capítulo do esquematismo, o problema da conceitualidade dos conceitos originários e o resolve mediante a determinação essencial destes

¹⁵⁰ O trecho do livro de Heidegger ao qual Alisson se refere está no *Kantbuch* (KPM, p.148), no qual se pode ler que: “Na segunda edição Kant começou por eliminar as duas passagens principais, em que havia tratado explicitamente a imaginação como a terceira faculdade fundamental ao lado da sensibilidade e do entendimento. A primeira passagem (A94) é substituída por uma discussão crítica da análise do entendimento por Locke e Hume, como se Kant falasse de seu próprio procedimento na primeira edição – embora por engano – como sendo próximo ao empirismo. A segunda passagem (A 115), contudo, foi omitida no curso da revisão da *Dedução Transcendental* como um todo. De fato, Kant subsequentemente modificou em um sentido muito diverso a passagem na qual ele introduz pela primeira vez a imaginação na CRP, como uma “função indispensável da alma” (A78 B103); ainda que seja apenas no exemplar que ele usava. Em vez de “função da alma”, escreve agora “função do entendimento”. Deste modo, a síntese pura é atribuída ao entendimento puro.” (Nossa tradução)

conceitos como esquemas transcendentais, a teoria do esquematismo dos conceitos puros do entendimento constitui a etapa decisiva da fundamentação da *metaphysica generalis*.” (KPM, p.110)

No §23 de KPM, ao final de sua discussão sobre o capítulo do esquematismo, Heidegger assinala que a síntese pura da imaginação, segundo sua atividade produtiva na formação de esquemas, conquista sua aplicação aos conceitos puros, ou seja, às categorias, operando uma “sensibilização” do horizonte de apreensão objetivo. Heidegger compreende o esquema como “representação da regra”, o que permitiria a aplicação dos conceitos aos objetos, processo este que será nomeado, segundo a linguagem lógica tradicional, como *subsunção* [*Subsumtion*] (cf. KPM p.109). Desta maneira, a atividade sintética da imaginação pode “determinar *a priori* o ente empiricamente acessível” (ibidem), o que possibilita a interpretação de tal capítulo como sinônimo de uma *metaphysica generalis*, pois a imaginação, através da intuição pura, ou seja, o *Tempo*, determina a maneira pela qual o ente finito pode tornar algo intuível para si, fazendo com que o conhecimento *a priori* do ente em geral passe a ser compreendido como *conhecimento ontológico*, fundando a objetividade a partir de ser vínculo com a imaginação:

Kant não se esqueceu, desde a primeira caracterização da unidade essencial do conhecimento ontológico, em chamar a atenção acerca da diferença essencial que há entre: “colocar sob conceitos” [“*unter Begriffe Bringen*”] (que concerne aos objetos) e “colocar sobre conceitos” [“*auf Begriffe bringen*”] (o que concerne à síntese pura da imaginação transcendental). O “colocar sobre conceitos” da síntese pura se realiza no esquematismo transcendental. Ele “forma” [*Bildet*] aquilo que na noção é apresentado como a unidade, para o elemento essencial da pura objetividade visível [*erblickbaren*]. (KPM, pp.109-110)

Já segundo Cassirer, seria impossível extrair uma ontologia a partir desta seção, pois nenhuma *metafísica geral* estaria atrelada, de modo central ou como *subdivisão*, ao capítulo do esquematismo. A concepção do esquematismo proposta por Cassirer se estrutura na via oposta desta conclusão, de maneira que, em contraposição a Heidegger, ele afirma que o capítulo do esquematismo deve ser situado no âmbito de uma problemática psicológica *vs.* transcendental, pois, embora “A teoria de Kant [*do esquematismo*] possua uma estrita orientação “transcendental”, isto permanece sendo verdade mesmo quando esta preocupa-se com problemas psicológicos.”, isto porque, “Para Kant, o *esquema* pertence à “doutrina transcendental do juízo”, em discussão na qual ele antecipa problemas que encontrarão sua clarificação e discussão sistemática, apenas na *Crítica da Faculdade de Julgar*” (CASSIRER 1944, p.31). Na crítica que Cassirer faz do *Kantbuch*, tal linha de exposição fica mais evidente:

Eu estou convencido, junto com Heidegger, que este capítulo não é construído “confusamente”, mas sim, [de modo] incomparavelmente transparente - que ele conduz, “com uma segurança inaudita, para dentro do núcleo da problemática integral da *Crítica da Razão Pura*”. Mas, embora o esquematismo e a doutrina da “imaginação

transcendental” repousem, é verdade, no centro da analítica kantiana, eles não estão no núcleo do sistema kantiano. Este sistema se 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* do capítulo sobre o esquematismo, mas sim, somente como *sub specie* da doutrina das ideias de Kant, 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, à “teoria kantiana do homem” – mas elas desenvolvem esta doutrina de uma maneira que se coloca o homem sob a “*Ideia da Humanidade*” e o considera sob o ponto de vista desta ideia. Não é o *Dasein* do homem, mas sim o “substrato inteligível da humanidade” o seu objetivo fundamental. (BEMERKUNGEN, p. 26)

Como se pode ver, segundo Cassirer, se existe uma *Ontologia* em Kant, tal disciplina teórica não seria interpretada como uma *ontologia geral*, mas sim como *metafísica especial*, conforme a exposição da *Dialética Transcendental*, pois nesta seção torna-se evidente que a razão pode atingir a ideia do incondicionado e a ideia da liberdade independentemente da sensibilidade. Também se pode ver claramente que a estrutura arquitetônica da dialética transcendental espelha os traços de uma *metaphysica specialis*, pois trata dos domínios do supra-sensível a partir das ideias de *Alma*, *Mundo* e *Deus*, as quais, a saber, corresponderiam a três disciplinas específicas da ciência racional: *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis* e *teologia rationalis /naturalis*.

A *ontologia* kantiana também englobaria o *conceito de liberdade* em outro contexto, que também se situa no campo suprasensível, conforme o que é exposto na “*Crítica da Razão prática*”, na qual “podemos ver como estas ideias obtêm um conteúdo positivo através da lei moral, na qual, por sua vez, se encontra o conteúdo positivo para a distinção entre *noumeno* e *fenômeno*” (FRIEDMAN 2005 p.141.) O mesmo é válido para a “*Crítica da Faculdade de Julgar*” e sua fundamentação do juízo estético, pois, como disse Cassirer acima, “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* do capítulo sobre o esquematismo, mas sim, somente como *sub specie* da doutrina das ideias de Kant, especialmente como *sub specie* da doutrina da liberdade kantiana e da sua doutrina do belo” (*op. Cit.* p.26).

Desta forma, seguindo o argumento de Cassirer, cabe ao capítulo do esquematismo na primeira crítica, o papel de “*porta de entrada*” para a metafísica, pois, se por um lado, ele se circunscreva a uma teoria da realidade fenomênica (como diz Cassirer, o esquematismo, pertence *essencialmente* a “*fenomenologia do objeto*”), por outro, ele abre espaço ao fundamento incognoscível do “*ser noumenal*”, especialmente quando este é reatualizado, como uma *subdivisão* do campo teórico, para o tratamento do *juízo no campo ético e estético*:

O esquematismo fica no início da “*metafísica*” kantiana e assim constitui, de certa maneira, a porta de entrada para essa metafísica, mas – além disso, o seu próprio conteúdo se desenvolve somente além desta mesma. Ele determina a “terra da verdade” 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 personalidades independentes e absolutamente autônomas. (BEMERKUNGEN, p. 26)

Se Cassirer deseja enfatizar com isto que o conceito de *liberdade* torna-se, em Kant, a chave “*metafísica*” para a compreensão de que o homem possui uma “*infinitude imanente*” (cf. sua própria expressão utilizada em Davos), ou, como afirma Heidegger, se “Cassirer quer indicar que a finitude se torna transcendente nos escritos éticos. – Que no imperativo categórico reside algo que vai além do ser finito.” (KPM, p. 279), ele não teria atentado-se ao fato de que é “precisamente o conceito do imperativo, como tal, que mostra a referência interna a um ser finito” (ibidem). E é neste ponto específico que as posições de ambos filósofos se explicita na forma de um contraste, como o núcleo e a espinha dorsal do confronto estabelecido entre eles.

Enquanto Heidegger aloja a origem da finitude, a partir da síntese pura da imaginação, no coração do esquematismo, Cassirer propõe justamente o inverso, ao expor seu argumento acerca da atividade que é desempenhada pela imaginação neste capítulo: “O que é importante para Kant não é o fato de que a imaginação intervenha em um ou outro caminho na produção de imagens perceptivas, mas o fato de que a imagem dos *objetos* é formada pela imaginação e só pode ser formada desta maneira. A ênfase não está na gênese do problema psicológico mas naquele da *validade objetiva [objective Gültigkeit]*.” (CASSIRER 1944, p.33). Assim, se encontramos no esquematismo a *gênese do problema da validade objetividade*, então este capítulo estaria, pelo lastro da imaginação, circunscrito à possibilidade da *experiência em geral*, pois, para Cassirer, o conceito de tempo que se encontra circunscrito ao esquematismo se diferencia estruturalmente do tipo de temporalidade que Heidegger infere existir nesta seção, já que este pressupõe um condicionamento da *objetividade em geral*, ao âmbito singular da intuição humana finita/temporal, quando afirma:

Portanto, o esquematismo transcendental é o fundamento da possibilidade interna do conhecimento ontológico. Ele forma, de um tal modo, aquilo que se contrapõe no puro *deixar-se contrapor [im reinem Gegenstehenlassen Gegenstehende dergestalt]*, pois aquilo que é representado no pensamento puro se oferece, necessariamente, de maneira intuitiva, na pura imagem do tempo. Portanto é o tempo que, como doação *a priori*, empresta de antemão ao horizonte da transcendência o caráter da doação apreensível. Não somente isto. Como a única imagem universal pura, ele dá ao horizonte da transcendência uma prévia circunscrição. Esse horizonte ontológico puro e unitário é a condição de possibilidade do fato de que, o ente dado em seu interior, sempre poder ter este ou aquele horizonte particular aberto, e, em verdade, um horizonte ôntico. O tempo não dá à transcendência, contudo, apenas uma consistência prévia e una. Como o que se entrega de maneira pura, ele também oferece, muito mais, algo em geral, assim como uma pausa. Ele faz do “contraposto” [*Dawider*] da

objetividade, que pertence à finitude do orientar-se para [*Zuwendung*] do transcendente, algo apreensível para o ente finito. (KPM, p.108)

Como pode-se depreender do excerto acima, a finitude implica na receptividade da intuição, esta é então uma *orientação para* o que deve ser *recebido*, afim de tornar-se possível um encontro com o que está, de antemão, contraposto. Para que algo possa, com efeito, apresentar-se *face-a-face* como um *ob-jeto* da representação, é primeiramente necessário que o múltiplo dado da intuição posicione-se, de maneira sensível, em um *horizonte* de aparição objetivo que o acolha (que heidegger nomeia como *horizonte da transcendência*). O ente finito deve poder “*formar*” espontaneamente a visão da imagem do que se apresenta. Segundo Dastur; “Esta é a função da imaginação, sendo que ela fornece tais “*formas*” ou tais “*esquemas*” sensíveis, a partir dos quais os objetos da intuição podem ser pensados” (DASTUR 2003, p.44).

Portanto, este é o papel da imaginação produtiva em sua função esquematizante, enquanto *exhibitio originária*, que é capaz de apresentar [*Dastellen*] originariamente o objeto, conferindo ao ente finito um livre poder de “criação”. Porém, “tal criação não é àquela que cria o ente, que lhe é preexistente, mas [a criação] do horizonte a partir do qual o ente poderá se apresentar a ele [ente finito] como *ob-jeto*” (ibidem.) Esta criação de um espaço de jogo [*Spielraum*] objetivo de recepção do dado é a livre doação de um horizonte ontológico, aberto para a recepção ôntica, de que Heidegger fala acima. Em outras palavras, esta é a “simples percepção dos entes que se apresentam à nós. Sendo esta a razão pela qual Heidegger faz deste o mais forte argumento em favor da finitude.”(ibidem p.45). Cassirer, por sua vez, diz que toda a problemática da temporalidade do sujeito finito, a partir *da interpretação do Dasein humano*, permanece alheia ao esquematismo kantiano, pois, conforme sua resenha do *Kantbuch*, em uma passagem já parcialmente citada por nós, ele aponta que:

Para se assegurar disto, basta lançar um olhar para esse capítulo da *Crítica da Razão*, no qual a doutrina de Kant do esquematismo realmente se completa e se funda sistematicamente. A realização e efetivação da doutrina kantiana do esquematismo se encontra, primeiramente, no capítulo sobre os princípios sintéticos fundamentais - uma seção, a qual Heidegger não utilizou e nem considerou em parte alguma. Os conceitos de substancialidade, da causalidade, etc, adquirem seu "sentido", sua significação objetiva, unicamente mediante a sua relação para com a intuição do tempo: através disto, evidencia-se que a singular função de ambos conceitos não consistem em, nada mais que, colocar a determinação temporal sob os fenômenos, com regras fixas e universalmente válidas. Estas últimas são indispensáveis, porque sem elas - sem a determinação temporal *a priori* segundo regras- não nos seria possível distinguir entre o jogo puramente subjetivo da nossa imaginação, da ordem objetiva do acontecimento. Aqui reside a verdadeira “dedução” do esquema. Tais esquemas são o meio pelo qual “consequimos proporcionar um objeto para nossas intuições”, eles são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade da experiência e a condição de possibilidade desses objetos. (BEMERKUNGEN, p.19)

Eis aqui o ponto central, tanto da divergência quanto da convergência entre ambos, situado exatamente no contexto que viemos gradativamente tentando demonstrar desde o início de nossa tese, isto é, a relação entre o *tempo* e a questão da *objetividade*. Ambos supõem uma relação intrínseca entre estes termos como o centro de suas problemáticas filosóficas (nas obras aqui tratadas), por isso, “por conseguinte a *filosofia das formas simbólicas* diverge aqui da analítica existencial do *Dasein* de Heidegger, precisamente ao enfatizar [que o tempo possui] um desenvolvimento teleológico” que vai do tempo puramente expressivo e intuitivo do pensamento mítico até sua consumação final, “através do domínio genuinamente “objetivo” e “universalmente válido” do reino da verdade científica” (FRIEDMAN 2005, p. 138).

Por isso, na leitura de Cassirer do esquematismo “(...) a “*forma*” do tempo, somente é expressa na medida em que ela, de algum modo, puder se basear em determinações espaciais e objetivas.” (FFS III, p.278), ou seja, o tempo só pode ser expresso como um *processo contínuo da consciência* determinado a partir de centros fixos de *forma* e *significação*. O tempo, torna-se assim, “para usar os dizeres de Kant, uma “*não entidade existente*”. ” (FFS III, p.281). Em resumo, para Cassirer, o *tempo*, tomado enquanto uma *não entidade existente*, permeia toda e qualquer manifestação da “*função simbólica da consciência*”, pois:

Toda consciência se nos apresenta sob a forma de um processo temporal [*Form des zeitlichen Geschehens*] - mas no decorrer deste processo determinados tipos de “*figuras*” [*Gestaltenden*] tendem a destacar-se. Portanto, o momento de mudança constante e o momento de duração devem fundir-se e dissolver-se um no outro. Esta exigência universal é acatada de diversas maneiras nas formações da linguagem, do mito, da arte e nos símbolos intelectuais da ciência. Todas estas formações ainda parecem ser parte de um processo vivo, sempre renovado, da consciência (...)a qual conserva, assim, o caráter de um constante fluir; mas este fluir não se perde na indeterminação, organizando-se, ao invés, em torno de centros fixos de forma e significação. [*Form- und Bedeutungsmittelpunkte*] (FFS I, p.69)

Para Heidegger, a dinâmica entre tempo e consciência se apresenta igualmente pela temporalidade, mas sua base parece ser oposta à concepção de Cassirer, pois não é a “*consciência*” que, ativamente, se “*apresenta sob a forma de um processo temporal*”. Pelo contrário, para Heidegger, a *consciência* já é por princípio eminentemente temporal, pois ela visa a si própria, enquanto temporalmente *afetada* por si mesma. Segundo Feron, na leitura heideggeriana do esquematismo, “O tempo é, ali, o que se afeta originariamente a si mesmo e, no mesmo movimento, constitui o campo do visado. Apanhada por este movimento que a ultrapassa e a torna possível, a consciência, integralmente temporal, vê-se determinada pelas mesmas determinações que o próprio tempo, a saber, sua *passividade*” (FERON 2006, p. 551), sendo que, pelo fato de o tempo trespassar integralmente a consciência, ele cinde a separação que Kant mantinha entre a dimensão sensível e instável da consciência e a dimensão constante

e estável com a qual a consciência retém a apercepção das suas próprias modificações. Neste processo, o tempo passa a ser concebido como “*pura afecção de si mesmo*”.

Porém, no argumento heideggeriano, existe ainda uma dificuldade a ser contornada, pois, como Kant ressalta, *o esquema de um conceito puro do entendimento não pode ser colocado em nenhuma imagem*, mas, segundo Heidegger, para a abertura de um *horizonte prévio de encontro do ente* (nos termos de Heidegger, um *horizonte transcendental puro*) era necessário que tal esquema fosse colocado em uma *imagem temporal*, pois, unicamente a partir “da única imagem universal pura, ela [a *imagem-esquema* fornecida pela síntese da imaginação] dá ao horizonte da transcendência uma prévia circunscrição”, sendo que tal *imagem universal pura*, seria, a saber, o *tempo compreendido como afecção pura de si mesmo*. Em suas palavras:

Pois bem, se por sua essência o esquema deve colocar-se na imagem, a expressão “imagem” somente pode referir-se a uma espécie determinada de imagem excluindo as outras. Logo, só pode tratar-se das imagens-esquemas. Assim, pois, a recusa da possibilidade de colocação do esquema das noções em imagens significa, portanto, unicamente o seguinte: o aspecto representável [*perceptível*], cuja regra de representação [*Darstellung*] se apresenta no esquema da noção, não pode extrair-se nunca do âmbito do empiricamente intuível. Se a imagem equivale ao aspecto empírico em sentido mais amplo, então, aparentemente, o esquema da noção não se deixa por “em imagem alguma”. Não obstante, também os aspectos ligados à construção matemática dos conceitos estão, como imagem de “magnitudes”, limitados a certo domínio do objetivo. As noções, como conceitos originários, não podem colocar-se em imagens desta índole, posto que representam aquelas regras mediante as quais se forma a objetividade em geral, como horizonte prévio de encontro possível dos objetos. (KPM, p.102-103)

Em vista disso, Heidegger encerra o argumento exposto nesta passagem afirmando que, se seguirmos a orientação dada por Kant no esquematismo, segundo a qual *a imagem pura de todos os objetos dos sentidos em geral é o tempo* (cf. CRP, B182), seremos levados a assumir, seguindo as indicações posteriores de Kant, que a essência da *noção*, isto é, a *Notio*, é o *conceito puro*, na medida em que tem sua origem no *simples entendimento e não em uma imagem pura da sensibilidade* (cf. CRP, B377), concluindo daí, a partir da retomada desta passagem dos *Conceitos da razão pura*, interpretada regressivamente em relação ao capítulo do esquematismo, que “Por conseguinte, também o esquema de um conceito puro do entendimento pode muito bem ser posto em uma imagem, sempre que a imagem seja tomada no sentido de uma “*imagem pura*”.” (KPM, p. 105). Esta, nada mais é do que o *tempo originário*, o qual, sendo *pura afecção de si mesmo*, será concebido “como “*imagem pura*”, que é a *imagem-esquema*, e não somente a forma da intuição oposta aos conceitos puros do entendimento”. (ibidem).

Tal fato permitiria a exposição (*Darstellung*) em concreto das categorias, em outras palavras, Heidegger argumenta que a própria origem das categorias do entendimento puro seria

eminentemente temporal. Seguindo esta linha de interpretação, a *dedução transcendental* deve ser lida, retrospectivamente, à luz do esquematismo, pois “A dedução transcendental das categorias descreve a formação original da unidade essencial do conhecimento ontológico, isto é, da união da intuição pura (*tempo*) e das noções puras” (cf. PEGORARO 2006, p.26), pois na dedução, lida de baixo (da intuição) para cima (até o conceito puro), “o entendimento só produzira a objetivação na medida em que se ordenar à intuição pura” (ibidem), uma vez que, entendimento e intuição só poderão adquirir sua unidade essencial *na e pela imaginação pura*.

A imaginação pura, ao reduzir o conceito puro à intuição, “sensibiliza” o conceito ao temporalizá-lo, pois a percepção de um objeto empírico já pressupõe uma pré-visão (*Vorblick*) que esquematize o objeto em geral, de maneira que, a partir desta *visada prévia*, o ente possa oferecer antecipadamente uma imagem (*Bild*) de um objeto em concreto. Deste modo é o esquematismo transcendental que fundamenta a possibilidade do conhecimento ontológico, uma vez que os conceitos puros do entendimento são representados, a partir da atividade sintética da imaginação pura, sob uma forma intuitiva dada na imagem pura do tempo. Neste registro, a imaginação transcendental não está meramente *relacionada* ao tempo, pois, segundo Heidegger, se nos atentarmos ao fato de que Kant afirma que ela é a faculdade da síntese em geral, interpretada como fundamento de todo conhecimento puro, seremos levados a admitir que esta faculdade originária *forma e constitui* o tempo, assim, em última instância, poderíamos dizer que a imaginação transcendental *radica do próprio tempo originário* que unifica e supera a heterogeneidade entre intuição e entendimento. Ou seja:

Com isso se abriu o caminho para o fundamento originário da fonte [*ursprünglichen Quellgrund*] de ambas fontes fundamentais [*Grundquellen*]. A interpretação da imaginação transcendental como raiz, que dizer, a explicitação da maneira pela qual a síntese pura produz os dois ramos e os mantém, nos conduziu finalmente para o terreno onde esta raiz se finca; o tempo originário. Este, tanto forma originariamente a triplicidade originária da imagem [*Bilden*] do porvir [*Zukunft*], do ter sido [*Gewesenheit*] e da atualidade [*Gegenwart*] em geral, quanto possibilita a “faculdade” [*Vermögen*] da síntese pura, isto é, possibilita o que é capaz de produzir: a união dos três elementos do conhecimento ontológico, em cuja unidade se forma a transcendência. (...). Somente este enraizamento no tempo faz com que a imaginação transcendental possa ser a raiz da transcendência. O tempo originário possibilita a imaginação transcendental que, em si, é essencialmente receptividade espontânea e espontaneidade receptiva. (KPM, p.196)

Como esclarece Calvin O. Schrag, este tempo ao qual Heidegger se refere como o solo da imaginação, o *tempo originário*, deve ser compreendido aqui como um tempo primordial, diferente do tempo vulgar, compreendido como uma sucessão ininterrupta de instantes atuais, pois “ele não é o tempo como simples forma da intuição, que torna acessível ao entendimento os conteúdos da sucessão para a objetificação e mediação, de modo a produzir o que nós chamamos de tempo ordinário ou cronológico. O tempo primordial permeia e condiciona todas

as faculdades humanas – entendimento e intuição, assim como a imaginação, [pois] ele é o fundamento ontológico de todo conhecimento.” (SCHRAG 1967, p.94).

É no tempo primordial que, por via da imaginação, se configuram os esquemas, os quais fornecem um tipo de *horizonte operacional*, tanto para a intuição, quanto para o entendimento, posto que tais esquemas providenciam tanto o horizonte no qual o entendimento pode aplicar seus conceitos para os dados empíricos, quanto o horizonte por meio do qual a intuição efetua a “sensibilização” de tais conceitos.¹⁵¹ Por isso, de acordo com Heidegger, no esquematismo transcendental se fundamenta o conhecimento ontológico, uma vez que ele *constrói o objeto na objetivação pura*, ou seja, ele fornece um âmbito no qual as categorias, por via da síntese transcendental da imaginação, são apresentadas, de forma intuitiva, na pura imagem do tempo (i.e. do tempo originário), o qual, “como imagem pura, dá ao horizonte de transcendência o caráter de perceptibilidade e abertura.” (Cf. PEGORARO 2006, p. 31), portanto, o horizonte transcendental puro é a condição de possibilidade da manifestação do ente (i.e. a objetividade pura), de modo que “a possibilidade da experiência ôptica seja essencialmente dependente do conhecimento ontológico” (ibidem). Ou seja, como esclarece Jean Wahl:

Como Heidegger tem mostrado, o conhecimento não está separado da existência; o conhecimento é uma das características fundamentais da existência humana. Para o homem, ser é pensar. (...) E este conhecimento é unicamente o modo pelo qual me torno consciente de algo que existia previamente nas regiões obscuras de meu ser. O conhecimento está fundado em algo mais profundo que o conhecimento. Sempre permanece a questão de como podem conjugar-se estas distintas qualidades do conhecimento – a presença e a distância, projeção e retrospectão. E a questão de como se pode explicar o modo pelo qual os objetos do conhecimento possuem, ao mesmo tempo, um caráter transcendente e uma imanência para nós mesmos. Isto só se pode explicar segundo o modo pelo qual as palavras não são senão palavras, de que não se pode expressar completamente o real. Iremos parar sempre no ponto em que, após havermos distinguido objetos e sujeitos, vemos que não há objetos nem sujeitos. (WAHL 1957, p. 214)

Neste último ponto específico, de que não se pode expressar completamente o real, posto que os objetos do conhecimento possuam, para nós, simultaneamente, um caráter transcendente e imanente, tal qual a relação estabelecida entre uma palavra e seu significado, Cassirer estaria plenamente de acordo, pois, segundo ele próprio, “mesmo a moderna forma

¹⁵¹ Ou seja, Heidegger afirma que quando Kant diz que *a representação da regra* (ou seja, o conceito) é o *esquema*, ele está inferindo que é a imaginação pura que condiciona o conceito puro à intuição, fazendo com que o conceito se torne “sensível”. Como o próprio Kant ilustra com um exemplo (cf. B180 A141), dado o conceito de “cão”, tal conceito visa uma regra, segundo a qual a imaginação possa exprimir a figura de um “cão em geral”, sem que tal imagem esteja restrita a um cão em particular, assim é a síntese da imaginação que reduz o conceito puro à intuição, fazendo com que o conceito seja exposto “sensivelmente”, pois a percepção de um objeto empírico (este cão singular) encerra necessariamente uma visão prévia (*Vorblick*) que esquematiza o conceito em geral (conceito de cão) e, somente por meio desta pré-visão, o ente pode oferecer, como algo presente à vista (i.e. perceptível), o *esquema* atual do próprio objeto *in concreto*, uma vez que “os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens de objetos, mas sobre esquemas” (ibidem).

crítica do idealismo que renuncia ao “orgulhoso nome de ontologia” para se contentar modestamente com uma “analítica do entendimento puro”, vê-se constantemente envolvida com a ambivalência do conceito de ser. Mesmo após a crítica da prova ontológica, efetuada por Kant (...), o próprio pensamento filosófico tem de lutar constantemente com dois conceitos de ser, compreendendo que, desde a origem, ambos somente surgem intimamente entrelaçados no pensamento linguístico. (...) Pelo fato da esfera linguística utilizar uma mesma palavra para designar o conceito da existência e o da relação predicativa” (FFS I, pp.412-413), fato que, aparentemente, resultaria em uma dicotomia entre o sensível e o inteligível. Porém, embora Cassirer negue a prevalência do estatuto ontológico sobre o lógico, ele reconhece que, pela mediação da linguagem, “A oposição entre os extremos, o sensível e o intelectual, não abarca o conteúdo próprio, característico da linguagem, pois esta, em todas as suas manifestações e em cada etapa da sua evolução, constitui uma forma de expressão simultaneamente sensível e intelectual.” (FFS I, p.416). Isto ocorre devido ao fato, já mencionado no capítulo anterior, de que a linguagem engloba o *esquematismo*, pois necessita relacionar *todas* as representações intelectuais, tornando-as apreensíveis e representáveis pelos sentidos (cf. FFS I, p.212).

Na teoria linguística de Cassirer vimos que, por via do esquematismo kantiano, a linguagem só pode plasmar uma significação intelectual/discursiva por meio dos dados que apreende da intuição, sendo os esquemas designados como modos de ordenação e mediação entre ambos os níveis, sensível e inteligível. Isto ocorre, pois tais esquemas “já estão presentes na percepção e na intuição imediata” (CASSIRER 1944, p.31). Ao explicar como se dá esta *mediação*, Cassirer é assertivo ao afirmar que só podemos “Aventurar-nos a responder esta questão ao lembrar-nos da caracterização de Kant dos esquemas como *monogrammata da imaginação pura*.” (ibidem p. 32), pois, a partir do capítulo do esquematismo, torna-se possível perceber que, em Kant, “o papel da imaginação nunca foi negligenciado, nem subestimado”(ibidem p.33), uma vez que os esquemas, “são monogramas da imaginação e expressam uma função original da unificação” (ibidem, p.32). Ou seja, a imaginação é, por conseguinte, uma faculdade fundamental, pois ela propicia ao entendimento um vínculo necessário com a intuição, para que assim possa haver uma relação de *conhecimento*.

Tal vínculo com a sensibilidade, fornecido pela a imaginação (atuando a serviço do entendimento), é o esquema que contém a própria essência da *transcendência* a partir de sua correlação com o caráter igualmente intelectual da imaginação, pois, segundo Cassirer, Kant demonstrou que nossa interação com o mundo encontra-se intermediada pela sensibilidade e pelo entendimento, porém é precisamente por isto que não possuímos, de modo direto, um

acesso à realidade em si mesma, pois, para Cassirer, entre o homem e a realidade interpõe-se a imaginação transcendental, que media (por meio do simbólico) ambos os extremos.

Segundo Cassirer, na *Crítica do Juízo*, Kant permite que derivemos esta consequência, pois descreve a partir do esquematismo, um outro procedimento singular da imaginação, a saber, o *simbolismo*, isto é, a representação analógica que permite a passagem para a aplicação objetiva dos *conceitos puros*, uma vez que “as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, só possuem um alcance transcendental, mas sem que elas possam ser empregadas transcendentemente (isto é, de um modo que transcendam a possibilidade da experiência e dos objetos desta).” (KVD, p. 255), por conseguinte, segundo Cassirer, ainda que a origem das categorias seja dada de forma *a priori*, “(...) a aplicação que podemos fazer destas será sempre puramente empírica, no sentido em que elas se encontram circunscritas pelos limites da experiência” (ibidem.). E aqui se encontra a projeção do esquematismo, pois a teoria do esquematismo corresponde, portanto, ao papel de “veículo mediador para o conhecimento” (PC II, p.669), que atua em um duplo registro, pois:

A limitação das categorias ao sensível representa(...) um postulado completamente novo e paradoxal; e este postulado é, em absoluto, aquilo que precisava ser realizado, sem solapar com isto, no sentido empirista, a razão lógica de ser do conceito puro. A esta dupla tendência corresponde, com efeito, a teoria do esquematismo, em que se entrelaçam e se condicionam mutuamente [ambas as] premissas. (ibidem)

Se Kant pôde combinar, tanto os elementos do empirismo, quanto os do racionalismo de sua época, segundo Cassirer, ele o fez de modo a acomodar sua *teoria do conhecimento* sobre a questão da dualidade entre a atividade intelectual e a passividade sensível. Agora, por seu turno, para superar tal dualidade, Cassirer desenvolve uma *teoria simbólica*¹⁵² a partir da reformulação do conceito kantiano de esquema, no qual os esquemas, concebidos como *monogramas da imaginação*, passam a expressar uma função original de unificação, pois “os conceitos do entendimento não podem ter outra meta, nem uma meta mais alta, do que a de tornar possível e a de fixar univocamente a ordenação no espaço e no tempo” (ibidem p.668).

Assim, por consequência, a imaginação não é somente “uma atividade autônoma e livre, que se exerce sobre as impressões acabadas dos sentidos, senão, uma condição do próprio ato da percepção” (ibidem p.664), tornando-se um *ingrediente* necessário desta última (cf. os

¹⁵² Cassirer, como nos esclarece Stephens (p. 152), buscou superar a dualidade entre o âmbito sensível e o inteligível através de um processo genético, que esboça uma progressão contínua de diferentes estratos do conhecimento humano. A análise das formas simbólicas demonstra que os dados apresentados à percepção não constituem uma matéria amorfa, pelo contrário, se apresentam como uma série infinita de níveis onde, o que antes provinha da matéria sensível se apresenta agora como forma, a qual, por sua vez, se converte novamente em matéria em um próximo nível, ainda mais elevado, do conhecimento simbólico, o qual, gradualmente, converte-se em outra forma ainda mais abstrata e assim sucessivamente. (Cf. STEPHENS 1949, “Cassirer’s doctrine of the *a priori*”. In A. Schilpp, (editor), *The philosophy of Ernst Cassirer* pp. 151- 181).

dizeres de Kant, A 120, nota.), ao possibilitar a superação da heterogeneidade interna que subsiste entre os conceitos puros do entendimento e as intuições sensíveis.

Contudo, como ressalta Cassirer, “(...) aqui [no esquematismo], a imaginação se revela como *criadora*: pois não nos limitamos a ler as “imagens” dos conceitos, senão que, somos nós próprios, quem *damos* [uma imagem] ao conceito, isto é, à sua simples definição abstrata, [damos] sua imagem, ao construí-lo na intuição.” (ibidem, p. 666), isto porque o esquema “não é uma delineação pálida e esmaecida do objeto empírico real, mas sim uma espécie de *arquétipo*, um modelo dos objetos possíveis da experiência” (PC II, p. 667). Ou ainda, como define Cassirer em um de seus últimos textos publicados em vida:

Os esquemas são *monogramata*, porque eles expressam uma função originária da unificação. As “imagens”, as quais nós recebemos dos objetos e as “impressões”, as quais o empirismo tentou reduzir à percepção, não possuem tal unidade. Cada uma destas imagens possuem uma particularidade própria, elas são e permanecem discretas na medida em que seus conteúdos são relacionados. Mas a análise da percepção revela um fator formal que substitui estas particularidades e disparidades. A percepção unifica e, por assim dizer, concentra o múltiplo das imagens particulares com o qual nós somos providos a todo momento. A percepção adequa este fluxo de imagens em canais definitivos. Isto não pode ser reduzido a um mero múltiplo de impressões, a “*polygrammata*” da sensibilidade, que fosse, de qualquer maneira mais satisfatória, uma mera função reprodutiva, em termos do “anagrama” [“*engrammata*”] da memória. Além desta “*polygrammata*” e “*engrammata*” aparece uma função específica da percepção, a “*monograma da imaginação*”. Cada invariante da percepção é um fato, tal qual o “*monograma*”, [que é] um *esquema* através do qual as experiências sensoriais particulares são orientadas e com referência às quais elas são interpretadas. (CASSIRER 1944, p. 32)

Existem, ao menos, três termos controversos, mas de suma importância, que devem ser “decifrados” na passagem acima, para que possamos compreender com maior exatidão o processo teórico a partir do qual Cassirer extrai sua definição e sua concepção dos esquemas transcendentais. É notável que o filósofo utilize-se dos seguintes termos de origem grega para diferenciar o *esquema* (*i.e.* o *monograma da imaginação*) do múltiplo dado da intuição e da função reprodutiva da imaginação empírica, tais termos utilizados são, a saber, a *polygrammata* da sensibilidade e a *engrammata* da memória.

É digno de nota que estes três termos possuem o radical comum “-*grámma*”, do qual deriva *grámmatos*, que significa “letra”, “sinal”, “marca”. Neste sentido, o termo *monogramm*¹⁵³ (*monogramm der reiner Einbildungskraft cf. CRP, B181, A142*), utilizado por Kant, refere-se ao *esquema* compreendido como uma “*esboço*” da imaginação, isto é, um *produto* desta função específica da percepção que leva consigo a “assinatura” da imaginação.

¹⁵³ Um monograma seria, literalmente, uma sobreposição ou uma combinação de duas ou mais letras ou elementos gráficos que acabam por formar um símbolo característico. Segundo Lofts o “*monogramm* é a primeira imagem escrita, sem explicação clara, formada por várias letras em *um desenho*, que se refere a uma assinatura” (LOFTS 2009, p.102)

É neste sentido que Cassirer fala do esquema como um suposto *arquétipo*, como um princípio (*arché*) de “τύπος”, de “impressão”, que *cria um modelo dos objetos possíveis da experiência* (*op. cit.*). Por isso, tal *monogramata* apresenta uma função originária (e, por conseguinte, produtiva) e unificante, que *concentra o múltiplo das imagens particulares*, conseqüentemente, diferenciando-se *tanto* da *engrammata*, isto é, de um traço da memória, de um *anagrama* da faculdade empírica da imaginação reprodutiva (responsável pela produção das *imagens*), quanto da *polygrammata* da sensibilidade, isto é, do *múltiplo de impressões* presentes nas “várias letras” (literalmente, *Polygrammata* significa muitas letras) embaralhadas e portanto, contidas de maneira informe no múltiplo dado da intuição. Como diz Cassirer, foi “Com este propósito que Kant estabeleceu a teoria dos “esquemas da imaginação”, mostrando que a imaginação, longe de falsear as imagens dos objetos, é, pelo contrário, indispensável para que as determinações objetivas sejam conhecidas como tais.” (CASSIRER 1944, p.34). Pois os esquemas não são nem imagens de objetos, nem traços da memória e nem o múltiplo dado em uma intuição, ainda não sintetizado, sendo, pelo contrário, um monograma da imaginação transcendental, uma vez que:

Para Kant, a imaginação é o primeiro e necessário passo em direção à generalidade; os esquemas intuitivos da imaginação precedem e fundamentam os conceitos discursivos do entendimento. Conseqüentemente, Kant considera a imaginação como o princípio genuíno de objetificação; neste sentido ele qualifica explicitamente o esquema como “concretizante”, condicionando o objeto e tornando-o possível (Ibidem)

Como afirma Verene, é a partir desta concepção que Cassirer “encontra a ideia de uma forma sensível-intelectual” (VERENE 2011, p.15), a qual lhe permite supor um modo de apreensão do objeto que seja compatível com a noção da forma interna do objeto e com o ato de *simbolização*, o qual possibilita a “construção do fenômeno de acordo com sua própria concretude e vida interior” (idem), de maneira que o ato do entendimento (balizado pela imaginação), seja retroativamente interpretado por Cassirer no sentido de um entendimento-intuitivo. Aqui, fica patente a possível e frutífera correlação que pode ser estabelecida entre o pensamento de Cassirer e de Heidegger, pois, tal qual o primeiro, Heidegger também recorre à teoria kantiana do esquematismo, compreendendo por esquema o correlato sensível de um conceito, diferenciando com isso esquemas de imagens, pois a “imagem” seria o correlato de um conceito, “um correlato dado como determinado em uma determinada intuição” de maneira que “a doutrina kantiana do esquematismo é, para Heidegger, como que uma ponte sobre a qual ele vem da concepção platônica das ideias para sua concepção de temporalidade” (cf. FIGAL 2005, p.305).

E é aqui que encontramos também a diferença específica entre Cassirer e Heidegger, pois o último compreende, pelo “caráter esquemático da temporalidade, a maneira como a temporalidade é apreendida pré-ontologicamente” (idem p. 306). Já Cassirer, compreende o caráter esquemático da imaginação, segundo sua relação com a temporalidade, a partir do modo pelo qual “os esquemas intuitivos da imaginação precedem e fundamentam os conceitos discursivos do entendimento” (Cassirer, op. cit, p.32), ou seja, trata-se do âmbito pré-discursivo que, por conseguinte, possibilita o surgimento de um *princípio genuíno de objetificação*.

Para atingir tal meta, diferentemente de Heidegger, Cassirer não traça uma distinção precisa entre *tempo* e *temporalidade* a partir de um campo de determinação ontológico, pois, segundo ele próprio, trata-se antes de estabelecer a distinção entre as diferentes formas de apreensão do tempo segundo um registro objetivo, a partir do qual seria possível determinar a “*forma*” específica do tempo referente a cada uma das formas simbólicas, uma vez que:

(...) o problema fundamental da *Filosofia das Formas Simbólicas* reside justamente naquela região que Heidegger exclui de forma expressa e intencional de sua obra. Ela não lida com aquele modo de “temporalidade” que Heidegger designou como o *Seinsinn des Dasein* [sentido do ser do ser-aí]. A *Filosofia das Formas Simbólicas* não contesta em nenhum aspecto essa “temporalidade”, que Heidegger descobriu como sendo o último fundamento da “existencialidade” do *Dasein*, tentando explicá-la em seus fatores específicos. Ao contrário, nossa questão inicia-se do outro lado desta esfera; ela tem início justamente no ponto em que se realiza a transição dessa temporalidade “existencial” para a *forma* do tempo. Ela quer mostrar as condições de possibilidade de tal *forma*, enquanto condição de postulação de um “ser”, que vai além da existencialidade do *Dasein*. (...) em relação ao tempo essa transição, essa *μετάβασις* do sentido do ser do *Dasein*, para um sentido “objetivo” do *lógos* constitui seu tema próprio e seu problema peculiar. (FFS III, p. 277 n.2)

Cassirer, tal qual Heidegger, aceita a dependência originária de todo conhecimento humano em sua relação de receptividade e consequente “finitude”¹⁵⁴ alojada na intuição humana. Ele argumenta que, no esquematismo, observamos uma doação de sentido (pois, “o *monograma*”, é um *esquema* através do qual as experiências sensoriais particulares são orientadas e com referência às quais elas são interpretadas” op. cit. p.32), que opera uma sensibilização do conceito, uma vez que “a função da imaginação transcendental é mostrar a dependência estrutural de razão e do entendimento com respeito à intuição.” (RUIZ 2002,

¹⁵⁴ Como diz Cassirer na sua *Bermerkungen*: “A corrente da finitude não pode ser rompida. Todo pensar e, deste 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 trás, para o geral, [para que] através disso e a partir daí, separadamente e em seus pormenores, possa tornar o abstrato, imaginável. (...) 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.” (*BEMERKUNGEN*, p.7)

p.146). No entanto, ele não pode concordar com a argumentação heideggeriana de que, no campo prático, seja possível aplicar, de modo congruente, esta mesma perspectiva esquemática.

Segundo Cassirer, a partir da *visão conjunta* que Kant estabelece em suas três críticas, podemos encontrar uma *via* para a transcendência que rompe com a limitação da finitude teórica, tal meio seria, a saber, o aspecto prático da razão, o qual, segundo o conceito de liberdade, supera a esfera da finitude:

“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 a 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 e por sobre a imaginação transcendental e, com ela, se prender a 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” (*BEMERKUNGEN*, p.12).

Esta é a essência da crítica de Cassirer contra Heidegger, na qual se infere que o “*monismo da imaginação*” proposto pelo último fecharia as portas para o campo da infinitude. Esse *monismo*, sub-repticiamente privaria o homem de um acesso à transcendência, isto é, ao domínio da “*infinitude imanente*”, o qual, segundo Cassirer, se abre ao ser humano quando o filósofo, ao invés de buscar a *μετάβασις* do sentido do ser do *Dasein* (como propõe Heidegger), passa inversamente a delimitar uma *metábasis simbólica*, segundo o sentido “objetivo” da forma pura. Na argumentação de Cassirer:

(...) o homem, ao mesmo tempo em que transforma seu *Dasein* em forma, isto é, enquanto ele, imediatamente deve converter tudo o que é nele vivenciado em uma forma objetiva, na qual ele se objetiva de tal modo que, com isto, não se torna radicalmente livre do ponto de partida da finitude (pois isso ainda demonstra a sua própria finitude), mas, enquanto isso resulta da finitude, conduz tal finitude em direção a algo novo. E isto é a infinitude imanente. O homem não pode dar o salto de sua própria finitude para uma infinitude realista. Porém, ele pode e deve ter a *Metábasis*, que imediatamente o conduz da sua existência [*Dasein*] para o interior da região da forma pura. (*KPM*, p. 286)

Para Heidegger, pelo contrário, o que está em questão é a perspectiva da *ontologia fundamental*, que pressupõe uma *metábasis* distinta quanto a questão da temporalidade, pois o filósofo tenta rearticular a *temporalidade ekstática* do ser-no-mundo com a facticidade de um mundo histórico ao tentar compatibilizar o “tempo do ser” com a “tempo finito”, inerente à temporalidade do humano, pois, sua abordagem tematiza exatamente o problema da formação do horizonte temporal que permite a transcendência em direção à pura objetividade, de modo que os *entes* possam então se manifestar à intuição humana finita.

Deste modo, Heidegger foca sua reconstrução do problema objetividade, pautando-se pela natureza temporal da compreensão de ser projetada pela razão humana finita. Por conseguinte, a análise heideggeriana concentra seus argumentos na interpretação da doutrina do *esquematismo* e da *dedução transcendental* e, conseqüentemente, “define o seu trabalho nos termos de uma *instauração do fundamento da metafísica em sua autenticidade*, já que o *terminus a quo* de Cassirer situa-se – tal como em Kant – na liberdade originária que define o homem (...) enquanto ato de determinação e que lhe permite sair de toda a metafísica da vida (*Lebensphilosophie*)” (cf. FERON 2006, p. 552).

Em Heidegger, tal instauração de um ontologia fundamental, não mais pressupõe um *Análítica Transcendental*, mas sim, um *Análítica da Existência*, por conseguinte, segundo o § 42 de *Ser e Tempo*, tal “análítica do *Dasein*, porém, não visa a uma fundamentação ontológica da antropologia. Ela tem por fim uma ontologia fundamental”, a qual se instaura segundo a perspectiva da *transcendência* do *Dasein* e não mais se pauta pelo fundamento de um *subjektum*, seja este “empírico” ou “transcendental”, pois, a “estrutura formal dos existenciais, aberta pelas modalizações da temporalidade (*Zeitlichkeit*), marca a diferença da modalidade no sistema categorial kantiano, enquanto modalidade lógica dos juízos, em face da modalização ontológica, ou modalidades da temporalidade.” (BARRETO 2012, p.20).

Em outras palavras, como já é afirmado nas primeiras páginas de *Ser e Tempo*; “No âmbito dos conceitos fundamentais da filosofia (...) constitui um procedimento duvidoso recorrer ao “auto evidente”, isto é, “os juízos secretos da razão comum” (Kant), que devem ser e permanecer o tema expresso da analítica, (“o ofício dos filósofos”).” (ST, p.39, tradução modificada). Por conseguinte, a analítica, ou melhor, o trabalho dos filósofos, só se concretiza e só pode encontrar o seu fundamento temporal, no *capítulo do esquematismo*. Não é um mero acaso o fato de que Heidegger intitula, em *Ser e Tempo*, a essência temporal, isto é os *ek-stasis* do *Dasein*, como “*esquema horizontal*”, onde “(...) os termos “horizonte” e “esquema” são equivalentes, permitindo-se diferenciar os horizontes do futuro, do passado essencial e do presente (...) coordenados à temporalidade em sua unidade ekstática (ST, 365)” (cf. FIGAL 2005 p.303). Em outras palavras, segundo Barreto, a constituição ontológica de mundo, enquanto unidade da significância [*Bedeutsamkeit*] “se funda na temporalidade e esta, é a condição originária do esquema, o que nos permite compreender o *Dasein* como esquema, ou, o lugar mais originário do significado.” (2011, p. 95).

No *Kantbuch*, esta conexão se torna ainda mais evidente, mas, ao menos desde 1925 na obra “*Lógica: a questão da verdade*”, este problema já vinha sendo gestado, para se consumir no curso “*Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura*”, no qual pode-se ver que;

“Toda vinculação das categorias – chamadas existênciais em *Ser e Tempo* – ao problema do tempo, apresentam um fundo de inspiração kantiana.” (Cf. STEIN p.1993 p.73). Pois o próprio filósofo irá reafirmar este vínculo no prefácio do *Kantbuch*, quando diz que: “Durante a elaboração da preleção de 1927/28, sobre a *Crítica da Razão Pura*, chamou-me a atenção o capítulo do esquematismo e vislumbrei nele uma vinculação entre o problema das categorias, isto é, com o problema do ser da metafísica tradicional e o fenômeno do tempo. Assim o questionamento de *Ser e Tempo* entrou em jogo como antecipação para a tentativa de interpretar Kant.” (*KMP*, p. XIV). Ou seja, segundo sua conclusão; “Kant empreende a descoberta do fundamento essencial do conhecimento ontológico como intuição pura finita no capítulo que se segue a dedução transcendental, que leva o título “*Do esquematismo dos conceitos puros dos entendimento.*”.” (Ibidem p. 89). Esta ênfase na temporalidade, leva Heidegger a conceber toda a problemática kantiana a partir de uma perspectiva finitista, transpondo o registro “transcendental” (e, por conseguinte atemporal) do problema das categorias do entendimento, para o solo/horizonte da “transcendência”, onde atua uma *temporalidade finita*, segundo a função sintética da imaginação. Em suas palavras:

Portanto, a transcendência é, de certo modo, a própria finitude. Se a transcendência no deixar-se objetivar [*Gegenstehenlassen*], torna intuível o horizonte formado por esta última e se, por outro lado, se denomina sensibilidade a intuição finita, o oferecer à vista [*Anblickbieten*] só pode ser um sensibilizar o horizonte. O horizonte da transcendência só pode formar-se na sensibilização [*Versinnlichung bilden*]. O deixar-se objetivar, em vista do entendimento puro, é uma representação de unidades que, como tais, regulam toda unificação (conceito puro). Por conseguinte, a transcendência se forma na sensibilização dos conceitos puros. (...) A sensibilização pura se realiza na forma de um “esquematismo”. A imaginação pura, ao formar o esquema, proporciona de antemão a visada [*Anblick*] (“*Imagem*” [*Bild*]) do horizonte da transcendência. (...) Sensibilidade significa para Kant intuição finita. (*KPM* p. 91)

Portanto, conforme demonstramos, tanto Heidegger quanto Cassirer, analogamente recorrem a uma releitura do conceito de tempo kantiano, para poderem reformular o problema da objetividade e o modo pelo qual a própria noção de objetividade obtém seu fundamento, quer seja no horizonte ontológico, quer seja no registro simbólico. Assim, pudemos evidenciar um paralelismo, ainda que combativo, que permeia suas teorias, pois, embora tais autores desenvolvam diferentes perspectivas de leitura da obra de Kant, ambos centralizam seus argumentos no capítulo *Esquematismo Transcendental*, o qual estabelece um solo comum de disputa que permite que ambos refinem suas distintas interpretações acerca do papel desempenhado pela imaginação transcendental, que é utilizada por ambos como fio condutor para a análise crítica do problema de objetividade. Assim, concentramos toda nossa linha de argumentação na articulação original desta problemática, buscando clarificar a *diferença dos*

filósofos na unidade da problemática, que reinterpretaram e ampliaram a função produtiva da imaginação afim de superarem a unilateralidade da noção tradicional de tempo defendida por Kant, enquanto forma pura da intuição. Para finalizar nossa argumentação, convém agora retomarmos a importante fala de Heidegger ao final do debate de Davos, ao afirmar que:

É importante que os senhores levem consigo uma única coisa desta nossa confrontação: não orientem-se pela diversidade de posições dos homens filosofantes, uma vez que os senhores não devem se ocupar com Cassirer e com Heidegger, mas devem chegar ao ponto de pressentir que nós estamos a caminho de tomar seriamente mais uma vez a questão central da metafísica. Gostaria de indicar aos senhores o fato de que aquilo que estão vendo aqui em pequena medida, a diferença dos filósofos na unidade da problemática, pode se expressar de maneira totalmente diversa em um âmbito maior. O essencial na confrontação com a história da filosofia é precisamente o fato de que o passo inicial para o interior da história da filosofia, está em se libertar da diferença entre as posições e pontos de vista: e ver como é justamente a distinção de pontos de vista, que se mostra como a raiz do trabalho filosófico. (KPM, p.296)

4.1 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente, expusemos sistematicamente a metodologia heideggeriana, pautada pela analítica da existência, a qual, como enfatizamos, recusa toda referência a um *sujeito do conhecimento*, superando o pressuposto dualista da filosofia kantiana. Todavia, como pudemos salientar, a partir de sua violenta interpretação de Kant, Heidegger desenvolve uma ontologia, baseada na finitude *do Dasein*, a qual está *enraizada* na sua interpretação da imaginação *transcendental*, proporcionando uma nova via de abordagem para o conceito de tempo que, por via do esquematismo, transforma a configuração do problema kantiano da objetividade em uma fundamentação ontológica da metafísica, balizada pela questão do *sentido do Ser*. Depreende-se desta conjuntura que o problema da objetividade é, de fato, uma questão central no pensamento heideggeriano.

Na sequencia, pudemos ver que, para Cassirer, a condição de possibilidade de intermediação simbólica entre o homem e o mundo, se delinea através de diferentes modalidades morfológicas, as quais permitem a fixação de determinadas formas simbólicas no fluxo temporal da experiência humana (cf. AF, p.164). Por conseguinte, todo processo de objetivação é dependente de um respectivo conceito de tempo, correlato a cada forma simbólica particular, conforme exposto em sua *FFS* (vols. I, II, III e IV). Pudemos dar ênfase a concepção de *objetividade* cassireriana a partir do horizonte de fundamentação da linguagem, arte, religião, pensamento mítico e ciências positivas, a partir das quais tal autor delimitou a especificidade conceitual e intuitiva subjacente a cada domínio, embora, como vimos, ele defenda que a

formação [*Bildung*] de cada simbólica é estruturalmente dependente de uma e mesma função sintética, a saber, àquela relativa a produtividade da imaginação transcendental.

Por fim, vimos a convergência do uso do esquematismo transcendental kantiano segundo divergentes concepções de temporalidade, conjuntura que nos permitiu demonstrar a abertura de um profícuo diálogo entre os autores, a partir do solo comum de interpretações da problemática da objetividade de matriz kantiana, que resultou na contraposição positiva entre finitude e infinitude a partir dos pressupostos teóricos de cada filósofo.

5) CONCLUSÃO

A convergência na divergência. A abertura do diálogo a partir do solo comum kantiano

Como pudemos ver nesta *titanomaquia em torno de Cronos*, existe um claro jogo entre o *universal* e o *singular* na relação estabelecida entre Heidegger e Cassirer, que pode ser metaforicamente compreendida como um contraste entre “*luz*” e “*sombras*”, uma dupla aposta conceitual entre o âmbito da finitude e da infinitude do conhecimento. Cassirer, o “*Aufklärer*”, aposta na luz da razão, conferindo ao entendimento a função de ascensão (por via da síntese da imaginação produtiva) da matéria bruta da intuição até a universalidade do conceito, tal procedimento faz com que o ser-humano, de certo modo, “participe” da infinitude, uma vez que o âmbito discursivo permite a formulação de verdades universais e imutáveis. Como diz Cassirer no debate: “Para Kant, o problema era precisamente: Sem prejuízos para a finitude, a qual o próprio Kant assinala, como é possível, apesar de tudo, que existam verdades necessárias e universais? Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Tais juízos os quais não são meramente finitos, mas que são, em seu conteúdo, universais e necessários? Este é o problema que Kant exemplifica através da matemática: o conhecimento finito se estabelece em relação com a verdade.” (*KPM*, p.278).

Heidegger, por seu turno, é visto como um pensador de estilo obscuro ¹⁵⁵, que vê na intuição a projeção de uma *sombra* finita, sobre a qual o homem não pode saltar, e sobre a qual, todo conhecimento humano deve estar condicionado. Sua aposta é feita sobre uma *função da alma cega e obscura, porém imprescindível*, pois ele faz da afecção da intuição, por via da receptividade espontânea da imaginação, a base de todo conhecimento humano, ao demonstrar

¹⁵⁵ Diz Cassirer sobre Heidegger: “O estilo de Heidegger não provém de um defeito obscuro – ainda menos, porque ele procura a escuridão [;] este estilo é muito mais do Homem – ele se traja e se veste conforme a cor do seu temperamento[.] Kant penetra no mais profundo –mas ele ainda permanece “Iluminista” [*Aufklärer*] nesta profundidade[.] o provedor de luz [*Licht-Spender*]. A filosofia de Heidegger nos deseja prover a escuridão – deixemo-nos conhecer o abismo [.,] cf. sua def[inição] da metaf[ísica:]” (*ECN* 17, p. 79)

que a intuição, “na medida em que é essencialmente não criadora do ente – e, nesse sentido, finita – a intuição humana adquire a sensibilidade como sua determinação fundamental. Assim, na interpretação heideggeriana da doutrina kantiana da sensibilidade, não é porque o homem é determinado onticamente por órgãos dos sentidos e pela sua capacidade de ser afectado empiricamente que a sua intuição pode ser caracterizada como sensível, mas passa-se exactamente o contrário: é porque a sua intuição é essencialmente não-criadora e receptora de um intuído que a precede e lhe é dado, é porque a sua intuição é, neste sentido, finita e sensível, que o homem pode ter os sentidos que proporcionam a experiência empírica” (FRANCO DE SÁ 2007, p.12). Para Heidegger, conseqüentemente, são as “sombras” platônicas do mundo sensível que libertam o homem dos grilhões da supratemporalidade.

Por fim, é importante que tenhamos em mente que estas duas vertentes de interpretação são, de certo modo, complementares, pois assim como a completa escuridão não nos permite distinguir nenhuma forma, a claridade total também ofusca nossa visão, provocando efeito semelhante. É apenas no contraste entre “luz” e “sombras”, ou, para usar a terminologia empregada pelos próprios filósofos em questão, é somente na *contraposição*, na *auseinandersetzung* de suas posições, que os contornos entre a *infinidade imanente* proposta por Cassirer e a *transcendência finita* defendida por Heidegger, se tornam plenamente definidos, tal qual a imagem de contraste da radiografia dos autores que aqui esboçamos sumariamente. Como pudemos demonstrar, existem boas razões para que passemos a compreender a confrontação entre Heidegger e Cassirer segundo a assimilação positiva de elementos contrapostos, o que pressupõe afinidades e complementaridades. Esse confronto se torna dinâmico, por exemplo, quando ambos enfatizam a imaginação transcendental como o conceito chave para a abordagem do problema da objetividade. Em resumo, embora Heidegger priorize a imaginação como fonte da temporalidade originária finita e Cassirer encontre na mesma imaginação uma ponte para a infinitude, ambos convergem em um ponto *a saber, que imaginação é, ao mesmo tempo, o laço de união e o pomo da discórdia, não só entre os presentes em Davos, mas entre eles e nós*. Como diz Cassirer ao final do debate de Davos: “Não é apenas em um antagonismo com a finitude que a infinitude é constituída, porém, em certo sentido, (...) esta consumação da finitude constitui justamente a infinitude. “*Queres tu caminhar no infinito, siga somente no finito por todos os lados!* [Goethe]”.” (KPM, p. 286). Portanto, do cerne deste conflito radical, fazemos nossas as palavras de Cassirer:

O que devia ser buscado 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 *opositividade* [*Gegensätzlichkeit*]. (BEMERKUNGEN, p.26)

6) APÊNDICE

A seguir apresentamos as seguintes traduções:

Tradução (1)

“Espírito” e “Vida”

Apresentamos aqui a tradução do texto *“Espírito e Vida”*, que faz parte das obras e manuscritos inéditos de Cassirer. O texto faz um breve comentário sobre a obra *“Ser e Tempo”* de Martin Heidegger. O editor, John Michael Krois, aponta que este enxerto provavelmente seria parte da obra *“Filosofia das formas simbólicas vol. IV”*, visto que suas páginas manuscritas foram encontradas junto aos textos e manuscritos inéditos de Cassirer, alocados no box 184, datado de 16 de junho de 1928, e seriam parte integrante da conclusão de Cassirer do projeto da *FFS* que nunca chegou a termo. Realizamos nossa tradução a partir do texto em Alemão que foi publicado no *“Nachgelassene Manuskripte und Texte”* vol. 1, pp.219-225, org. de J. M. Krois e O. Schwemmer, Hamburgo, ed. Felix Meiner, 1995.

Tradução (2)

Ensaio-Heidegger. Apontamentos para “Kant e o Problema da Metafísica” de Heidegger

Oferecemos aqui a tradução, a partir do original alemão, das anotações pessoais de Cassirer, feitas no início da década de 30, para a elaboração posterior de seu comentário sobre o *Kantbuch* de Heidegger. A obra de referência desta tradução está em: *“Nachgelassene Manuskripte und Texte”* vol.17, pp.77-106, org. C. Möckel, ed. Felix Meiner, 2014.

Tradução (3)

“Kant e o Problema da Metafísica” Comentário da interpretação de Kant de M. Heidegger

Cassirer realiza, em 1931, uma revisão do livro *“Kant e o problema da Metafísica”* de Martin Heidegger, assim, oferecemos ao leitor uma tradução, feita por nós a partir do original alemão, cuja referência esta em: *“Kant und das Problem der Methaphysic. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation.”* Publicada originalmente na revista *Kantstudien*, n.36, pp.1-26, 1931.

Tradução (4)

A disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger

Apresentamos a tradução, a partir do texto original em alemão coligido por Joaquim Ritter e Friedrich Bollnow, do debate de 1929 travado por Cassier e Heidegger em Davos. A referência do texto se encontra em: *“Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger.”* In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band III – Kant und das Problem der Metaphysik*. Anhang IV, pp.274-296, ed.Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

TRADUÇÃO (1)

[*“ESPÍRITO” E “VIDA”: HEIDEGGER*]

(*ERNST CASSIRER*)

[p.219]

Segundo Heidegger, para aqueles que vêm, não da biologia mas sim da filosofia da religião, o problema da “vida” e do “espírito” também se coloca a si mesmo de maneira diferente. Sua visão da “existência” [*Existens*] e da “temporalidade” não é determinada, como em Bergson, através da contemplação do fenômeno natural da *vida* - o fenômeno natural do “vir a ser” e do “falecer”; ou melhor, para ele toda temporalidade tem suas raízes no “Momento presente” [*Augenblick*], visto em um sentido religioso – isto é, constituído através do “cuidado” [*Sorge*] e através do fundamental fenômeno religioso da morte – e da “angústia” [*Angst*] (cf. Kiekergaard).

Ele não procura derivar o domínio do espírito a partir da “natureza” –[derivar] a ontologia da existência a partir do ser das “coisas”, a partir da realidade. Pelo contrário ele reconhece que esta totalidade do mundo das coisas, o mundo da “realidade”, é um *fenômeno secundário*.¹⁵⁶ Aqui está a raiz do “idealismo” de Heidegger. “*O mundo não é, nem presente à mão [Vonhanden], nem pronto à mão [Zuhanden], mas ele temporaliza a si mesmo na temporalidade. Ele “é”[ist], com o fora de si dos ekstases [Ekstasen], no “ai” [Da]. Se nenhum Dasein existe, nenhum mundo também é “aí”[da]” (365).*¹⁵⁷ O *Dasein* como o *Dasein* do espírito – o cuidado é também um fenômeno básico do “entendimento” - é o *proteron tēi physei* de alguma postura da realidade no sentido de uma “coisalidade” [*Dinghaftkeit*]. [p.220]

Mas, mesmo este ponto de partida, em si mesmo, é agora limitado por Heidegger, totalmente ao modo de Kiekergaard, para um momento como o “este aqui” e constantemente restrito a isto. Todo “geral” [*Allgemeine*], tudo que é dado em geral é, para Heidegger, uma “queda” [*Verfallen*]– um desvio [*wegblicken*] do “autentico” *Dasein* – resultando na inautenticidade do “Man” - É aqui onde, essencialmente, se divide o seu caminho e o nosso. O ontológico não pode ser separado do ôntico, nem o individual do “geral”, como Heidegger intenta – mas sim que um só se encontra primeiramente no outro - Nós não entendemos o geral como o mero “Man”, mas sim como “espírito *objetivo* e *cultura objetiva*.” Uma tal objetividade permanece, para Heidegger, inacessível para o espírito - Mesmo o *logos*,

¹⁵⁶ Sobre isto, ver especialmente p. 401 e seguintes.

¹⁵⁷ Ver também, especialmente, a p. 270: “*Porque o modo de ser que é essencial para a verdade é aquele do caráter do Dasein, toda verdade é relativa ao ser do Dasein.*” (Isto é bem questionável!)

linguagem, agora torna-se um *simples* fenômeno social tal qual como – similarmente para Bergson – carrega seu genuíno conteúdo inteligível; discurso não é compreendido como *logos*, como conteúdo racional, embora isto se solidifique dentro de um mero “falatório”, dentro de uma superficial “conversa fiada.” 202ff, 210ff

Oferecendo no mundo do “geral” que é também considerado como sendo um mero desvio de si mesmo, um tipo de “estado de graça.”

Aqui, basicamente, é onde nós nos separamos dele, porque para nós o espírito objetivo não é esgotado por, nem degenerado através da estrutura do cotidiano. O “impessoal” não consiste meramente em uma pálida forma social diluída do senso comum, do cotidiano do “*Das Man*”, mas na forma de um significado *trans*-pessoal. Para este *trans*-pessoal a filosofia de Heidegger não possui acesso.

Certamente isto tem um sentido para a vida histórica, mas todo entendimento histórico é, porém, mera repetição para ele, traz à tona novamente o próprio *Dasein*, da própria destinação, do destino pessoal. Esta característica da história [é] muito profunda e muito bem compreendida. Cf. O que é dito sobre historicidade e destino, 435ff.

A deliberação resoluta que retorna para si mesmo muda de direção através da repetição de uma possibilidade recebida da existência, 436f.

Aqui uma característica da historicidade é profundamente e claramente vista, mas isto é sempre uma compreensão religiosa – individualista da história que nos confronta aqui. História como a história da cultura, a história do sentido, como a vida do espírito objetiva não é desse modo desvelado./ É especialmente claro também que (Heidegger, *Ser e Tempo*, p.193):

“Esta interpretação do conceito de “sentido” é aquela que é, por princípio, ontológico-existencial (de acordo com isto, todo sentido é derivado do nosso “afeto” ou engajamento); se nós concordarmos com isto, então todas as entidades cuja maneira do Ser seja de outro caráter, além do qual o *Dasein* deve ser concebido como “*sem sentido*” [*Unsinniges*], essencialmente devido a algum significado em todos. Aqui “sem sentido” não significa que nós estamos dizendo alguma coisa sobre o valor dessas entidades, mas sim, da expressão para uma característica ontológica.”(152) [p.221]

Mas, para nós, o significado não é nem mesmo esgotado pelo *Dasein*, pelo contrário, “existir” possui significado impessoal, o qual, com certeza, é somente experienciável para um sujeito existente (Cf. o sentido matemático, existe um sentido objetivo no sentido de significante (= “espírito”).

Existe finalmente, uma ruptura com o *meramente* ontológico, sem na realidade se romper com tal vínculo.

Heidegger penetra através da esfera da vida dentro daquela existência pessoal, na qual /ele faz um exaustivo uso de um caminho religioso, mas ele permanece, por outro lado, limitado por isto. Esta religião tem este poder e esta profundidade na tendência *individualista* retirada de Lutero e Kiekergaard.

Em oposição a isto, nós apoiamos, apesar de tudo, o mais amplo e mais universal sentido *idealista* da religião e o sentido idealista da história. E *nele* nós observamos a liberação e libertação da “angústia”, a qual é a assinatura, o básico “estado do espírito” do *Dasein* finito. Cf. o conceito de Kiekergaard do *medo* e pp. 392ff, 228ff. Mas esta angústia significa somente um início, não um final, um inevitável constrangimento do nosso *Dasein* finito. Aqui sem aplicam as palavras de Schiller sobre o mundo da “forma” e do “ideal”:

*“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 o Ideal do Reino!”*¹⁵⁸

Para nós aquilo não é uma cissura, um “Idealismo” vazio como este deve ser observado, segundo Heidegger. Esta “vida ideal” é liberação do confinamento ontológico e do embotamento do *Dasein*. E o “mundo histórico” é, portanto, para nós, sem sentido para inserir-se em uma mera objetividade de um impessoal “*Das Man*” – “historicamente inautêntico” cf. 439ff, esp. 442-44 [p.222], ainda mais, no sentido hegeliano, como a “morada da idéia”. Aqui, também Heidegger coloca o ontológico não apenas antes do ôntico, mas, também, incondicionalmente antes do “ideal”: cf. 445: “Porque o *Dasein*, e somente o *Dasein*, é primordialmente histórico, sendo que historicamente tematiza o presente como um objeto possível para a investigação, que deve possuir uma maneira de ser do *Dasein* no qual este seja *aî*”. Para nós, porém, não somente o *Dasein*, mas o sentido – a idéia – é primordialmente histórica.

Para Heidegger, “*Dasein*” é sempre, como que um ser individual particular, originário. Qualquer outra coisa é uma “degeneração”, uma queda fora do *Dasein*./

¹⁵⁸ Tradução de Tomaz Amorin Izabel

“Tempo infinito” é, para Heidegger, uma mera ficção. Ele entende isto como o “interminável” cujo sujeito é o “*Man*”, conseqüentemente no mau sentido do infinito – portanto, como o mero tempo *inautêntico*. (379f). Mas é este tempo infinito nada mais que – e isto não é algo positivo? Para *nós* isto não é meramente objetivo, o tempo físico, mas um tempo específico da humanidade – uma mudança do sujeito da temporalidade. Este tempo da “*humanitas*” não significou um limite para o “*Man*”.

Mas a filosofia de Heidegger, em última instância, reconhece a história, somente *neste* sentido: como uma totalidade da destinação da religião individual, cada qual é irracionalmente em seu ser lançado, é disperso em si mesmo.

A *idéia* da *humanitas* poderia ser rejeitada como um mero “conceito” (cf. Herder contra o “averoísmo” de Kant). Mas a “unidade da idéia” não deveria ser entendida em um sentido averroístico; aqui nós tomamos uma posição, segundo o mesmo fundamento que Hegel contra Kiekergaard.

2. Heidegger e o problema da morte

Toda a discussão de Heidegger esta centrada no problema da morte. A analítica da existência [*Existenz*], tem aqui o seu ponto focal, o qual permanece no significado e na essência da existência humana, que esta existência tem um fim, que os seres humanos perecem. [p.223]

Este percimento não é um fato externo, mas deve ser compreendido através da natureza essencial do ser-humano. Cf. Simmel

O Ser-lançado [*Das Geworfensein*], e assim por diante. (vide a discussão de Heidegger e o relatório de Bréhier). Aqui, nós encontramos a afirmação essencial: para um ente que está no tempo, e o qual passa ao longo do tempo, podem haver verdades eternas. O estigma da morte é impresso sobre tudo que é humano e sobre tudo aqui sobre o que o homem se ocupa – que a “verdade” [é] um objeto e um conteúdo da *consciência* [*Bewusstsein*] humana, que é gravada com este estigma. Desde que esta consciência seja necessariamente finita, que ela se torne finita, enquanto consciência transitória. O pensamento das “verdades eternas” parece, entretanto, para Heidegger, praticamente como um tipo de *hybris*, que vai além dos limites humanos, ignorando o fenômeno primário da morte. Sua analítica da existência não tem outra meta senão àquela de reverter este processo – remover a morte novamente para este “encobrimento” [*Verdeckung*], que a torna verdadeiramente visível novamente.

Aqui – não podemos negar – uma genuína religiosidade torna-se audível, tal qual àquela de Kierkegaard. Tal qual Kierkegaard, o conceito de angústia [*Angst*], caminha rumo ao núcleo desta fenomenologia – a angústia é essencialmente a angústia sobre a finitude, sobre a transitoriedade, sobre a aniquilação. Com Heidegger o problema parece se aprofundar mais, na medida em que o seu posicionamento da questão foi completamente determinado por considerações teológicas (sobre isto, ver o comentário de Rickert), porém, a solução teológica do problema é rejeitada. Ele não permite que a angústia seja um estado de espírito fundamental da humanidade, à ser pacificado, nem através da metafísica teológica, nem mesmo através da doutrina religiosa da salvação.

No entanto, esta atitude religiosa perante a morte que reduz a vida como um todo à angústia e a dissolve no cuidado [*Sorge*], não é a única atitude possível – embora seja aquela (atitude) autenticamente filosófica.

Aqui nós estimamos mais enfaticamente a antiga solução, a qual Heidegger rejeita em termos cortantes [*Schärf*]. A ética estoica: Ἀταραξία como o oposto da angústia. Isto não nos deixa esquecer (de onde) este ideal estoico provém; ele é essencialmente platônico: filosofar é aprender a morrer. Mas Platão esboça a conclusão oposta [p.224], relativa a verdade eterna: porque precisam e devem existir verdades eternas, em razão disto o homem não pode também morrer completamente, pois ele tem certeza de sua imortalidade.

Isto garante a ele sua eterna resitência (Goethe). A partir da ideia da verdade, [*nous*], como sujeito, também é inferida, a partir disto, a imortalidade. Com Espinosa, existe algo mais: uma imortalidade não completamente *individual* - exceto quando considerada como *sub specie aeterni*. Quem quer que tenha aprendido a ver coisas *sub specie aeterni* [p.224], eleva-se acima do medo da morte. *Homo liber de nihilo nunc quam de morte cogitati* [n.t. o homem livre não pensa em nada menos que a morte]. O que é decisivo aqui é que, para o homem, e somente à ele, é dado o conhecimento da morte. Com este conhecimento a mera facticidade da morte é superada; o mero *factum* torna-se uma necessidade, a qual o homem conhece e aceita.

Somente o homem é capaz deste *amor fati* [n.t. amor ao destino]. Ele não é completamente subjugado pela morte; ele não apenas se submete a isto, como faz toda outra criatura orgânica – porém, ele também prova aqui sua capacidade fundamental de distanciamento. Ele engrenta isto como um oposição. Ele desenvolve um conceito de natureza e o pensamento da necessidade natural e, com isso, ele dá ao fenômeno da morte o seu lugar. Ele interpreta sua própria aniquilação e, por conta disso, se anula. Pascal: *un roseau qui pense l'universe* [n.t. um caniço que pensa o universo].

Cf. Shiller: Com o destino na mais alta unidade [*Mit dem Geschick in hoher einigkeit*]

Isto pode ser um modo de pensar muito antigo, porém, isto pode ser encontrado entre muitos pagãos, mas é uma solução verdadeiramente filosófica, a qual eleva a própria morte sobre o reino da necessidade e através daquele pensamento da necessidade, através daquele *amor fati*, que é capaz de nos libertar da angústia acerca da morte. E, com isto, a própria vida é elevada acima do reino do mero “cuidado” [*Sorge*]. (Heidegger)

[p.225]

3.[Tempo em Bergson e Heidegger]

Para a crítica do conceito de tempo de Bergson

(Futuro)

Ainda deve ser considerado que aqui encontra-se uma peculiar dialética entre a “essência” metafísica da duração [*Dauer*] e a intuição da duração [*Intuition der Dauer*]

Então, para esta essência da metafísica, o tempo de Bergson aparece, de fato, estar relacionado ao futuro e estar direcionado para este – isto não é nada mais que o *elán vital*, o qual se projeta para a frente e vive totalmente no futuro.

A vontade-de-viver [*Lebenswille*], a qual constantemente se projeta sobre si e deseja ir além de si mesma.

Cf. acerca disto, a exposição em König, *Conceito de intuição* [*Begriffe der Intuition*]

Mas o método de Bergson da intuição –

O modo como a *durée* é vivida [*erlebt*] e desejada [*gewollt wird*], não corresponde, de forma alguma, a isto – porque existe um retorno ao passado, lembrança [*recollection*]. –

O momento-futuro do tempo é eliminado e desvalorizado aqui – ele não pertence mais ao puro “olhar” [*Blick*] especulativo, mas sim à esfera do agir –

Que é pragmaticamente estreita e mal interpretada [*missdeuted*].

Para o problema geral do tempo

Diferença entre tempo êntico e ontológico –

O tempo-da-“natureza” e o tempo-do-“*Dasein*”

Cf. a discussão segundo Heidegger[.]

A interpretação do tempo de Heidegger difere daquela de Bergson, primariamente, pois não é o passado, mas sim o futuro, que é interpretado como momento essencial do tempo. –

O próprio “tendo-sido” [*Gewesensein*] só é abrangido através de um direcionamento para o futuro.

O olhar sobre [*Blick auf*] a morte como “fim” do tempo desvela a a autêntica “historicidade” [*Gechichtlichkeit*] do *Dasein* –

Acerca disto, as finas e profundas observações

Cf. esp. Heidegger, p.325ss[.]

O sentido primário da existencialidade é o futuro [p.] 327, 328, 329[;] o fenômeno primário da temporalidade autêntica e primordial é o futuro” (p.329)

Este é a progresso [*vorzug*] de Heidegger perante Bergson.

Cf. A crítica de Heidegger sobre sobre a interpretação do tempo de Bergson- o qual seria totalmente indeterminado e inadequado[.] p.48

Cf. esp. 393ss sobre a historicidade[*Gechichtlichkeit*] [.]

A base do fundamento da história autêntica [*Der grund des Fundaments der eigentlich Historie*] é a temporalidade como o sentido do ser existencial do cuidado. (p.397)

Somente uma existência [*Existenz*] direcionada para o futuro pode ter “historicidade” [*Gechichtlichkeit*] (p.411) 489

Cf. esp. p.372ss. 490

O *Dasein* não é apenas aquele que essencialmente é, no sentido do tendo-sido-aí [*da-gewesenen*] (onticamente), pelo contrário, ele é algo que é essencialmente no sentido de algo futuro que é tornado presente, *i.e.*, na temporalização de sua temporalidade. (p.381) 491

Da maneira mais distinta [p.492]

Somente o ente que, em seu Ser, é essencialmente futuro-porvir [*Zukünfitg*] pode existir como tendo sido e ser “instantâneamente” [*augenblicklich*] para “seu tempo” [*seine Zeit*].

“A história não tem uma importância essencial nem naquilo que é passado, nem mesmo no hoje e sua conexão com o que é passado, mas sim, naquela historicidade autêntica da existência, a qual surge [*entspringt*] do *Dasein* futuro.” (386)

TRADUÇÃO (2)

ENSAIO-HEIDEGGER. APONTAMENTOS PARA “KANT E O PROBLEMA DA METAFÍSICA” DE HEIDEGGER

[Konvolut 100, box 42, folder 837]

*ECN 17, 2014

[p.77]

I) Kant e a metafísica

De onde fica estabelecido que a pergunta não quer calar?

Kant é meramente o crítico da razão e com isso o crítico do conhecimento?

Ele é um lógico ou um metafísico?

Ele é o coveiro da metafísica – ou o novo fundador de uma metafísica?

Cada época respondeu acerca disso de forma diferente –

Riehl – cf. meu artigo “Neokantismus”

Dedução subjetiva ou objetiva – Heidegger novamente põe-se resoluto novamente no solo da dedução objetiva [...] –

A violência – mas ele decide-se à esta violência –

Ele deseja transportar novamente o problema de Kant para o próprio solo originário –

E esse solo é o solo subjetivo – a ontologia-fundamental como ontologia do homem – vide...

II) A partir desta tomada de posição: a finitude como problema central vide folha “Finitude”

[p.78] 2) Mas próxima da determinação da finitude – não como expressão de quaisquer “imperfeições” [=] cf. último cap[ítulo] [-] mas sim, que ele precisa fundamentar-se na essência do homem – e isso significa, em seu modo de conhecer [*Erkenntnisart.*] [...]

a) intuitus originárius e derivativus – Objeto como defrontar-se a [*Gegenüber-stehen*]

b) Intuição e Entendimento

Dependência da intuição

“Atividade” do entendimento

c) Papel central da imaginação

d) Papel central do esquematismo.

III) Para a crítica deste ponto de vista –

Para concordar completamente com a doutrina do conhecimento de Kant = teria da experiência positiva

Supressão [*Aufhebung*] do dualismo

Certamente também que este dualismo não pode ser dominado a partir da lógica

Espaço e Tempo sem categorias –

Problema da representação cf. Filo[sofia] d[as] f[ormas] simbó[licas vol.] III.

Heidegger distingue, através disso, que nem “toda” Representação [*Repraesentation*] singular sobre o tempo pode ser reconduzida –

Exposição do espaço etc.

Representação em geral – não somente representação temporal.

IV) Doutrina das idéias – Dialética – Razão

Aqui O critério de Heidegger falava –

Finitude e Infinitude = Idéia da Experiência

[p.79] Disposição afetiva [*Stimmung*]

Corroborar a angústia ou esclarecer

Apenas o corpo [*Körper*]

Estilo

A escuridão do “abismo” do “Nada”

Confrontação [*Gegenüberstellung*]

O estilo de Heidegger não provém de um defeito obscuro – ainda menos, porque ele procura a escuridão [;] este estilo é muito mais do Homem – ele traja a verde conforme a cor do seu temperamento[.] Kant penetra no mais profundo –mas ele ainda permanece “Iluminista” [*Aufklärer*] nesta profundidade[.] o provedor de luz [*Licht-Spender*]. A filosofia de Heidegger nos deseja prover a escuridão – deixemo-nos conhecer o abismo [.] cf. sua definição]da metafísica:].

Metafísica de Kant – a doutrina dos primeiros princípios do conhecimento hu[mano].[;]
Heidegger – Doutrina do –Nada- da nadificação[.]

Aqui nenhuma “comparação” [*Vergleich*] é possível

Caráter temporal

Razão e Tempo

Reconhecimento *δεῖ ὄν*.

A exposição de Heidegger fornece um fragmento [*Stück*]- Teoria do conhecimento [.]

V) Kant recuou perante a “finitude da razão”?

Este é um simples esclarecimento!

“Esclarecimento” [*Aufklärung*] não é um defeito profundo, mas sim um temor perante a profundidade do abismo – *Homo liber...*etc (Problema da morte!)

[p.80] VI) Resposta para a pergunta de Kant e a Metafísica

A doutrina de Kant contém uma correlação in[dissolúvel] entre ambos os momentos –

O homem é a essência, na qual o conhecimento objetivo e a idéia objetiva está apta.

Cf.

Universal

Para a “disposição do caráter” [*Stimmungscharakter*]

Heidegger mergulhou com real profundidade de pensamento no sistema kantiano e como que o perfurou – mas ele não se alçou com o mesmo sucesso na livre e iluminada altitude [Höre] deste sistema [.] E então, o poder [*Gewalt*] do sistema de Kant depende desta ligação entre o profundo e a altitude. [.] Sobre a liberdade da circunvisão [*Überschau*] junto as raízes em um frutífero *Bathos* da experiência [.] De modo algum a maior altitude [*Höhere*], porém: - também o estilo – o quarto iluminado
uma terrível apatia de Heidegger

204: não se trata do que Kant disse, mas sim, do que sucedeu em sua fundamentação! Certamente- porém, nossa objeção parte disto, que na fundamentação de Kant ocorreu muito mais do que Heidegger mostra – ela reúne o “movimento” de modo muito estreito – e disto resulta o “recuo” [*Zurückweichen*]. [.]

Caráter estilístico de Heidegger

“Obscuridade” [*Dunkelheit*]

Vide a segunda documentação, p.ex. 218

“O homem não poderia ser lançado como um ser próprio, se ele não pudesse como tal, deixar-se levar” etc (218) etc[.] 219: [“] No fundamento da compreensão de ser, o homem é o aí [Da], etc.

[p.81]Concepção] geral da filosofia para Heidegger.

sempre o próprio finito, nunca poderá tornar-se “absoluto”

227: [“] O renovado sentido da finitude não pode fracassar através de um jogo mútuo de equilíbrio de pontos de vistas medianos, afim de desembarcar então em um conhecimento absoluto – [“] permanece, pelo contrário, apenas a elaboração da problemática da finitude como tal[“] – através de um compromisso [Einsatz] [“]o qual nunca pode ser reivindicado como o único possível[“] – O que aqui é afirmado é somente que o compromisso de Kant é diferente do heideggeriano [,] que ele é essencialmente e diferentemente dirigido e re-fletido [*ge-sinnt*] em determinações fundamentais [*Grundbestimmungen*]

A preferência fundamental do livro de Heidegger não se mantém perifericamente, mas sim, mantém olhar fixo, dirigido para o problema central da metafísica como ontologia-fundamental – que ele introduz em meio à guerra de gigantes [*Gigantomachia*] em torno do ser [,] cf. 230! [-] mas ele permanece nesta guerra de gigantes de modo diferente de Kant [.]

Finitude

como problema fundamental de toda a interpretação heideggeriana

208:[“] A fundamentação da meta[física] baseia-se na questão pela fin[itude] no homem[”]

209: [“]Neste prob[lema] fundamental da necessidade da questão pela finitude no homem, segundo a intenção de trazer à luz uma fundamentação da metafísica, foi mencionada a interpretação da C. R. P.[”]!

Isto permaneceu no ponto central da interpretação[.]

212:[“] a conexão essencial entre o ser como tal (não o ente) e a finitude no homem precisa ser alçada à luz [“]

222: nesta ontologia-fundamental[: “]O conteúdo deste título é o problema da finitude no homem, com a intenção da possibilidade da compreensão de ser como o decisivo conteúdo [*eingeschlossen*] [”]

De modo algum “teoria do conhecimento” (221)

[p.82]Esquematismo

Heidegger continua com a insistência sobre a dependência [*Angewiesenheit*] do pensamento sobre a intuição - o pensar tem somente uma função oficial [*Dienststellung*] – é pura e simplesmente dependente da int[uição] [.] cf. por ex. B; S. 140 – mas isto é realmente certo? – Como “formas” lógicas, as categorias são, como Kant repetidamente acentua, inteiramente independentes – elas necessitam dos sentidos, “de maneira alguma da intuição” [.] cf. *C.R.P.* . Para que elas precisam então da intuição? – Onde elas necessariamente estão [?] Para a construção da experiência – do objeto empírico, da “natureza” [.] Porém, ao lado disto está toda a função independente na qual elas constroem o reino do “inteligível”: aqui elas não podem ser “restringidas” ao esquema [.]

Assim posto, isto é equivocado, quando Heidegger também quer alargar [*ausdehnen*] o “caráter da imaginação” por sobre a razão pura. (144)

A afirmação, de que à toda razão seja acrescentada uma receptividade pura (146);

Apenas na construção empírica da experiência [-] = mundo fenomênico [*erscheinungswelt*] o entendimento é auto produtivo e reúne-se à ele (ao mundo fenomênico) no domínio da razão (da idéia), mas o pensar é absolutamente espontâneo. A idéia da liberdade contém uma espontaneidade absoluta. A idéia ultrapassa a experiência. [-] cf. nota a lápis na p.146 [-] aqui começa então a verdadeira transcendência, a qual Heidegger tem obstruído, porque ele nomeia o objeto transcendental, empírico-fenomenal.

Heidegger é, basicamente – Empirista, ao invés de “Idealista”

Imaginação

[“] A síntese como tal não é nem algo [*Sache*] da intuição nem do pensar [*Denken*]. Ela [a síntese] possui, igualmente, uma conciliação entre ambos, um parentesco [*Verwandtschaft*] com ambos. Ela é [“] um simples efeito da imaginação[.] fun[ção] cega, embora impres[cindível] da alma, sem a qual nunca teríamos conhec[imento] algum [.] (A78, Heidegger 57) [“] A síntese pura trata-se da sinopse pura na intuição pura e igualmente reflexora pura [*rein reflektierende*] no pensamento puro[”] (58) [p.83] [.] Isto quer dizer [“]O nosso pensamento puro sempre colocou perante ela o tempo concernido [*angehende Zeit*]. [”] (57).

A síntese pura, portanto, não recai [*zu fällt*] nem à intuição pura nem ao pensamento puro. O esclarecimento [*Erhellung*] de sua origem, portanto, não pode estar nem na *Estética Transcendental*, nem na *Lógica Transcendental*. [“] Analoga[mente] a categoria não é um prob[lema] nem da *Estética Transcendental* nem da *Lógica Transcendental*.

- N.b. [*nota bene*]: Cohen sempre acentuou isto reiteradamente, que esse juízo [*Einsicht*] se volta inteiramente para o lado objetivo (Unidade dos princípios fundamentais como condição fundamental da ciência natural matemática).

Aqui também uma completa concondância – porém, logo há um retrocesso para o polo contrário, o polo da “Dedução Subjetiva”.

Neste ponto, Heidegger volta-se expressamente contra a “tendência” [*“neigung”*] de se tomar a *C.R.P.* como *Lógica da Razão Pura*. (61) Então, evidentemente, os múltiplos domínios da lógica poderiam ser, na *C.R.P.* : a interpretação precisa interpenetrar [*durchdringen*] até o “traço [*Zug*] interior da problemática”.

[“]Toda síntese é obtida a partir da imaginação, logo, a apercepção transcendental é intrinsecamente [*wesenhaft*] relacionada sobre a imaginação pura. Isto pode ser representado como algo puro, não como algo empírico-predeterminado [*Vorgegebenes*], o qual, defronte ela [a imaginação], seria meramente reprodutivo, porém, ela é imagética [*bildend*] *a priori*, isto quer dizer, puramente produtiva [*reine produktiv*]. (74)

A imaginação pura relaciona-se intrinsecamente com o tempo (vide acima) e revela-se como intermediária entre a apercepção transcendental e o tempo.

A primeira de todas as relações [*Verhältnisse*] do poder imagético [*bildende Kraft*] é a imaginação pura. (77) O conhecimento puro irrompe [*aufbricht*] [do poder imagético] para um ente finito como a primeira condição do espaço de jogo, no qual “se realiza toda relação do ser ou do não ser” e precisa, por conseguinte, denominar-se ontológico. (79)

[p.84]O “entendimento” agora infere sua “primazia e exprime a si mesmo, em sua essência, através desta renúncia [*Aufgeben*], a qual está situada nisto, que a síntese pura da imaginação transcendental precisa, para se fundamentar, estar situada sobre o tempo.” (79) “O horizonte transcendental só pode se formar com uma frequência sensível [*Versinnlichung bilden*]” (85) (portanto, somente o Ser – fenômeno dado [*Phaenomenon ergeben*] cf. Heidegger 111: “Possibilidade da experiência é sinônimo de transcendência”!), a pura imagem de todos os objetos em geral é contudo o tempo, vide acima.

Doutrina do esquematismo com etapa [*Stadium*] da fundação da “*Methaphysica generalis*” (105) ; o capítulo do esquematismo conduz “com uma segurança inaudita para o núcleo de toda problemática da *C.R.P.*” (107).

Característica da Imaginação

“A não vinculação para com o ente – ela é livre de resistencia na recepção [*Hinnehmen*] da visada [*Anblicken*], isto é, ela é a faculdade [*Vermögen*], que se dá a si própria de determinado modo”. (121) “Este poder formativo [*bildende Kräfte*] é sobretudo uma receptividade [*Hinnnehmendes*] (receptiva) e um “formar” [“*Bilden*”] criativo [*Schaffendes*] (espontaneo). Sobretudo, neste [poder formativo] esta situado a verdadeira essência de sua estrutura.” (121).

A espontaneidade contém então um caráter intuitivo, ela é o *subjectio sub aspectum – exhibitio originaria* - porém, esta não é tão criadora [*Shöpferisch*] quanto a *exhibitio originaria* . – Nesta *exhibitio originaria* intitula-se a imaginação produtiva (123) ; esta imaginação produtiva nunca se refere a formação de objetos, mas sim a pura visada [*Anblick*] para a objetividade em geral. “Ela é livre de experiência, a experiência é, antes de tudo, a possibilitadora da pura imaginação produtiva” (125); a imaginação transcendental é a razi de ambos os troncos [-] a intuição pura e o entendimento puro são reconduzidos para a imaginação transcendental. (131)

Mas existe um problema se, através de uma tal redução da faculdade do entendimento da essência finita sobre a imaginação, a mera imaginação não é rebaixada em direção à todo entendimento [p.85] ou, se a essência do homem não se desfaz em sua aparência [*Schein*]?

Porém, é para se contrapor [*entgegenzusetzen*] que “aquele horizonte dos objetos é construído na imaginação transcendental - a compreensão de Ser – em geral, inicialmente torna algo possível como uma distinção entre a verdade ôntica e a aparência ôntica” (131).

A interpretação da intuição pura só é possível por conta disso, segundo àquele fora [*aus*] da imaginação pura (cf. S. 134ff. 143). “Isto é tão insustentável, que Espaço e Tempo, enquanto categorias, no sentido da interpretação de “Marburgo”, são mantidas em sentido lógico afim de se dissolver [*aufzulösen*] a *estética transcendental* na lógica, então, está correto “que a estética transcendental, tomada em si mesma, não pode ser a totalidade, pois nela está situada a possibilidade para a conclusão.” (138)

Também “a aparente realização própria [*Eigenleistung*] do entendimento puro ao pensar a unidade é como um representar formador espontâneo [*als spontan bildendes Vorstellen*] um puro ato fundamental [*Grundakt*] da “imaginação transcendental” (143)

O pensar originário é o “puro imaginar”. (144)

Mas, “Kant recuou diante desta “raiz desconhecida” [*Unbekannten Wurzel*] – na segunda edição da *C.R.P.* a imaginação transcendental é desviada e reinterpretada [*umgedeutet*] – em favor do entendimento”. (153)

Esta é a censura de todos estes, os quais accentual a dedução “subjativa” ao custo da “objetiva” – o próprio Kant, afim de ir contra uma falsa interpretação [*Missdeutung*] do idealism psicológico-antropológico, colocou o peso, em sua segunda edição, na parte objetiva de seu problema – mas ele não renegou, com isso, de modo algum, os resultados da dedução subjativa. A dedução subjativa e a dedução objetiva são, acima de tudo, correlatas. - Kant, com razão, voltou-se contra isto [p.86] na segunda edição, somente uma acentuada modificação [*Accentverschiedebung*] - a subjetividade transcendental não suporta tal acentuada modificação. – Isto também se mostra no exemplo de Schopenhauer, o qual, precisamente através desta (subjetividade transcendental) é impelido novamente por sobre os trilhos do idealismo psicológico. E também a interpretação de Heidegger permanece unilateral “antropológica”. A verdadeira interpretação transcendental encontra a essência da “subjetividade” precisamente na “razão” e na completa objetividade do espírito “objetivo”. Heidegger também reconhece (157), que a dedução transcendental seja, em si, necessariamente e simultaneamente subjativa-objetiva. Pois é a descoberta da “transcendência”, a qual forma primeiramente, para uma subjetividade intrinsecamente finita, uma doação para uma objetividade em geral. Não foi somente para Heidegger em particular “que a imaginação transcendental o amedrontou, mas sim que, a razão pura enquanto razão vacilou [*Schwanken*] ainda mais fortemente em seu encanto [*Bann*]”. (159) Mas, não há aqui nenhuma prova para um vacilo no comportamento de Kant: ele sempre foi “newtoniano” e sempre um ético “objetivo”!

Na segunda edição Kant decidiu-se “pela razão pura contra a imaginação pura, afim de salvar [retten] o domínio da razão.”(161) Mas, o domínio da razão havia sido, alguma vez, para Kant, apresentado e contestado?

Eu creio que não!

Imaginação

Posição central – fazer esta acentuação é o mérito decisivo de Heidegger – aqui estou plenamente de acordo com ele – do mesmo modo, principalmente nas pp. 125 – ver também a F.F.S. vol III – assim, com certeza, a interpretação dele se movimenta “como que em direção oposta”, àquela do idealismo alemão, cf. anotação p.130.

A imaginação transcendental como raiz de ambos os troncos: cf. 130.

A Estética “tem apenas um caráter preparatório e pode ser propriamente lida, na verdade, segundo a perspectiva do esquematismo” (137) [p.87], contra os Marburgenses 137f.

Isto é correto!

140: O que Heidegger nomeia o “caráter primário da representação [*primären Vorstellungs-Charakter*] (= caráter da apresentação [*Darstellungcharakter*]) dp pensar – a isto eu intitulo o caráter-do-Símbolo [*Symbol-charakter*]. A necessidade sob o signo sensível [*sinnlich Zeichen*].

Finitude

O caráter da “finitude” se expressa, portanto, para Kant, somente no Objeto – conhecimento como conhecimento fenomenal [*Erkenntnis as phenomener Erkenntnis*], não no conhecimento do eu = conhecimento do noumenico [*noumenaler Erkenntnis*], ideia da Liberdade. Assim, também o posicionamento acerca do problema da morte de modo totalmente outro do que em Heidegger – pois, somente o homem empírico (o homem enquanto fenômeno) falece. – o homem noumenal, o homem da Liberdade é “imortal” [*unsterblich*] – isto é realmente apenas um desvio, um passo atrás perante o abismo do “nada”, segundo pensa Heidegger – então toda a filosofia seria um tal desvanecer [*Zurückschrenken*] – Platão – filosofar é aprender a morrer – Espinosa: *homo liber de nihilo minus quam de morte cogitate* [*o homem livre não pensa em nada menos que a morte*] – Kant – imortalidade [*unsterblichkeit*].

A filosofia como elevação no reino das ideias – de modo algum isto é um ver-se perante [*Vorbeisehen*] o fenômeno da morte – como Reino da Eternidade [*Ewigkeit*].

É totalmente arbitrário que Heidegger queira impedir isto.

Cf. 139: a sensibilidade se intitula tanto como “intuição finita”, igualmente p.23ss – Mas onde isto se encontra em Kant? Ou, pelo contrário: ela desempenha o mesmo papel, que é desempenhado segundo Heidegger? A sentença, de que a transcendência enquanto tal é sensível *a priori* (Heidegger 164), é incorreta nesta versão – isto vale justamente apenas para a

transcendência teórica – para o objeto [Gegenstand] enquanto objeto [Objekt], não para a transcendência da liberdade (Reino dos fins).

[p.88] Ela (a transcendência) não é sensível – ela é, pelo contrário, como Kant acentuou cada vez mais, em princípio, supra-sensível [*übersinnlich*].

Suprime-se [*Streich* man] o conceito de supra-sensível, então suprime-se toda a metafísica kantiana. [-] e Heidegger faz precisamente isto, ele é Empirista!

Aqui reina também a lei do Tempo – mas, o supra-sensível é simultaneamente o supra-temporal [*Über-Zeitliche*].

Esquematismo (=imaginação)

Segundo Kant, como resposta para a questão acerca do conhecimento objetivo – o conhecimento natural [*naturerkenntnis*] como uma fração [Stück] da “teoria do conhecimento” kantiana, mas, justamente, não como uma fração da doutrina kantiana do homem. –

Onde nós esquematizamos, nós decalcamos [*Stempeln*] o objeto deste conhecimento esquematizado e com isso, ao objeto no fenômeno [*Erscheinung*] - porém, o “homem” não é, Segundo Kant, dado em si mesmo como mero fenômeno – na verdade, nós mesmos recolhemos apenas a forma do tempo, como a forma do “sentido interno” [*inneren Sinnes*] – mas nós não somos nenhum mero Objeto [*Gegenstand*], “Objeto” [“Objekt”] do sentido interno – mas sim, o legítimo “si mesmo” [*Selbst*] que é o si mesmo noumenal [*noumenales Selbst*]. Este si mesmo noumenal pertence ao mundo inteligível – e aqui não há nenhuma esquematização. A ideia da Liberdade não se deixa esquematizar [-] aqui o esquematismo seria conduzido ao místico – sonhos íntimos [*Hinneinträumen*]. Aqui existe apenas uma típica [*Typik*] da Razão prática pura – existe um conhecer [*Erkennen*] não objetivo [nicht-gegenständliches] – onde o conhecido [Erkannte] não é um mero objetar [*Gegenstehen*] e não é nenhum mero objeto – e, neste conhecer não objetivante [*nicht-gegenständlichen Erkennen*] abre-se primeiramente a “essência” do “eu”, pois o eu não pertence ao mero mundo das coisas [*Sachwelt*]; é o indivíduo [*es ist Person*]. – O conhecimento dos indivíduos é conhecimento não figurado, não esquematizado. Conhecimento-de-algo [*Sach-Erkentnis*], Conhecimento-da-coisa [*Ding Erkenntnis*] é conhecimento esquematizado – Conhecimento- individual [*Personale Erkenntnis*] é conhecimento infinito, conhecimento-de-algo é conhecimento finito. Isolados nestes últimos, existe algo como a morte. O eu (enquanto noumeno) não morre.

[p.89] Humanidade (finitude) da Razão

Cf. 19 “A fonte básica [*Quellgrund*] para a fundamentação da metafísica é a razão pura humana, de modo que, precisamente a humanidade, se torna essencial, para o núcleo desta problemática [...] Esta finitude [...] esta situada na essência construtiva [*Wesenbau*] do próprio conhecimento.

“Conhecer é primariamente intuir”, todo julgar [*Urteilen*] tem simplesmente uma função [*Dienststellung*] para a intuição.

Através da ligação para com a intuição, a qual é necessária para o conhecimento humano, este se torna, desde o princípio, conhecimento finite. 21 (diferentemente do conhecimento divino ou de um outro espírito superior).

Retirada [*Abhebung*] contra o “intuitus originarius”

“O pensar como tal já é, portanto, o selo [*Siegel*] da finitude.” 22 O conhecimento finito enquanto não criador, mas sim, como conhecimento acolhido [*Hinnehmende*].

Intuitus derivativus

“O caráter da finitude da intuição está situado, portanto, na receptividade” - > ao menos para nós humanos <

Por isso, toda intuição é sensível “Kant obteve primeiramente o ontológico, o conceito não sensível [*nicht-sensualistischen*] da sensibilidade”.

Para o entendimento, pertence à sua essência a circularidade [*Umwegigkeit*], (Discursividade) o mais profundo *index* de sua finitude. (26)

28 pp. (especialmente 31) A diferenciação entre aparência [*Erscheinung*] e coisa [Ding] em si em geral, só se torna compreensível junto à expressa fundamentação inicial da problemática da essência da finitude (pois o que o entendimento reconhece somente como “aparência”, significa justamente que ele é *intuitus derivativus*, o ente não com-porta [*hin-nimmt*] o intuitus originarius, o qual conhece aquilo que ele cria.

34 p. Por outro lado exige-se “que o conhecimento finito do ente, para sua própria possibilidade, seja o conhecimento de algo não recebido [*nicht-hinnehmendes*] (um aparente não finito [*scheinbar nicht-endliches*]) , tal qual uma intuição criadora [...] como um trazer junto a [*Beibringen*] da constituição de ser do ente [*Seinsverfassung des Seienden*], isto quer dizer, uma possível síntese ontológica? [p.90]

(Cf. Carta à Herz! 1772)

Análítica = “Deixar ver a gênese da essência da razão pura finite, que provém do seu próprio fundamento” (38)

Pergunta fundamental: “Como pode a finitude humana do *Dasein*, por princípio, exceder (transcender) o ente, qual ente não somente tem produzido isto por si próprio, e até mesmo,

sobre o que ele pode existir, segundo ele próprio, como Dasein, sendo dependente (*Angewiesen ist*)?” (39)

“O problema da possibilidade da ontologia é então a pergunta sobre a essência e sobre a essência fundamental da transcendência da compreensão prévia de Ser”

Intuição pura; como (*quasi*-)criadora

Espaço como “intuição dada” p.40, como “representação originária” [*ursprünglich Vorstellen*].

“cognição pura [*reines Erkennen*] é intuição pura através de conceitos puros”.(47)

Os conceitos puros não como refletidos, mas como conceitos reflexionantes.(49)

“A finitude do conhecimento manifesta justamente uma dependência interna singular do pensamento sobre a intuição, pelo contrário, uma determinação de indigência [*Bedürftigkeit*] deste através daquela” (53)

“A essência finita precisa desta faculdade fundamental [*Grundvermögens*] para deixar-se opor à [*entgegenstehenzulassenden*] doação [*Zuwendung*]”

Kant coloca a pergunta decisiva e, na verdade, a coloca em primeiro lugar – o que se entende então então por sob um Objeto do conhecimento. - (67)

O deixar-se contrapor à [*Gegenstehenlassen von*]... é, portanto, o conceito originário [*Urbegriff*] e, por conseguinte, o ato originário [*Urhandlung*] do entendimento. Mas Kant, a partir disto, não olvidou da finitude do entendimento? Se, justamente agora, o entendimento possibilita o deixar-se contrapor à – ele não se torna com isso a faculdade suprema [*oberstes Vermögen*] – não se transforma o Servo [*Knecht*] em um Senhor [*Herrn*]?” (69)

Resposta: “O entendimento é de fato a faculdade suprema – na finitude, *i.e.* ele é o mais elevado finito; porém, sendo assim, necessita-se trazer à luz sua dependência da intuição (=Tempo) no mais profundo deixar-se contrapor à” (70)

[p.91]A questão sobre a possibilidade da experiência, também não significa outra coisa que “Experiência quer dizer finito, conhecimento intuitivo-receptivo [*anschauend-hinnehmende*] do ente” (110) (mas aqui evidencia-se justamente a outra ênfase [*Accent*] da finitude Segundo Kant – meu campo é o frutífero *Bhotos* [n.t. do grego “profundidade”] da experiência [-] o mero capricho: a interioridade da coisa; totalmente irracional, etc “Possibilidade da experiência significa o mesmo que Transcendência” Heidegger 111.

Através do caráter “criador”, não se rompe com a finitude da transcendência, pois permanece sempre subsistente a diferença para com o “*intuitus originarius*” cf. 114 [-] sempre apenas ontológico e nunca conhecimento ôntico-criador.

Isto não extravasa a finitude, pelo contrário, o “sujeito” finito imerge justamente na sua própria finitude!

“Kant deseja, no entanto, que o orgulhoso nome de uma ontologia seja substituído, com todo direito, por aquele de uma filosofia transcendental, conquanto que, o título de Ontologia seja legado ao sentido da Metafísica.” (118)

A razão humana, por conta disto, não segue ... “a finitude para ser ser extinguida [*auszulöschen*], mas sim, pelo contrário, esta finitude deve ser justamente consciênte, afim de que não ela (n.t. a razão humana) não se detenha nesta (n.t. finitude). A finitude simplesmente não sustenta a razão humana, pelo contrário, sua finitude é perecível [*Verendlichkeit*], i.e. “Cuidado” [“*Sorge*”] com o poder-ser-finito [*Endliche-Sein-Können*]. ” (207)

“A fundamentação da metafísica baseia-se na pergunta pela finitude no homem – então, na verdade, só agora esta finitude por tornar-se num problema” (208).

“A relação essencial entre o ser como tal (não como ente) e a finitude no homem precisa ser alçada à luz” (212).

A questão-do-ser [*Seinsfrage*] como questão sobre a possibilidade do conceito de Ser em geral possui uma relação essencial para com a finitude no homem. (215)

[p.92] “A essência da compreensão de ser em geral” (216)

“Mais originário que o homem é a finitude do *Dasein*” (219)

Recuo (Finitude)

“Kant recuou perante a raiz desconhecida”

- Pelo contrário: ele elevou-se sobre isto [-] já a explicação filosófica 153 (Diferença entre a primeira e a segunda edição!) isto não é conclusivo aqui. Kant fez a exposição da imaginação, a princípio, de modo suficiente – pois ele manteve o capítulo do esquematismo! E isto põe descoberto [*aufdeck*] então o positivo conteúdo fundamental da imaginação transcendental.

Cf. 154 O próprio Heidegger.

Vide igualmente as considerações 154pp.

159pp. O motivo, que Heidegger conduz para este “recuo”, não é igualmente decisivo – não se trata, para Kant, de manter o primado da *>ratio<*, de manter por direito o primado da lógica. Na lógica este primado não é mais da lógica formal, mas sim, interesse da lógica transcendental. – E, para esta “ratio”, ele observa muito claramente a fronteira – ele tem esse

entendimento de que a antiga metafísica, aquela do racionalismo dogmático, subjugou a Crítica – ele demonstrou, como só ele podia realizar, o que se restringe, simultaneamente, através do esquematismo, bem como através da imaginação transcendental. Contra uma tal restrição da lógica, Kant certamente não se opôs. Ele se defende contra a restrição da ideia da Liberdade da Razão. A lei moral, isso ele afirma reiteradamente – Não vale para todos os homens, mas sim, para os entes racionais em geral! Aqui rompe-se a fronteira definitiva da mera-antropologia. Uma fundamentação antropológica da moralidade, traria [p.93] consigo este conteúdo próprio, assim como sua generalidade e necessidade!

Não é correto que Kant tenha se assutado com a imaginação pura – ela não o assusta em seu significado teórico – ele vê a finitude – a limitação sobre o “fenômeno” [*Erscheinung*] – mas ele não teve medo: Pois a interioridade é, pura e simplesmente, um “mero capricho”.

Na esfera prática, porém, ele vê a Razão=Ideia da Liberdade eleva-se sobre a finitude. Heidegger observou isto muito corretamente (160), mas, em seu posicionamento, ele observa apenas uma evasão [*Ausweichen*] um recuo [*Zurückschrecken*] – e também um separação constrangedora [*Verlegenheit lösung*] –mas isto é efetivo? Ou isto não é, antes de tudo, a busca pelo sentido mais profundo e positivo da doutrina da Liberdade de Kant e de seu “Idealismo da Liberdade”?

Kant não se decidiu “pela Razão Pura contra a imaginação pura afim de salvar o domínio da Razão” (161), ele não precisa de tal salvação *à tout prix* (n.t. *a todo custo*).

Para a fundamentação da metafísica, segundo Heidegger, está mantida firmemente a específica finitude da natureza humana! (162) Mas, não exatamente para a fundamentação da metafísica kantiana como fundamentação de uma metafísica da liberdade!

205: O verdadeiro resultado, “diante do qual Kant recua, é a descoberta da subjetividade do sujeito, segundo um fundamento que é colocado por ele próprio”

[p.94] 209: Mas Kant não preparou primeiramente o solo “para escavar por si próprio” [*Unter sich Weggraben*].

Somente então permanece a pergunta: Este cavar por si mesmo o solo da finitude tornou-o realmente descrente [*untreu*]? Ele recuou amendrontado? Ou isto significa “escavar por si próprio” algo eminentemente positivo?

Um aprofundamento do fundamento da finitude na Liberdade?¹⁵⁹

Metafísica e Antropologia:

196[:] “A fundamentação Kantiana tem por resultado: O fundamento da metafísica é uma pergunta sobre o homem, isto é, Antropologia.” Porém, a resposta de Kant é exatamente: A pergunta metafísica sobre o homem não está separada através da Antropologia – pois a antropologia só possui tem relação com a natureza sensível e finite do homem – e não com sua natureza inteligível. Do ser inteligível do homem tratam a Ética e a Estética [:] “do substrato supra-sensível da humanidade” – mas não a Antropologia!**[p.95]**

O problema da metafísica como aquele de uma ontologia fundamental “Ontologia fundamental significa aquela analítica ontológica da essência humana finite, a qual pertence o fundamento para a “natureza do homem”, a qual a Metafísica de preparar – [...] Ontologia fundamental = Metafísica do *Dasein* humano [...] O que é o homem? [...] A idéia da ontologia fundamental deve se afirmar e se apresentar [*darstellen*] em uma interpretação da *C.R.P.* como uma fundamentação da metafísica” (p.1)

[“] A fundamentação kantiana tem por resultado: O fundamentao da metafísica é uma pergunta pelo ser humano [,] i. e. Antropologia[”] (196 pp.)

O que é o homem? Acerca disto seguem as outras três perguntar cf. 198.

[“] Se se ontém então, com a ideia de uma filosofia antropológica, aquela disciplina, sobre a qual deve-se concentrar a totalidade da filosofia? [”] (200) Porém, [“] não é também igualmente imperativo combater [*bekämpft*] o antropologismo na filosofia” (202)

¹⁵⁹ Liberdade? Liberdade, (...): Kant, em torno disto, em verdade não “pensou nos queridos anjinhos”, como Schopenhauer, tripudiando, o censurou [cf. Arthur Schopenhauer “*Preisschrift über die Grundlage der Moral*”. In *Sämtlich Werke*, Bd. 3, [1892], S.512] – p elo contrário, ele também fala aqui como Crítico e Metódico, para quem possui interesse acerca disto, pois, as fronteiras da ciência não se deixam “transpor umas pelas outras” [*ineinanderlaufen*], pelos quais querem separar, de modo agudo e por princípio, entre a tarefa da ética e àquela da antropologia. Cf. aqui, compara, acima de tudo com Cohen, “*Kants Begründung der Ethik*”, Berlin 1877, S. 123ff. Esta linha de demarcação foi dada para ele através do constraste [*Gegensatz*] do “fenômeno” [*Erscheinung*] com a “coisa em si” [*ding an sich*], entre tempo e liberdade. Foi bem apropriado que Heidegger tenha substituído, contra Kant, sua própria concepção da “ontologia fundamental” como uma doutrina do homem, para expor um enfrentamento [*gegenüberzustellen*] com o kantismo, fato que ninguém colocará em discussão; mas ele não deveria tentar introjetá-las [*hineinzulegen*] em Kant, principalmente na ética kantiana. Aqui, segundo me parece, ele levou longe demais, aquela máxima, segundo a qual, contra um autor filosófico que se deseja interpretar, deve-se necessariamente se utilizar da violência [*Gewalt*]. [*“Kant und das Problem der Metaphysic. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”*]. In *Kant Kant-Studien* 16 (1931), S.16-17 (ECW 17, S.238-239)]. A censura não foi desfeita.

“A resposta não é válida para a busca sobre a pergunta, sobre o que seja o homem, mas sim, antes de tudo, ela vale então para questionar, acerca de como uma fundamentação da metafísica em geral, sobre o ser humano singular, pode e deve ser interrogado”. (205)

221: A metafísica do *Dasein* é aquela sobre a qual se assume a necessária questão acerca do que o homem é, para uma fundamentação da Metafísica.

222: Idéia de uma ontologia fundamental – [“] No conteúdo deste título inclui-se o problema da finitude no homem, no intuito de uma possibilitação [*ermöglichung*] da compreensão de ser como a conclusão decisiva.”

Reminiscência-novamente cf. 224

A aposta [*Einsatz*] e a engrenagem [*Gang*] da Ontologia-Fundamental. (224) [p.96]

“Metafísica” e “Teoria do Conhecimento”

Antagonismo [*Gegensatz*] dos direcionamentos que, especilmente evidenciam - Aqui o extremo mais desolador - , quando se fundamenta o discurso de Riehl em Friburgo, “acerca da filosofia científica e não-científica”; A filosofia enquanto filosofia científica é “teoria do conhecimento”, todo o restante é sobretudo abandonado ao mero “sentimento” [*Gefühl*]. Hoje se advoga um ponto de vista semelhante, p.ex., o de Schlick e da “Escola de Viena”, o qual ainda mantém o “positivismo” totalmente próximo.

A reação segundo Heidegger – A metafísica como doutrina do homem – como pergunta pelo sentido [*Sinnfrage*], perante a existência humana. Uma recusa abrupta de toda mera teoria do conhecimento, vide sua declaração, p.11: “A ontologia primária [*primär*], não relaciona-se, de modo algum, com a fundamentação da ciência positiva” p.16

Segundo isso, Cohen – “Somente um newtoniano como Kant podia insurgir-se.” “A ciência, a qual existe nos livros impressos.” Introdução demasiadamente longa!

Qual é a posição própria de Kant neste antagonismo ? Separação do conceito acadêmico [*Schullbegriff*] e do conceito de Mundo – e então, pertencem ambos ao desenvolvimento de Kant e, no sistema de Kant, são conjuntamente insolúveis [*unlöslich*] – Desenvolvimento de Kant:

“História geral da natureza e teoria do céu”

“Sonhos de um Visionário”

Informação sobre a organização de suas conferências – distintamente o posicionamento do problema Antropológico.

“the proper study of mankind is man” [n.t. “*O genuíno estudo da humanidade é o homem*”]

Eu conheço o homem. (Rousseau)

Informação acerca da organização de suas conferências “...rudimentares [*rohen*] e simplesmente assinaladas.”

Quando se qualifica estas questões acerca do ser e acerca da determinação do homem, como “Metafísica” - Então Kant foi certamente, desde o princípio, um metafísico e sempre permaneceu metafísico. Mas, apesar disto, ele é o crítico do conhecimento, o teórico do conhecimento natural matemático, o “newtoniano” – [,] somente um newtoniano como Kant poderia insurgir-se (Cohen).

Como conjugar a ambos? Para Kant isto é muito simples e, ainda mais, de uma maneira absolutamente não problemática - a “essência” do homem não é determinada, justamente, através da “reflexão” psicológica, mas sim, “transcendental”, *i.e.* [p.97] desde o espírito objetivo. Aqui as três grandes configurações [*Gestaltungen*] Liberdade, Natureza = conhecimento objetivo natural, Arte. Ele lê a essência do homem a partir da lei moral (Autonomia). A lei do entendimento [*Verstandes Gesetz*] . “É intelectual, aquilo (aquilo) cujo conceito é um ato [*Tum*].”(242) A arte, como a arte do gênio (*Heautonomie* , *Crítica da faculdade de julgar*).

O homem é para ele a essência, sobre a qual a auto-legislação é capaz de legislar sobre o domínio moral, sobre o teórico, sobre o estético (*Capere formae*[*n.t. formas de captura*]). As quais, então, se reúnem nele, “o conceito acadêmico” [*Schulbegriff*] e o “conceito de mundo”, a metafísica e a teoria do conhecimento já desde o primeiro princípio [-] como newtoniano, ele revela o mundo moral!

A história geral da natureza e a teoria do céu – fornecem conceitos não desenvolvidos [*unausgewickelte*] – “o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim...”

Conceito de Mundo – Conceito Acadêmico [-] o último não é suficiente – Indica o Ideal, porém, “A ciência [...] o estreito portão”, etc.

Ambos estes polos não podem ser separados um do outro, sem que com isso se rompa a unidade do sistema kantiano e com aquela individualidade kantiana!

Metaphysica specialis (= doutrina do homem) é, para Kant, a “Metafísica em seu propósito final” (“*Os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff*”) (*Cassirer: Kantausgabe Bd. 8, p.238*) = Heidegger p.8

Limitação do papel da ciência natural matemática sobre o “anúncio” (Heidegger p.10!) por consequência, muito escasso - a ciência natural matemática é simultaneamente >*Analogon*< [*n.t. análoga*] “ao orgulho da razão humana”, que se coloca primeiramente como uma “faculdade” – comprovada através do *Faktum* [*n.t. fato*], de que o conhecimento é possível

para a razão pura. Heidegger invoca a palavra de Kant, a *C.R.P.* contém a “metafísica da metafísica” (Cassirer: *Kantausgabe* Bd.IX , 198) p.220ss. , afim de que se conclua disto, que estas palavras, na *C.R.P.* também procuram provar [*Versucht*], apenas parcialmente, uma “teoria do conhecimento, que se precipita definitivamente: mas, tal palavra não diz basicamente outra coisa, senão que a *Crítica da Razão Pura metafísica* contém o princípio fundamental [*Anfangsgründe*] da – Metafísica. [p.98] A pergunta pela metafísica como modo de conhecimento [*Erkenntnisart*] – esta é justamente a pergunta fundamental. (221)

“Para uma fundamentação da metafísica a pergunta necessária, o que é o homem, assume a metafísica do *Dasein*” (221)

Método

192f. A interpretação não pode unicamente restituir [*wiedergeben*], o que o próprio Kant disse – mas sim, o que ele não mais desejaria dizer.

192f. comparar com, Exposição contra Eberhard (193)

Por isso é necessário poder 192

Repetição [*Wiederholung*] - “A fundamentação da metafísica emu ma repetição” 195ff.

Não se deve “fazer a pergunta, acerca do que Kant diz, mas sim a seguinte (pergunta), o que aconteceu em sua fundamentação”

Representação:

“O parentesco, a origem do mesmo gênero (*genus*) , manifesta-se a partir disto, que para intuição e pensar, que para ambos, a “representação em geral”(repraesentatio) é a espécie [*Gattung*]”! A320, B376, Heidegger 20: “A representação tem aqui os seguintes sentidos formais, através do que um outro se mostra [*anzeigt*], anuncia [*meldet*], apresenta [*Darstellt*]” .

“Representação” em geral como Tempo – o Tempo apenas é um caso especial da representação cf. abaixo, Tempo! E 190 –

Disto também resulta que Kant, onde ele deseja demonstrar, que a realidade objetiva da categoria necessita da intuição , não somente para o tempo, mas sim, refere-se sempre para o espaço, como a forma externa da intuição. – Sim, exatamente esta referência é o artifício [*Kunststück*] de seu idealismo, através do qual ele certamente o coloca (o espaço) diante do equívoco com o idealism psicológico! Vide aqui *C.R.P.* B291(citado pelo próprio Heidegger, p.191)

Síntese da recongnição

O momento distintivo – não somente o caráter-do-tempo – mas sim, revela-se aqui o conceito do supra-temporal – o conceito da ideia [p.99] no sentido platônico como *δεῖ ὄν*. O tempo está dissolvido [*Auflösen*] aqui no mais alto grau, em pura eternidade [*Ewigkeit*] – na matemática não há nenhuma “agora”, ele é um *>nunc stans<* (n.t. *sempre agora*). Acerca deste fundamento já falava Galileu, que no modo de conhecimento geométrico não existe nenhuma diferença entre o intelecto [*Intellekt*] humano e divino; o antropologismo tem aqui o seu limite (Husserl!!).

O destacado caráter desta eternidade *a priori* significa mais do que para todo o tempo! Isto significa algo do tempo = da experiência independente [*Unabhängiges*] – nós só podemos sentir [*empfindung*] no tempo – e apenas nele intuir e pensar – quando nós tomamos a intuição e o pensar como processos psíquicos – mas “no” pensar nós atingimos um supra-temporal, cf. Heidegger 175ff.

Kant: “A palavra conceito já poderia nos conduzir além” – Na síntese da reconhecimento nós abandonamos a ação à simples esfera do tempo – nos elevamos à uma pura esfera-conceitual – segundo a universalidade e necessidade como supra-temporalidade.

Cf. Leibniz – Locke

Diferentes formas da Infinitude.

“*la même raison subsiste toujours*” [n.t. “*a própria razão subsiste sempre*”]

Razão e Tempo – cf. 175

O tempo para a sentença da antinomia excluída cf. 175

Hegel “essencialmente é” aquele da *Parusie* [n.t. *presença*] da ideia (Platão)

Nesta análise total da “aplicação-temporal” [*zeitabgewandten*] de Kant, chega-se à revelação de que ela, primariamente, provém do futuro? Mas o conceito não é simplesmente “futuro” - “*la même raison subsiste toujours*” [n.t. “*a própria razão subsiste sempre*”].

A razão pura sensível finite Heidegger 179,188.

Este conceito de uma razão pura sensível finite é, apesar de tudo que é dito por Heidegger, resolutamente não kantiana! No interior da filosofia de Kant um tal conceito é um ferro de madeira.

Faculdade de julgar [*Urteilkraft*]

Eliminado por Heidegger (cf. p. 153!)

Intellectus archetypus

O entendimento humano sob a necessária ligação do conceito e da intuição – nisto situa-se a sua particularidade cf. “*Os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff*” ; Heidegger 163.

(Relação entre Razão, Liberdade)

A razão não é reconduzível [*zurückführbar*] por sob ela (n.t. liberdade) –

Assim, também em nada se modifica a doutrina de Kant do respeito como “sentimento” (cf. p.148ss.). Ao contrário, todo este segmento da mola de impulso [*Triebfedern*] não se situa como motivo da lei moral com tal, não está sobre a idéia de Moralidade (=Liberdade, Imperativo Categórico), mas sim, unicamente sobre sua aplicabilidade. –Na essência humana finita representa-se [*darstellen sich*] esta ideia como Sentimento de Respeito –mas, “em si” ela (esta ideia) é inteiramente superior a esta representação [*Darstellung*].(Cf. Cohen – “*Achtung als Problem der “Anwendung”.*” – como o próprio Heidegger sublinha 150). [**p.101**]

Na moral sucede-se de fato o milagre [*das wunder*] que nos alça sobre a mera finitude [;] aqui, nós nunca somos meras criaturas, nós somos igualmente criadores. Teóricamente nós somos limitados – O Objeto [*Gegenstand*] se “opõe” à nós [*steht uns “entgegen”*], no limita, nos determina (“coação” da causalidade). No domínio da Liberdade, porém, nós não somos simplesmente submetidos à lei – nós somos igualmente legisladores – nós somos súditos e senhores em uma só pessoa. Isto separa o >*regnum gratiae*< [n.t. reino da graça] do >*regnum naturae*< [n.t. reino natural] .

Sobre o sentimento de respeito cf. 151

Razão e Tempo

Heidegger defende que a eternidade como *nunc stans* [n.t. sempre agora] seja usada somente para a temporalidade compreensível [*Zeitlichkeit Verständliche*] (230); porém, esta é a questão!

Aqui situa-se a *petitio principii* [n.t. petição de princípio] para

Tò tí en einai não significa também: o que sempre foi no sentido do *>Imperfectums<* , mas sim no sentido da (Forma) perfeição [*Vollendung*]!

O próprio Heidegger cita: (175) “A razão pura como uma mera faculdade inteligível é a forma temporal [*Zeitform*] que, portanto, não se submete às condições da ordem cronológica”! Do mesmo modo, para a forma do pensar (princípio de contradição) o caráter temporal deve ser extinto. (Cf.175)

Cf. *C.R.P.* B430, a razão prática é espontaneidade pura e ela não esta limita por condições empíricas.

Ideia, Idealismo (Razão)

Schiller: “Se queres planar livre sobre vossas asas”. Heidegger, pelo contrário, quer nos reconduzir ao finito, na angústia mundana [*Irdischen*] e na “morte” – pergunta dos estudantes em Davos – Estilo [-] [p.102]. “o quarto iluminado” contra a obscuridade do estilo de Heidegger- citado! p.112 e p.67.

Eu preciso confessar – parece-me que é como se eu devesse regressar à caverna platônica – agrilhado na garganta e nas pernas – nas sombras – mas não esqueçamos: um motivo kantiano é raramente designado. Assim Platão perdeu o Mundo dos sentidos - de volta ao mundos dos sentidos, para a finitude, para um frutífero *Bathos* da experiência – a ideia precisa esquematizar-se e restringir-se [.]. Porém, por outro lado, a “ideia” é algo assim, a qual nenhuma experiência pode ser congruente? Com a *Dialética Transcendental* novamente iniciasse, para Kant, a visão [*durchblick*] e a perspectiva [*ausblick*] sobre o mundo “noumenal” – E na integralidade da *Crítica da Razão Prática* e na *Crítica da Faculdade de Julgar* planamos livremente sobre as asas da ideia – nós lançamos para fora de nós a angústia mundana.

Nem o esquematismo, nem a intuição.

>capere infinite< [n.t. *capturar o infinito*]

Liberdade = (Razão)

Liberdade não vinculada-ao-tempo [*Zeitgebunden*], vide *Crítica da Razão Prática*.

Como último “fundamento” – também a Imaginação.

Idealismo da Liberdade.

Segundo Heidegger 133, no homem, enquanto essência finita, sua natureza metafísica é simultaneamente a mais desconhecida e a mais efetiva. – Em que sentido ela é “desconhecida”? No sentido de que a liberdade é inconcebível [*Unbegreiflich* n.t. não concetualizável]: mas nós,

em verdade, não a concebemos [*Begreifen* n.t. conceitualizamos], porém: conclusão da “*Metafísica dos Costumes*” – mas então a liberdade é a mais conhecida e a mais acessível.

Nós não precisamos de ambas – etc.

[p.103] Ela (a liberdade) é algo não conceitualizável, mas consciência [*Gewisses*] imediata – apenas esta *consciencialidade* [*Gewissheit*], não pode ser esquematizada (Objetivada!)

A Liberdade é “incondicionada”, a mera coisa = contraposição [*Entgegen*] nunca se encontra situada, nunca pode ser realizada!

Razão

[E completamente equivocada a alegação (147) de que a Razão, por conta disto, não seja livre, porque ela tem o caráter da espontaneidade, “mas sim, porque esta espontaneidade é uma espontaneidade receptiva pura, *i.e.*, é imaginação transcendental.” Onde Kant afirmou algo semelhante? Onde ele determinou a razão como imaginação transcendental – e que ela, com isso, tenha “atribuído a esfera da finitude aos fenômenos”? A razão é justamente a faculdade da Ideia e, por isso, a faculdade da infinitude ; ela é aqui que nos redirecionada [*hinausführt*] por sobre o (fenomênico) mundo das coisas para o mundo do puro noumeno. – A “infinitude” apenas pode ser, embora não ela própria, novamente con-cretizada [*ver-dinglicht*] - pois isso seria chamado de co-finito [*ver-endlicht*] – não há nenhum mundo de “substâncias”, mas sim de “Pessoas” e “Propósitos” [*Zwechen*].

Doutrina das idéias da “Razão”

Heidegger não apenas tenta ligar a “intuição” e o “entendimento” na imaginação (o que é acertado e corresponde, em todo caso, à tendência de Kant) (vide abaixo, Imaginação), porém, também às ideias. A ideia também permanece para ele essencialmente “finita”. A “ideia” como a representação de uma regra só pode representar ao modo de uma aceitação [*Hinnehmendens*].(146) Com isso, torna-se desconhecida a peculiaridade [*Eigentünlich*] da “transcendência” da ideia. A ideia ultrapassa a experiência possível em um outro sentido do que aquele do entendimento e da intuição, o qual também permanece em sua espontaneidade *a prioristica* para sobre os fenômenos [*Erscheinungen*] e que não tem outra finalidade senão a possibilidade do objeto da experiência.

Liberdade: “O entendimento e a razão não são por isso livres, porque ela (a liberdade) tem o caráter da espontaneidade, mas sim, porque esta espontaneidade é uma espontaneidade receptiva pura, *i.e.*, imaginação transcendental” (147) [p.104] Isto vale para o entendimento

mas não para a razão[.] A razão, enquanto razão teórica, ultrapassa o reino dos fenômenos [*Erscheinungen*], portanto do esquematismo. À ideia não corresponde nenhum esquema, mas sim um símbolo [*Symbol*], pois ela não se deixa caracterizar e, para ela, nenhum objeto [*Gegenstand*] “congruente” pode ser dado, mas sim, unicamente simbolizado [*symbolisieren*] - A ideia como *>focus imaginarius<* .

Isso vale mais ainda para a *Razão Prática*.

Típica [*Typik*] da razão prática pura.

Esquematizar conduz à Mística – Figurativamente [*Bildhaftem*]

Tu não deves fazer nenhuma imagem [*Bildnis*] de ti.

Idéia-de-Deus! *Crítica da faculdade de Julgar*.

Cf. “*Kant vida e Doutrina*”

Muito particularmente, porém, idéia-da-Liberdade.

Nós não “conceitualizamos” [*“Begreifen”*] a liberdade, quando conceitualizar significa esquematizar. A partir daí, também podem ser definitivamente retirados os grilhões da finitude. – a liberdade não está mais vinculada ao “humano”. Isto ainda vale, em certo sentido, para as formas da intuição do espaço e do tempo – “ao menos para nós humanos” – Vide a menção nos “*Progressos da Metafísica*” 163, toda liberdade para todos entes racionais em geral (cf. Cohen, “*Kants begründung der Ethik*”). A razão enquanto teórica e prática não é pura receptividade espontânea, i.e., imaginação transcendental – porém, ela é espontaneidade produtiva.

Também o recurso ao “sentimento de respeito” (Heidegger 150ss) não é frutífero aqui: pois o sentimento de respeito não constitui, de modo algum, a lei moral – este, enquanto lei autônoma da razão, não pode, no limite, estar baseado em nenhum sentimento, todavia, este sentimento é apenas o modo, segundo o qual a validade da lei mora é representada psicologicamente para nós, a qual, enquanto tal, é absoluta; por conta disto, Cohen, “*Kants begründung der Ethik*”.

[p. 105]

Tempo

Como intuição pura universal – primazia do tempo perante o espaço cf. 44s.

“O próprio encontro já está, previamente conservado [*Umgriffen*], através do qual a intuição pura é mantida [*vorgehaltenen*] no Horizonte do Tempo.” (71)]

O tempo é a intuição pura receptiva dada universalmente – a imaginação pura, precisa então , de certo modo, relacionar-se com ele (com o tempo).

“A pura imagem [*Bild*] de todos o objetos do sentido em geral é o tempo.” Apresentação, vide p.100s.

A >transcendência< é (para o homem) “sensível *a priori*”, porque ela é fundada no Tempo. (164), cf. 165ss.

“A imagem da imaginação [*Bilden der Einbildung*] é em sí relacionada ao tempo” (167).

O caráter-temporal interno da Imaginação Transcendental. (167)

Nisto situa-se a última e decisiva prova para isso, “Que na interpretação da imaginação transcendental, esta seja, necessariamente, a raiz de ambos os troncos”

Apreensão “A síntese da apreensão pura forma [*Bildet*] primeiramente, me modo semelhante, o agora e o que se segue.” (171)

O *δῆϊ ὄν*, não é = em todo futuro, o ente!

Recognecer [*Rekognescere*] = investigação previamente [*voraus erkunden*], através do visar [*hindurchspähend*]. (177)

A síntese pura mostra-se [*zeitigt sich*] primeiramente a partir do Futuro (171)

O tempo como “auto-afecção pura”, pois a ele pertence a possibilidade interna do “deixar opor-se a.” [*Gegenstehenlassens von*] (181)

[p.106]

“Somente o fundamento desta individualidade [*Selbstheit*] pode ser a essência finite, aquilo que ela precisa ser: dependencia da receptibilidade” [*Hinnahme*] .

O tempo e o “eu penso” são o mesmo – mas Kant não observou isto expressamente.(183)

Porém, a forma [*Form*] permanece, enquanto tal, não apenas como forma-temporal [*Zeitform*] cf. p.184, ela inclui amplamente – a constância [*Beständigkeit*], não somente de modo temporal, mas sim, como “Configuração” [*Gestalt*] (Ideia) para o entendimento em geral.

A imaginação transcendental como a “imagem unitária-tripartite originária [*ursprüngliche drei-fach-einigende Bilden*]do futuro, passado e presente em geral, possibilita a tripla síntese – e até mesmo a unificação dos três elementos do conhecimento ontológico, em cuja unidade se forma a Transcendência” (187)

TRADUÇÃO (3)

**“KANT E O PROBLEMA DA METAFÍSICA”, COMENTÁRIO SOBRE
INTERPRETAÇÃO DE KANT DE MARTIN HEIDEGGER
(ERNST CASSIRER)**

[p.1] Em fevereiro de 1772, Kant comunica em uma carta à 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. 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*].

Mas, 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, à qual 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, as quais querem ver, na “*Crítica da Razão Pura*”, nada mais 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 como que, 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 fundamentada 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 excluída 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, parece para ele, que se resume no seguinte: Que a filosofia poderia ser mais, e deveria ser mais, do que apenas ciência - que ela, ao mesmo tempo, incluía uma “visão de mundo” [*Weltanschauung*] e que ela

deva se desenvolver de uma forma sistemática. “Com respeito [p.3]as intuições científicas gerais sobre o homem, sua relação especialmente para com as exigências de seu ânimo [Gemütes] criam, a partir daquelas intuições [Anschauungen], primeiramente uma *visão de mundo* [Weltanschauung].” Segundo Riehl, não é possível evitar essa relação e este uso sobre o homem; mas esta não forma mais nenhum objeto, de uma forma conceitual mais rigorosa e científica, sendo que, a partir daí ela se descoloque 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, se retira fora do quadro da mera ciência. A filosofia, como sistema e como doutrina da visão de mundo [Weltanschauungslehre] não por isso uma ciência.”¹⁶⁰

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 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, tanto esta maneira de pensar, quanto 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)¹⁶¹. 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 Wissenschaften] (16). Por esse caminho, jamais se poderia chegar até a revelação do problema da metafísica. Pois o sentido deste problema não se permite tornar

¹⁶⁰ A. Riehl, Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. (Philosophische Studien, Leipzig 1925, D. 232 f.)

¹⁶¹ Die Ziffern ohne nähere Angabe beziehen sich im folgenden durchweg, auf die Seitenzahlen von Heideggers Kant-Buch.

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 se transforma 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. “Esta ontologia fundamental intitula-se àquela analítica ontológica do ser humano finito, a qual deve preparar a fundamentação para a metafísica “que pertence a 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 antropologia e também da antropologia filosófica. A idéia de uma ontologia fundamental separada, significa: uma analítica de caracterização ontológica do *Dasein*, que se apresenta como uma demanda necessária para apresentar e, através disto, 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 à todas as suas pesquisas “metafísicas”. Quando ele se aprofundou no 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*], mais sim, meramente um meio: A partir do vislumbre da idéia, 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 eu desde o começo

queria enfatizar, que 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 disto uma vez, que depois já não mais podessamos duvidar.”¹⁶² Na filosofia pura, isto não pode funcionar [...] nós devemos [...] considerar as sentenças em todos seus modos de utilização [...] tentar aceitar o contrário e, a partir disto, 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, ao 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 isto sempre me parecia 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.”¹⁶³ Sob esta máxima eu gostaria de também 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 queira pedir ao leitor que ele as julgue e considere no espírito do “método da participação do assunto geral da razão humana”.

1) A finitude do conhecimento humano e o problema da “imaginação transcendental”

¹⁶² Reflexionen Kants zur Krit. D.r. Vernunft, hg. Von Benno Erdmann, Nr.5.

¹⁶³ Kants reflexionen Nr.26

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, [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 a luz, a finitude específica do ser humano: “*A fundamentação da metafísica se fundamenta na questão sobre a finitude no homem, tanto que, na verdade, esta finitude se torna agora um problema. A fundamentação da metafísica é a “solução” (analítica) [“Auflösung” (Analitik)] de nosso, i. e., do conhecimento finito nos seus elementos.*” (208). A tarefa fundamental da metafísica tem 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 a desta e manter-se nesta. 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 neste, que todo o conhecer [Erkennen] depende do intuitível [Anschauung] – e que todo intuir [Anschauung] é receptivo posto que existe numa “aceitação” [“Hinnahme”] originária. A partir 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 nitidamente e claramente a essência do conhecimento humano finito, quando ele, o esclarece através de um “levantar” contra a idéia 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 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” [gegebene]. 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 esta situado, 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 cada mais 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 disto, até a “razão” [Vernunft], isto jamais pode significar que nós, através deste conhecimento, possamos nos elevar acima da esfera da finitude, e que jamais poderemos nos deixar esquecer disto. 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 colocada de lado. A corrente da finitude não pode ser rompida. Todo pensar e, deste 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 geral, 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 idéia [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 se funda 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 a sobrevoar. 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, se conclui 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 ela 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 (107). 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 idéia, 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 à 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”.¹⁶⁴

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 “Idéia”, 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 idéia 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 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 auto determinado, o qual ela

¹⁶⁴ Näheres hierüber im dritten Band der “Philosophie der symbolischen Formen”, Teil II.

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 negativo [p.10]. 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 se 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 disto, possibilita que ela se refira à 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 a 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 a 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, o qual, 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 trançando 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 do 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 a 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 “*Prolegomenos*” 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 apresenta-se 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 executarmos o trajeto progressivo da analítica transcendental para a dialética transcendental – no momento em que nós passarmos dos conceitos puros do entendimento para os conceitos da razão. Pois estes, nunca se referem imediatamente à intuição, mas sim, que se referem meramente ao próprio uso do entendimento, ao qual quer se proporcionar uma unidade altamente sistemática. O cumprimento desta exigência, porém, nos coloca perante um novo e decisivo conceito

fundamental [*Grundbegriff*]: perante a idéia do incondicionado. Quando o entendimento em si comporta a totalidade [das *Ganze*] das condições da experiência possível, assim, a razão jamais se contenta com o âmbito destas condições [p.12], 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 na 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 a 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 a sua finitude, assim ele, através da relação não menos necessária com as puras idéias 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 à uma idéia? 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] [p.13] as meras aparências [erscheinungen] em uma unidade 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, se deveríamos nos admirar com o “élan espiritual do filósofo” [Geistesschwung] que extrai da “contemplação [kopenlychen] do aspecto físico da ordem do mundo”, para a “associação arquitetônico da mesma, segundo fins, isto é, segundo idéias”: “um trabalho que merece sucessivamente o respeito.” [B. 371, 375] E com, 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, esta “vinculado ao tempo” e assim permanece. A razão teórica aspira livrar o “conceito de entendimento das inevitáveis limitações de uma experiência possível” e ainda, estende-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 idéia da liberdade, é ousado atrever-se, de agora em diante, a dar o passo ao puramente “inteligível”, ao supra-sensível [Über-Sinnliche] e ao supra temporal [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 relacionada 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 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 à 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 idéia 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 são suficientes 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 que nos levam 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 duas 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, afim 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”¹⁶⁵. 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 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.”

¹⁶⁵ Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, Dritten Abschnitt (Ausg. Cassirer IV, 318)

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]. A 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 a fundamentação da ética kantiana mas sim à sua aplicação; esta deve fornecer - como Cohen formulou esta 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*”¹⁶⁶. O sentido noumênico da idéia 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 idéia 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 [*Überzeitlichkeit*]. O conceito de causalidade como um 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 a determinação da vontade[...]¹⁶⁷ 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, afim 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*

¹⁶⁶ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, S.274

¹⁶⁷ *Krit. d. prakt. Vernunft.*, S.W. (Ausz. Cassirer) V, 107.

*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.”*¹⁶⁸

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. Continuamente ele insiste que, a idéia transcendental da liberdade e junto com isto a fundamentação da ética, em cada análise que tome por ponto partida meramente a “natureza do ser humano”, tem que falhar por princípio. A partir desta preocupação é enunciada a frase kantiana, tão freqüentemente 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” [ineinanderlaufen] - e, em consequência disso, em princípio, ele quer distinguir agudamente entre as tarefas da ética daquelas 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 isto à finitude. Com isso remove-se o pilar sobre a 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 “Idéia”.

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 um propósito

¹⁶⁸ Ibid., V., 115

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, 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 a 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 idéia 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 idéia - 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 o qual 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*”¹⁶⁹ - 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 supra-sensível e do supra temporal. 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 afim de subjuga-lo o mesmo a si e para submete-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

¹⁶⁹ 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.

importância do capítulo do “esquematismo”. Eu estou convencido, junto com Heidegger, que este capítulo não é 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 da “imaginação transcendental” estão, na verdade, no centro da analítica kantiana, [p.18] 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 idéias 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 “idéia da humanidade” e o consideram sob o ponto de vista desta idéia. 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 idéia 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 para ele, 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.[p.19] A partir daí começa a esquematização, a qual é exigida pelos conceitos puros do entendimento - o qual tem uma certa ligação, uma capacidade que lhes 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] conquanto 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 fazem conveniente à uma conexão integral em uma experiência” (B 185). O esquematismo pertence essencialmente, para Kant, a fenomenologia do objeto, mas ele não pertence, ao menos de forma não mediata, 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 disto 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 se encontra, primeiramente, na seção sobre os princípios sintéticos - um a seção que Heidegger, em parte alguma, considerou ou utilizou na sua interpretação. O conceito de substancialidade, de causalidade, etc, ganha 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 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, tem descoberto a sua explicação e esclarecimento. Assim, a doutrina do esquematismo e da “faculdade do juízo” 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*”. Heidegger forneceu, também aqui, uma completa análise de Kant que, com todo o cuidado e precisão nos detalhes do conjunto, provocou uma “mudança de signo”. 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 ele mantivesse a introdução do conceito do “esquema transcendental”, sem desenvolver este esquema na totalidade dos seus efeitos e conseqüências sistemáticas.

II) O “recuo” 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 à 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, portanto, se 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, “recuou” [“*zurückgewichen*”] diante de sua própria descoberta. “A 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 este o fato à altura do problema: ele soterrou o solo da sua fundamentação firmado anteriormente (p.209). Este fato “*que Kant, enquanto desvela [p. 21] a subjetividade do sujeito, recua frente ao fundamento que ele mesmo estabeleceu*” pareceu à 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 afim de defendê-lo*” (B804 f.). 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 esta cuidadosamente resguardado. Contudo, ele também estabeleceu uma explicação “*subjativa*” 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 à 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 subjativa para aquele da “*dedução objetiva*” – ele precisava mostrar que a questão capítal 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*”¹⁷⁰. Ele não procura, desde então, rivalizar com os “*construtores de nuvens do mundo da idéias*”- 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

¹⁷⁰ Träume eine Geistersseher, S.W. (Cassirer) III, 485f.

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.” 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 a 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 o 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; que não devíamos, pois, ser homens, mas, seres que nem podemos dizer se são possíveis, quanto mais como são constituídos.” (B333) 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 idéia absoluta, um absoluto da exigência - mas era necessário, para a 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”, o 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”¹⁷¹. A “lei moral” se distingue da lei física, neste

¹⁷¹ Näheres hierüber in meiner Schrift “*Kants Leben und Lehre*”, 3. Aufl. S.273 ff.

sentido, ela não parte 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. der 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 “supra sensível”, 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 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 repousa 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 a claridade, mesmo ali onde ele medita sobre os mais profundos e ocultos “fundamentos” do Ser. Goethe disse uma vez a Shopenhauer 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 [...]”.¹⁷² Tais frases, através das quais, diz Heidegger, a idéia da lógica se desfaz “no turbilhão de um questionamento originário” – são compreensíveis ao mundo de Kierkegaard, mas, no mundo das idéias de Kant, elas não tem 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.¹⁷³ Ele descobriu uma forma fundamental de “idealismo” que indicava aos homens um lado do “fecundo *pathos* da experiência” e os vinculava a este fundamento, afim de lhes assegurar, por outro lado, a participação na “idéia” e, desta forma, a participação no infinito. Essa era a sua “metafísica”, se caminho para conjurar a “angústia perante o nada”.

*“Apenas os corpos é que pertencem
aos poderes que sombrio destino tecem.
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.”¹⁷⁴*

[p.25] Essa era a maneira e a disposição pela qual Schiller e também Wilhelm v. Humboldt viam a filosofia kantiana – creio eu que nós também devemos continua a vê-la dessa maneira, se quisermos compreende-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 polemica pessoal. De forma alguma o valor do livro de Heidegger não 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

¹⁷² Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Festschrift für Husserl, S. 80 ff., S. 109f.

¹⁷³ Heidegger, Was ist metaphysik?, Bonn 1929, S.17.

¹⁷⁴ “O ideal e a vida” de Friedrich Schiller, tradução de Tomaz Amorim Izabel.

verdadeira paixão interna; ele nunca se resume a 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 originalidade própria. E não se pode fazer nenhum elogio melhor ao livro de Heidegger, do que o fato de que ele sempre se mantém a 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 do que, 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 consoma na fundamentação da filosofia de Kant, de modo que, tal acontecimento, se 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 idéias 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 ser jamais pretender se 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 (4)

A DISPUTA DE DAVOS ENTRE ERNST CASSIRER E MARTIN HEIDEGGER

[p.274]

Cassirer: O que Heidegger compreende por Neokantismo? Quem é o adversário contra o qual Heidegger se dirigiu? Eu acredito que dificilmente exista um conceito parafraseado de modo tão pouco distinto quanto o conceito de neokantismo. O que Heidegger tem em vista quando ele institui sua própria crítica fenomenológica no lugar da crítica neokantiana? O neokantismo é o bode expiatório [*Sündenbock*] da nova filosofia. Porém, para mim, fala o neokantiano existente. Eu ficaria grato por um esclarecimento sobre isso, onde propriamente se situa aqui a oposição. Eu creio que não resulta disso nenhuma oposição essencial. Deve-se determinar o conceito de neo-kantismo não de modo substancial, mas sim, funcional. Não se trata de um tipo filosofia como sistema doutrinário dogmático, mas sim, de um direcionamento para a colocação da pergunta. Preciso confessar que encontrei aqui, em Heidegger, um neokantiano, tal como eu nunca dele teria podido suspeitar.

Heidegger: Se, em primeiro lugar, eu devo citar nomes, então eu digo: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. O que é comum ao neokantismo só pode ser compreendido a partir de sua origem. Tal gênese é o constrangimento [*Verlegenheit*] da filosofia com respeito à pergunta, sobre o que ainda restava para ela na totalidade do conhecimento. Em torno do ano 1850, aconteceu que as Ciências do Espírito, tal qual as Ciências Naturais ocuparam a totalidade do que era cognoscível, então, desse modo, surgiu a questão: O que resta à filosofia, se a totalidade do ente está dividida ante as ciências? Resta somente o conhecimento da ciência, não o do ente. E, sob este ponto de vista, determinou-se então o regresso à Kant. Por conseguinte, Kant passou a ser visto como o teórico da teoria do conhecimento físico-matemática [p.275]. Teoria do conhecimento é o aspecto, sob o qual Kant veio a ser visto. O próprio Husserl, entre 1900 e 1910, em certo sentido, caiu nos braços do neokantismo.

Eu compreendo por neokantismo a concepção da *Crítica da Razão Pura*, que explica como teoria do conhecimento, com referência à ciência natural, a parte da [Crítica da] Razão Pura que conduz até a dialética transcendental. Com isso quero demonstrar que, para Kant, aquilo que foi extraído como teoria das ciências, era algo não essencial. Kant não desejava fornecer nenhum tipo de Teoria da Ciência Natural, senão que queria mostrar a problemática

da metafísica e, em verdade, a da Ontologia. No que diz respeito a mim, interessa-me trabalhar esse conteúdo central do elemento positivo da *Crítica da Razão Pura* como inserido na ontologia. Com base na minha interpretação da Dialética como ontologia, penso poder mostrar que, o problema da aparência [*Problem des Scheins*] na Lógica Trascendental, que ali, para Kant, se encontra apenas de modo negativo, tal como aparece primeiramente, é um problema positivo, no qual, o que seria questionável é: é a aparência [*Schein*] apenas um fato, que nós constatamos, ou será que todo problema da razão deve ser concebido, de tal modo que se compreenda, de antemão, como a aparência [*Schein*] pertence necessariamente à natureza do homem?

Cassirer: Só se compreende Cohen corretamente, quando o compreendemos historicamente, não meramente como o teórico do conhecimento. Eu não compreendo o meu próprio desenvolvimento como um resíduo [*Abfall*] de Cohen. Naturalmente, cheguei no decorrer do meu trabalho até muitas conclusões diversas, e eu na verdade reconheci, sobretudo, a posição da ciência natural matemática mas ela só pôde permanecer como um paradigma, não como a totalidade do problema. E o mesmo é válido para Natorp. Agora, sobre o problema sistemático central de Heidegger.

Em um ponto há concordância entre nós, em que a imaginação produtiva, também para mim, parece ter de fato um significado central para Kant [p.276]. A partir deste ponto eu conduzi meu trabalho sobre o simbólico. Isto não pode ser resolvido sem que se reconduza à faculdade da imaginação produtiva. A imaginação é a relação de todo pensamento com a intuição. Kant chama a imaginação de *synthesis speciosa*. A síntese é o poder fundamental [*Grundkraft*] do pensamento puro. Para Kant, porém, este [pensamento puro] não depende simplesmente da síntese, mas sim, em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies. Mas este problema das espécies conduz ao núcleo do conceito de imagem, ao conceito de símbolo.

Quando se concebe a totalidade do trabalho de Kant, grandes problemas irrompem. Um dos problemas é o da liberdade. Na verdade este sempre foi, para mim, o principal problema de Kant. Como a liberdade é possível? Kant diz, que essa pergunta não pode ser compreendida deste modo. Nós só concebemos a incompreensibilidade da liberdade. Contrariamente a isso, gostaria de apresentar agora a ética kantiana: o imperativo categórico deve ser de tal modo disposto, que a lei constituída seja válida não só para os homens, mas sim, para todo ser racional em geral. Subitamente, aqui está esta notável transição. Cai subitamente a restrição à uma esfera determinada. O ético [*Sittliche*], como tal, conduz para além do mundo dos fenômenos. Esta é a decisiva metafísica, então ocorre nesse ponto uma ruptura. Trata-se da transição ao *mundus*

intelligibilis. Isto vale para a ética, e nela é atingido um ponto que não é mais relativo à finitude do ser cognoscente, mas sim, é estabelecido ali um Absoluto. Isto não pode ser elucidado historicamente. Pode-se dizer: um passo, que Kant não poderia ter executado. Mas nós não podemos negar o fato de que o problema da liberdade foi estabelecido deste modo, uma vez que ele rompe a esfera originária. Isso se refere à exposição de Heidegger [p.277]. A extraordinária significação do esquematismo não pode ser superestimada [*überschätzen*]. Neste ponto, passaram inadvertidos os maiores equívocos na interpretação de Kant. Não obstante, na ética ele proíbe o esquematismo. Pois, então, ele diz: nossos conceitos de liberdade, e assim por diante, são evidências [*Einsichten*] (não conhecimentos [*Erkenntnisse*]), os quais não mais se deixam esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de Típica da razão prática. E entre esquematismo e típica ele faz uma diferenciação. É preciso entender que não se pode penetrar aqui, se neste ponto não se abandona novamente o esquematismo. O esquematismo também é, para Kant, o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*. Na *Crítica da Razão Prática* surgem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado [*erweitert*]. Kant partiu do problema de Heidegger. Mas este círculo foi por ele ampliado.

Resumo [*Zusammenfassung*]: Esta ampliação foi necessária, porque um problema permanecia no ponto central: Heidegger pôs em evidencia que nossa capacidade de conhecimento é finita. Ela é relativa e ela é condicionada [*gebunden*]. Então, porém, resulta disto a pergunta: Como tal ente finito chega ao conhecimento [*Erkenntnis*], à razão [*Vernunft*], à verdade [*Wahrheit*]? E agora, sobre o assunto em questão: Heidegger, apresenta uma vez o problema da verdade e diz: não é possível que existam verdades em si mesmas, ou verdades eternas. Pelo contrário, existem verdades na medida em que são efetivamente relativas ao Dasein. Por conseguinte: um ente finito não pode, em geral, possuir verdades eternas. Não existe, para o homem, verdades eternas e necessárias. E aqui todo o problema irrompe novamente.

Para Kant, o problema era precisamente: Sem prejuízos para a finitude, a qual o próprio Kant assinala, como é possível, apesar de tudo, que existam verdades necessárias e universais? Como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Tais juízos [p.278], os quais não são meramente finitos, mas que são, em seu conteúdo, universais e necessários? Este é o problema que Kant exemplifica através da matemática: o conhecimento finito se estabelece em relação com a verdade, de modo que não desenvolve, mais uma vez, um “*somente*” [“*Nur*”]. Heidegger disse que Kant não forneceu provas da possibilidade da matemática. Parece-me, creio eu, que a pergunta está bem colocada nos Prolegômenos, mas esta não é, e nem pode ser, a única pergunta.

Mas também essa pergunta puramente teórica, deve ser primeiramente esclarecida: Como este ser finito chega a uma determinação de objetos, que como tais não estão vinculados à finitude? Agora, minha questão é a seguinte: Heidegger renunciará a toda esta objetividade, a esta forma de absolutidade que Kant defendeu no ético, no teórico e na Crítica da Faculdade de Julgar? Quer ele subtrair-se totalmente a este ente finito ou, se não, onde está para ele a ruptura para esta esfera? Eu pergunto, pois sinceramente eu ainda não sei. Pois, para Heidegger, temos inicialmente a fixação do ponto de passagem. Mas creio que Heidegger não pode, nem deseja permanecer parado nisso. Ele próprio precisa colocar-se novamente estas questões. E então, creio eu, problemas absolutamente novos virão à tona.

Heidegger: Em primeiro lugar, acerca da questão das ciências naturais e matemáticas. Pode-se dizer que a natureza, como uma região do ser, não era para Kant uma região qualquer. Natureza nunca quis dizer, em Kant: objeto da ciência natural matemática, mas sim que o ente da natureza é o ente no sentido do estar presente à mão [*Vorhandenen*]. O que Kant realmente queria oferecer na Doutrina dos Princípios, não é uma doutrina estrutural categorial do objeto da ciência natural matemática. O que ele queria, era uma teoria do ser em geral (Heidegger justifica isto). Kant busca uma teoria do ser em geral, sem aceitar objetos que fossem dados, sem aceitar [p.279] uma região determinada do ente (nem a psicológica nem a física) . Ele procura uma ontologia geral, a qual está situada antes de uma ontologia da natureza como objeto da ciência natural e antes de uma ontologia da natureza como objeto da psicologia. O que eu quero mostrar é que a Analítica não é somente uma ontologia da natureza como objeto da ciência natural, mas sim uma ontologia geral, uma *methaphysica generalis* fundada criticamente. O próprio Kant diz: a problemática dos Prolegômenos, que ele ilustra [com a pergunta sobre] como é possível a ciência da natureza, etc, não é o motivo central, mas sim, que esta é a pergunta acerca da possibilidade da *methaphysica generalis*, por exemplo, à sua própria execução.

Agora, porém, o outro problema da imaginação. Cassirer igualmente quer mostrar que a finitude se torna transcendente nos escritos éticos. – No imperativo categórico situa-se algo que ultrapassa o ente finito. Mas, justamente o conceito de imperativo categórico como tal, mostra a referência interna a um ente [*Wesen*] finito. Mesmo essa ultrapassagem em direção a um ponto mais elevado é sempre uma ultrapassagem para o ente [*Wesen*] finito, para a criatura [*Geschaffenen*] (Anjo). Também essa transcendência permanece ainda no interior das criaturas [*Geschöpflichkeit*] e finitude. Esta referência interna, a qual situa-se no próprio imperativo, e na finitude da Ética, se sobressai em um lugar onde Kant fala sobre a razão do homem como

auto-mantenedora, isto é, uma razão puramente mantida por si própria, que não pode se refugiar no eterno, absoluto, mas que também não pode se refugiar no mundo das coisas. Este entremeio [*Dazwischen*] é a essência da razão prática. Eu acredito, que se equivocam na interpretação ética kantiana, quando se está previamente orientado para aquilo que se dirige o agir ético e quando pouco se deixa de ver da função interna da própria lei para o ser-aí [*Dasein*]. Não se pode discutir o problema da finitude do ser moral, se não se coloca a questão: O que a lei significa aqui e como é que se constitui a própria legalidade para o ser-aí [*Dasein*] e para a personalidade? [p. 280]. Que exista algo na lei que ultrapassa a sensibilidade, [isto] não deve ser negado. Mas a pergunta é: como é estrutura interna do próprio ser-aí [*Dasein*], ela é finita ou infinita?

Nesta pergunta sobre a ultrapassagem da finitude há um problema totalmente central. Eu disse que é uma pergunta especial, colocar-se a pergunta acerca da possibilidade da finitude em geral. Pois, pode-se simplesmente argumentar formalmente. Tão logo eu declare algo sobre o finito e queira definir o finito enquanto finito, já é preciso que eu tenha uma idéia da infinitude. Por ora isso não me diz muito. Porém, ao menos, tanto já diz, que existe aqui um problema central. Agora, eu quero deixar claro, precisamente no conteúdo do que se evidencia como constitutivo da finitude, manifesta-se este caráter da infinitude, como eu já disse; Kant designa a imaginação no esquematismo como *exhibitio originaria*. Mas esta originariedade é uma *exhibitio*, uma tal apresentação [*Darstellen*], do livre dar-se [*freien sichgebens*], no qual está situado uma dependência de um acolhimento [*Hinnehmen*]. Então, na verdade, essa originariedade, de certo modo, é uma faculdade criadora [*schöpferisches Vermögen*]. O homem, como ente [*Wesen*] finito, tem uma certa infinitude no ontológico. Mas o homem nunca é infinito e absoluto na criação do próprio ente [*Seienden*], mas sim que ele é infinito no sentido da compreensão de ser [*Sein*]. Porém, na medida em que, como diz Kant, a compreensão ontológica do ser somente é possível na experiência interna do ente, essa é a infinitude do ontológico está ligada à experiência ôptica, de modo que é necessário dizer o inverso: Esta infinitude, a qual irrompe na imaginação é justamente o mais agudo argumento para a finitude. Pois a ontologia é um *index* da finitude. Deus não a possui. E como o homem possui a *exhibitio*, este é o argumento mais agudo de sua finitude. Pois a ontologia necessita somente de um ente [*Wesen*] finito.

Levanta-se então o contra argumento de Cassirer, com referência ao conceito de verdade. Em Kant é o conhecimento ontológico que é necessário e universal [p.281], o qual toma antecipadamente todas experiências fáticas; e que eu, em seguida, posso chamar a atenção sobre o fato de que Kant indica, em muitas passagens, que o que torna a experiência possível, a

possibilidade interna do conhecimento ontológico, é contingente. – A própria verdade está unida pelo mais íntimo acordo com a estrutura da transcendência, de modo que o ser-aí [*Dasein*] seja um ente [*Seiendes*] que está aberto para os outros e para si próprio. Nós somos um ente [*Seiendes*] que está aberto no desvelamento [*Unverborgenheit*] do ente. Se manter assim na abertura [*offenbar*] do ente é o que eu designo ser-na-verdade [*In-der-Warheit-seins*], e eu vou além e digo: no fundamento da finitude do ser-na-verdade do homem, existe simultaneamente um ser-na-não-verdade [*In-der-Un-Warheit-sein*]. A não-verdade pertence ao núcleo mais interno da estrutura do ser-aí [*Dasein*]. E aqui, creio eu ter encontrado primeiramente a raiz, onde a “aparência” [*Schein*] metafísica de Kant é fundamentada metafisicamente.

Quanto à pergunta de Cassirer sobre as verdades eternas válidas universalmente. Se eu digo: a verdade é relativa ao ser-aí [*Dasein*], esta não é então uma afirmação “ontica”, no sentido em que falo: a verdade é sempre, e somente isso, o que o homem individual pensa. Mas sim, que esta é uma sentença metafísica: a verdade só pode ser em geral, enquanto verdade e [enquanto verdade] possui um só sentido, se o ser-aí existe. Se o ser-aí não existisse, não haveria verdade, então não haveria absolutamente nada. Mas com a existência de algo como o ser-aí, a verdade vem primeiramente no próprio ser-aí. Há porém uma pergunta: Como isto se sustenta com a validade da eternidade da verdade? Esta pergunta sempre se orienta segundo o problema da validade, pela sentença pronunciada anteriormente, e a partir daí retorna-se àquilo que é válido. E com relação a isso se encontram os valores ou coisas semelhantes. Eu creio que o problema precisa ser desenvolvido [*aufgerollt*] de forma diferente. A verdade é relativa ao ser-aí. Com isso não é dito, que não haveria nenhuma possibilidade de que o ente [*Seiende*] se manifestasse, tal como ele é, para qualquer um. Porém, eu diria que essa supra-subjetividade [*Übersubjektivität*] da verdade [p.282], esta erupção da verdade sobre a própria singularidade como ser-na-verdade, isto já significa estar entregue ao próprio ente [*Seiende*], ser transferido para a possibilidade de se auto configurar [*es selbst zu gestalten*]. O que aqui é redimível como conhecimento objetivo tem, conforme a respectiva existência particular fática, um conteúdo de verdade, o qual, enquanto conteúdo, diz algo sobre o ente [*Seiende*]. A característica validade, que a ele é atribuída, é mal interpretada, quando se diz: contra o fluxo das vivências, existe algo permanente, o eterno, o sentido e o conceito. Eu coloco uma réplica: então, o que propriamente quer dizer aqui eterno? De onde sabemos nós então acerca desta eternidade? Esta eternidade não é somente a constância, segundo o significado do *àei* do tempo? Esta eternidade não é somente aquilo que é possível, a partir do fundamento da transcendência interna do próprio tempo? Toda minha interpretação da temporalidade tem este propósito metafísico de indagar: todos estes títulos da metafísica transcendental: *a priori*, *àei* ὄν, οὐσία são

contingentes, ou de onde ele provêm? Se eles falam do eterno, como se pode compreendê-los? Eles somente devem ser compreendidos e só são possíveis na medida em que na essência do tempo está situada uma transcendência interna, pois o tempo não é só isto, o que a transcendência possibilita, mas sim que o próprio tempo tem em si um caráter horizontal, e que eu, no comportamento futuro e na lembrança sempre tenho, simultaneamente, um horizonte em geral de presente [*Gegenwart*], futuridade [*Künftigkeit*] e preteridade [*Gewesenheit*], e aqui se encontra uma determinação temporal transcendental ontológica, dentro do qual, em primeiro lugar, se constitui algo como a permanência da substância. – É por este lado, que toda a minha interpretação da temporalidade precisa ser compreendida. E para que essa estrutura interna da temporalidade seja destacada e também para mostrar que o tempo não é somente um quadro [*Rahmen*], no qual as vivências transcorrem, afim de tornar evidente este caráter íntimo da própria temporalidade no ser-aí [*Dasein*], foi necessário o esforço de meu livro. Cada página deste livro foi escrita unicamente em vista disso, que o problema do ser [*Seinsproblem*], sempre e desde a antiguidade foi interpretado através do tempo em um sentido totalmente incompreensível, onde o tempo sempre foi atribuído ao sujeito [p.283]. Com vistas à conexão dessa questão com o tempo, assim como à pergunta sobre o ser em geral [*Sein überhaupt*], era necessário expor, em primeiro lugar, a temporalidade do ser-aí [*Dasein*], não no sentido de que seria trabalhado por alguma teoria, mas sim em uma problemática totalmente definida, na qual seria colocada a questão do ser-aí humano. – Toda essa problemática em “*Ser e Tempo*”, que lida com o ser-aí humano, não é uma Antropologia Filosófica. Para tal fim, ela é demasiadamente estreita e provisória. Eu acho que existe uma problemática que, como tal, não foi até agora levantada, uma problemática que é definida através de uma questão: se a possibilidade da compreensão de ser [*Seinsverständnis*] e, com isso, a possibilidade da transcendência do homem e, com isso, a possibilidade do comportamento configurador [*des gestaltenden Verhaltens*] para com o ente [*Seienden*], do acontecimento histórico na história do mundo do próprio homem, podem e devem ser possíveis quando [esta possibilidade] estiver fundamentada em uma compreensão de ser [*Seinsverständnis*] e, se essa compreensão ontológica estiver orientada, em qualquer sentido, sobre o tempo, então, eis a tarefa: com vistas à possibilidade de compreensão de ser, expor a temporalidade do ser-aí [*Dasein*]. E a partir daí serão orientados todos os problemas. A análise da morte tem por função, em determinada direção, expor a radical futuridade do ser-aí [*Dasein*] e não expor uma tese derradeira e totalmente metafísica da essência da morte [*Wesen des Todes*]. A análise da angústia [*Angst*] tem por única função, não tornar evidente um fenômeno central do homem, mas sim de preparar a pergunta: Com base em qual sentido metafísico do próprio ser-aí [*Dasein*] é possível [p.284]

que o homem possa ser confrontado com algo como o nada? A análise da angústia é colocada em consequência disto, por conseguinte, que a possibilidade de algo como o nada possa ser pensado somente como idéia, seja estabelecida a partir desta determinação da disposição da angústia. Somente quando compreendo o nada ou a angústia, tenho a possibilidade de compreender o ser. Ser é incompreensível, se o nada é incompreensível. E só na unidade da compreensão do ser e do nada surge a pergunta da origem do porquê [Warun]. Por que pode o homem perguntar pelo porquê e por que precisa ele perguntar? Este problema central do ser [sein], do nada e do porquê são os mais elementares e os mais concretos. Estes problemas são aquilo por sobre o que toda a analítica do ser-aí [Dasein] se orientou. E, creio eu, desta antecipação, já se pode vislumbrar que toda suposição, sob a qual a crítica de Ser e Tempo repousa, não encontrou o verdadeiro âmago de meu desígnio, mas, por outro lado, eu posso dar-me por satisfeito que, de certo modo, quando essa analítica do ser-aí em *Ser e Tempo* se fecha como uma investigação sobre o homem e, então, se coloca a pergunta sobre como o fundamento dessa compreensão do homem deve ser possível a partir da compreensão de uma configuração da Cultura e da esfera cultural, de modo que, caso se faça essa pergunta desta maneira, isso se mostre como uma impossibilidade absoluta de dizer algo sobre o que jaz aqui. Todas estas perguntas são inadequadas com respeito ao meu problema central. Eu coloco, simultaneamente, uma outra pergunta metodológica: como deve então ser estabelecida uma tal metafísica do ser-aí [Dasein], a qual tenha o fundamento de sua determinação no problema de conquistar um solo para o problema da própria possibilidade da metafísica? Não lhe serve de fundamento uma determinada visão de mundo? Eu me equivocaria, se dissesse que ofereceria uma filosofia livre de pontos de vista. E aqui se expressa um problema: o problema das relações entre filosofia e visão de mundo. A filosofia não tem por tarefa fornecer uma visão de mundo, mas, porém, a visão de mundo é o pressuposto do filosofar. E a visão de mundo que o filósofo fornece, não é direta no sentido de uma doutrina, nem no sentido de uma influência, mas sim que a visão de mundo, fornecida pelo filósofo, baseia-se no fato de suceder-se no filosofar [um] tornar radicar a transcendência do próprio ser-aí [Dasein] [p.285], isto é, a possibilidade interna deste ente [Wesen] finito, comportar-se em relação ao ente [Seiendes] em sua totalidade. Colocando de outro modo: Cassirer diz: Nós não concebemos [begreifen] a liberdade, mas, somente o inconcebível [Unbegreiflichkeit] da liberdade. A liberdade não se deixa conceitualizar [begreifen]. A pergunta: Como a liberdade é possível? É contraditória [widersinnig]. A isso, porém, não se segue que, de certo modo, aqui permanece um problema irracional, mas, antes porque a liberdade não é objeto de apreensão teórica, pois, pelo contrário, ela é um objeto do filosofar, portanto, isto não significa outra coisa senão que a liberdade

somente é, e somente pode existir no libertar-se. O único meio adequado para a liberdade do homem é o libertar-se da liberdade no homem.

Para penetrarmos nesta dimensão do filosofar, o que não é objeto de nenhuma discussão erudita, mas sim alguma coisa sobre a qual nada sabe o filósofo individual e cuja tarefa é aquela à qual o filósofo tem de curvar-se, esta libertação do ser-aí [Dasein] no homem precisa ser a [tarefa] única e central que a filosofia como filosofar pode realizar. E neste sentido eu acreditaria que, em Cassirer, existe um *terminus ad quem* totalmente diferente, no sentido de uma filosofia da cultura, de modo que esta filosofia da cultura só obtém sua função metafísica nos acontecimentos da história da humanidade, caso ela não permaneça e nem se mostre como uma mera apresentação [Darstellung] das diferentes regiões, mas se, ao mesmo tempo, ela torna-se, de tal modo, tão enraizada em sua dinâmica interna, que ela, desde o princípio e não ulteriormente, torne-se expressamente visível na metafísica do próprio ser-aí [Dasein] enquanto acontecimento fundamental.

Perguntas para Cassirer:

1. Que caminho possui o homem para a infinitude? E qual é o modo pelo qual o homem pode partilhar da infinitude?
2. A infinitude precisa ser conquistada como determinação privativa da finitude, ou a finitude é um domínio próprio? [p.286]
3. Até que ponto a filosofia tem a tarefa de tornar-se livre da angústia? Ou então, não tem ela justamente a tarefa de entregar radicalmente o homem à angústia ?

Cassirer:

Ad.1 Não de outro modo, senão por meio da forma. Esta é a função da forma, que o homem, na medida em que transforma seu ser-aí [Dasein] em forma, isto é, enquanto ele transforma tudo que é vivenciado internamente em forma objetiva, na qual ele de tal modo se objetiva que, com isso ele não se torna livre da finitude radical do ponto de partida (pois isso ainda demonstra sua própria finitude), mas, ao mesmo tempo isto resulta da finitude, conduzindo a finitude em direção a algo novo. E isso é a infinitude imanente. O homem não pode dar o salto de sua própria finitude para uma infinitude realista. Porém, ele pode e deve ter a *μετάβασις*, que o conduz da imediaticidade de sua existência para dentro da região da pura forma. E ele possui sua infinitude, pura e simplesmente, nesta forma. “Fora do cálice deste reino do espírito, flui para ele a infinitude” (Goethe). O reino do espírito, não é o reino metafísico do espírito; o

verdadeiro reino do espírito é justamente aquele mundo espiritual criado por ele próprio. Que ele possa criá-lo, este é o selo de sua infinitude.

Ad.2 Não é somente uma determinação privativa, mas sim um domínio próprio, porém, não só um domínio que fosse conquistado de maneira negativa para a finitude; não é apenas em um antagonismo com a finitude que a infinitude é constituída, porém, em certo sentido, isso é justamente a totalidade da consumação [*Erfüllung*] da própria finitude. Mas esta consumação da finitude constitui justamente a infinitude. Goethe: “Queres tu caminhar no infinito, siga somente no finito em todos os lados!” Quando a finitude se completa [*erfüllt*], isto é, ela vai para todos os lados, ela caminha para além da infinitude. Isto é o contrário de uma privação, é o preenchimento [*Ausfüllung*] perfeito da própria finitude.

Ad.3 Esta é uma pergunta bastante radical, à qual somente pode-se responder ao modo de uma confissão. A filosofia só pode deixar o homem ser livre, na medida em que ele pode tornar-se livre. Quando ela faz isso, ela certamente o liberta, creio eu que, em certo sentido, radicalmente, da angústia como mera disposição. Eu creio que, após as exposições de Heidegger hoje pela manhã, que a liberdade somente pode ser encontrada no caminho da libertação progressiva, o qual, também para ele é um processo interminável. Eu acho que ele pode concordar com esta interpretação. Ainda que eu veja que aqui está o mais difícil problema. Eu desejaria que o sentido, que a meta, fosse realmente a libertação, no seguinte sentido: “Lançai a angústia mundana de vós” Esta é a posição do idealismo, a qual eu sempre professei.

Pos: Observações Filológicas: Ambos os senhores falam uma linguagem totalmente diferente. Para nós, portanto, trata-se disto, de nestas duas linguagens, retirar algo em comum. Da parte de Cassirer, já se fez uma tentativa de tradução em seu “espaço de ação” [*Aktionsraum*]. Nós precisamos averiguar se há o reconhecimento de Heidegger desta tradução. A possibilidade de tradução chega até o ponto em que algo que não se deixa traduzir emerge. Estes são os termos [*Termini*] que surge como característicos de cada uma das linguagens. Eu tentei buscar, em ambas as línguas, alguns desses termos, os quais eu desconfio que não se deixem traduzir na outra linguagem. Nomeio as expressões de Heidegger: o *Dasein*, o Ser, o ôntico. Por outro lado, as expressões de Cassirer: o funcional no espírito e a transformação do espaço originário em um outro. Poder-se-ia pensar que não há tradução de ambos os lados para estes termos, pois estes seriam os termos nos quais o espírito da filosofia de Cassirer e de Heidegger se diferenciam entre si.

[p. 288] Heidegger: Cassirer utilizou na primeira conferência as expressões: *Terminus a quo e Terminus ad quem*. Poder-se-ia dizer que o terminus ad quem em Cassirer é a totalidade de uma filosofia da cultura no sentido de clarificar a totalidade das formas configuradoras da consciência. O *terminus a quo* em Cassirer é completamente problemático. Minha posição é inversa: o terminus a quo é minha problemática central, a qual eu desenvolvo. A questão é: o *terminus ad quem* é, para mim, tão claro? Para mim, ele não consiste na totalidade da filosofia da cultura, mas sim na questão: *τί τό ὄν*; respectivamente: o que significa, em geral, Ser? A partir desta questão, resulta para mim, um solo a ser obtido para o problema fundamental da Metafísica, para a problemática de uma metafísica do ser-aí [*Dasein*]. Ou, para voltarmos mais uma vez ao núcleo da interpretação de Kant: meu objetivo não era o de trazer algo novo, perante uma interpretação da teoria do conhecimento, com honra à imaginação, mas sim, deveria ficar bem claro que a problemática interna da Crítica da Razão Pura, isto é, a pergunta pela possibilidade da ontologia, remete à uma ruptura radical daquele conceito no sentido tradicional, que, para Kant, era o ponto de partida. Kant foi impelido por isso na tentativa de uma fundamentação da Metafísica, de modo a fazer do próprio solo um abismo [*Abgrund*]. Quando Kant diz: as três perguntas fundamentais deixam-se conduzir à quarta: “O que é o homem?”, então essa pergunta, em seu caráter de pergunta, torna-se questionável. Eu tento mostrar que, não é assim tão evidente, partir de um conceito de *Logos*, mas sim que, a questão acerca da possibilidade da metafísica, exige uma metafísica do próprio ser-aí [*Dasein*], como possibilidade do fundamento da questão metafísica, de forma que, a pergunta sobre o que é o homem, não precisaria assim ser respondida no sentido de um sistema antropológico, mas sim, ser esclarecida primeiramente com respeito à perspectiva a partir da qual ela queira ser apresentada.

E, aqui, eu retorno aos conceitos de *terminus a quo e de terminus ad quem* [p.289]. Isto é apenas um questionamento heurístico ou isto reside na essência da própria Filosofia, que ela tenha um *terminus a quo*, que deve se tornar um problema, e que ela tenha um *terminus ad quem*, que se mantém em uma correlação com o *terminus a quo*? Me parece que essa problemática, até agora, não foi devidamente cunhada na filosofia de Cassirer.

Primeiramente Cassirer vai evidenciar as diversas formas de configuração, para então, com vistas a estas configurações, posteriormente expor uma certa dimensão destas próprias forças configuradoras. Agora, poder-se-ia dizer: esta dimensão é, pois, em sua base, o mesmo que aquilo que eu chamo de ser-aí [*Dasein*]. Mas isto seria errôneo. A diferença é mais clara no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interior do ser-aí [*Dasein*] é o caráter fundamental da própria Filosofia. No

entanto, o verdadeiro sentido desta libertação não se deixa situar nisto, no tornar-se livre, em certa medida, para as imagens configuradas da consciência e para o reino da forma, mas sim, para tornar-se livre para a finitude do ser-aí [*Dasein*]. Justamente, para ganhar o cerne do ser-lançado do ser-aí [*Dasein*], penetrar no conflito que existe na essência da liberdade. Eu não dei para mim mesmo a liberdade, embora eu só possa ser eu mesmo através do ser-livre [*Freisein*]. Mas ser “eu mesmo” não no sentido de uma explicitação de um fundamento indiferente, mas sim: que o ser-aí [*Dasein*] é o acontecimento fundamental, no qual a existência do homem e, com isso, toda problemática da própria existência, se torna essencial.

A partir daí, acredito, pode-se dar uma resposta à questão de Pos sobre a tradução. Eu creio que aquilo que eu designo como *Dasein* não se deixa traduzir com um conceito de Cassirer. Se fosse dito consciência, então isso seria exatamente aquilo que seria recusado por mim. O que eu nomeio ser-aí [*Dasein*] é essencialmente co-determinado [p.290], não somente através do que se designa como espírito e não somente através daquilo que se nomeia vida, mas sim, aquilo sobre o que ele depende, é a unidade originária e a estrutura imanente de uma vinculação [*bezogenheit*] do homem, o qual, de certo modo, está preso em um corpo e no aprisionamento do corpo está a própria vinculação com o ente [*Seienden*], no meio do qual ele se encontra, não no sentido de um espírito que olha para baixo, mas sim no sentido de que o ser-aí [*Dasein*] lançado em meio ao ente [*inmitten des Seienden geworfen*], executa, enquanto liberto, uma erupção no ente [*Seienden*], a qual é sempre histórica e, em último sentido, contingente.

Tão contingente, que a mais alta forma de existência do ser-aí [*Dasein*], só se deixa reconduzir sobre muito poucos e raros momentos do ser-aí [*Dasein*] entre a vida e a morte, em que o homem, , em raros momentos, no auge de sua existência e de sua própria possibilidade existe e, não obstante, se move em meio ao seu ente.

A questão do modo de ser [*Seinart*], que está situada em sua filosofia das formas simbólicas, a questão central acerca da constituição interna do ser é o que a metafísica do ser-aí [*Dasein*] determina – e esta questão não se determina com o propósito de uma sistemática previamente dada do âmbito da cultura [*Kulturgebiete*] e das disciplinas filosóficas. Em meu trabalho filosófico eu deixo, perfeitamente colocadas de fora, a forma e a configuração das disciplinas filosóficas, porque eu penso que tal orientação é a maior fatalidade, uma vez que não retornamos mais à problemática interna da Filosofia. Tanto Platão quanto Aristóteles nada sabiam de uma tal divisão da filosofia. Uma tal divisão era tema das escolas, isto é, uma tal filosofia na qual a problemática interna das questões foram perdidas; e é necessário esforço para, a partir daí, romper com tais disciplinas. E, na verdade, é por conta disto que nós, quando

passamos através da disciplina da Estética, etc, nós retornamos novamente ao específico modo de ser metafísico relativo ao respectivo domínio. A arte não é somente uma de forma da auto consciência configuradora [*sich gestaltenden Bewußtseins*], mas sim que a própria arte tem um sentido metafísico dentro do acontecimento fundamental do próprio ser-aí [*Dasein selbst*].

[p.291] Eu acentuei propositalmente estas diferenças. Não é útil ao trabalhado prático, se nós chegarmos a um nivelamento. Ao contrário, porque só através do rigor na evidenciação do problema, este obtém clareza, eu desejaria então que, mais uma vez, toda nossa discussão se colocasse sob o signo da Crítica da Razão Pura de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre “o que é homem?”, como a questão central. Porém, essa questão simultaneamente, como uma questão que não colocamos em um sentido ético isolado, mas sim, de maneira que, sobre esta problemática, ambas as posições tornem-se claras, que a questão acerca do homem, para o filósofo, só se torna essencial na medida em que o filósofo, pura e simplesmente, abstrai de si mesmo, por conseguinte a questão não pode ser colocada antropologicamente, mas sim que deve mostrar: que através disso o homem é a essência [*Wesen*], a transcendência, isto é, aberto para a totalidade do ente e para si próprio e que o homem, ao mesmo tempo, através desse caráter excêntrico, também é colocado no interior da totalidade do ente em geral – e que, somente assim, a questão e a idéia de uma antropologia filosófica obtém sentido. Não no sentido de que o homem fosse examinado empiricamente como objeto dado, nem que eu projetasse uma antropologia do homem; mas sim que questão acerca da essência do homem [*Wesen des Menschen*] somente tem um sentido e seu direito quando ela é motivada pela problemática central da própria filosofia, na qual o homem é conduzido além de si mesmo e para dentro da totalidade do ente, tornando-se manifesto para ele, em toda sua liberdade, uma nulidade [*Nichtigkeit*] do seu ser-aí. Um nulidade, a qual não é causa de pessimismo e melancolia, mas sim da compreensão do fato de que a atividade efetiva só existe onde há oposição e que a filosofia tem a tarefa de, a partir do aspecto de um homem preguiçoso que, em certo sentido, só se utiliza do trabalho do espírito, devolve-lo à dureza de seu destino.

[p.292]Cassirer: Também eu sou contra um tal nivelamento. O que nós queremos e devemos aspirar, e que também podemos alcançar, é que cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso semente a si mesmo, mas também o outro. Que isto deva ser possível parece-me residir na idéia do conhecimento filosófico em geral, em uma ideia que Heidegger também reconhece. Eu não quero fazer a tentativa de retirar Heidegger de sua posição e coagi-lo em outra perspectiva, mas sim, quero somente tornar sua posição compreensível para mim. Eu creio que isso já tornou mais claro onde reside a oposição. Porém, não é fecundo acentuar

sempre novamente esta oposição. Nós estamos em uma posição na qual pouco é obtido, através de meros argumentos lógicos. Ninguém pode ser forçado a assumir essa posição, e nenhuma coação através de argumentos puramente lógicos pode obrigar alguém a começar pela posição a qual, para mim, parece ser a essencial. Aqui estaríamos nós condenados a uma relatividade. “Que tipo de Filosofia se escolheria, depende do tipo de homem que se é”. Mas nós não podemos permanecer junto a esta relatividade, na qual o homem empírico seria colocado no centro. E foi muito importante o que Heidegger disse por último. Sua posição também não pode ser antropocêntrica, e se ela assim não quer ser, eu pergunto, onde reside então o centro comum em nossa oposição. Que este não pode estar no empírico, está evidente. Nós devermos, precisamente na oposição, procurar novamente pelo centro comum. E eu digo, nós não precisamos procurar. Pois nós temos este centro, e na verdade, isto é assim porque há um mundo humano objetivo e comum, no qual a diferença dos indivíduos não foi suspensa modo algum, mas com a condição de que aqui então, a ponte de indivíduo para indivíduo foi lançada. Isto se apresenta, repetidamente para mim, no fenômeno originário da linguagem. Cada um fala sua linguagem, e é impensável que a linguagem de um seja traduzida para a linguagem do outro [p.293]. E assim mesmo nos entendemos, através do meio da linguagem. Há algo como “a” linguagem. E, algo assim, como uma unidade acima da infinidade dos diferentes modos de fala [*sprechweise*]. Para mim aí reside o ponto decisivo. E eis porque eu parto da objetividade da forma simbólica, porque aqui aconteceu o incompreensível. A linguagem é o exemplo mais nítido. Defendemos que pisamos aqui em um solo comum. Primeiramente, asseveramos isso como postulado. E apesar de todos os enganos, nós não nos enganaremos com essa reivindicação. É isto o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito objetivo. A partir do ser-aí [*Dasein*] é tecido o fio que, através do meio [*medium*] de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro ser-aí [*Dasein*]. Eu creio que não há nenhum outro caminho, de um ser-aí [*Dasein*] para outro ser-aí [*Dasein*], senão através deste mundo das formas. Há este fato [*Faktum*]. Se não houvesse isso, então eu não saberia de que modo poderia haver algo como um entendimento mútuo. Também o conhecimento é apenas um caso fundamental dessa afirmação: que se possa formular um enunciado objetivo sobre uma coisa e que ela tenha um caráter da necessidade, que não leva mais em consideração a subjetividade do indivíduo.

Heidegger corretamente afirmou que a questão básica de sua metafísica é a mesma de Platão e Aristóteles: o que é o ser? [*Seiende*]. Ele também afirmou que Kant tinha mais uma vez se referido a esta questão, que é fundamental a todas as metafísicas. Mas, aqui, parece-me existir uma diferença essencial, com respeito ao que Kant chama giro copernicano. De fato, a questão do ser não me parece ter sido eliminada com esta revolução. Essa seria uma

interpretação completamente falsa. Mas como resultado dessa revolução, a questão do ser [*Seinsfrage*] agora parece ter tomado uma forma extremamente complicada como não tinha na antiguidade. Onde ocorre a revolução? “anteriormente foi aceito que o conhecimento precisava conformar-se ao objeto...[p.294] Porém agora nós tentamos inverter a pergunta, como seria se não fosse nosso conhecimento que precisasse se conformar ao objeto, mas, pelo contrário se fosse o objeto que precisasse se conformar ao conhecimento?” Isso significa que essa pergunta, relacionada à determinação do objeto é precedida por uma pergunta referente à constituição do ser [*Seinsconstitution*] da objetividade em geral. E o que é aplicável a essa objetividade em geral precisa agora aplicar-se a todo objeto pertencente a esta estrutura do ser [*Seinsstruktur*]. A novidade nesta revolução parece-me estar no fato de que agora não existe mais uma única estrutura do ser, mas, pelo contrário, temos estruturas completamente diferentes. Toda nova estrutura do ser tem suas novas pressuposições a priori. Kant mostra que tal estrutura estava ligada às condições de possibilidade da experiência, mostra como toda nova espécie de forma também se refere agora a um novo mundo objetivo, como o objeto estético não é ligado ao objeto empírico, como ele tem suas categorias a priori, como a arte também constrói um universo, mas também como essas leis são diferentes das leis físicas. Por essa razão, uma multiplicidade completamente nova toca o problema do objeto em geral. E por esta razão, a nova metafísica kantiana forma-se precisamente da antiga e dogmática metafísica. O ser [*Das Sein*] na antiga metafísica era substância o que forma um fundamento. O ser na nova metafísica é, na minha linguagem, não mais o ser da substância, mas, na realidade, o ser que parte de uma variedade de determinações funcionais e de significados. O ponto essencial que distingue minha posição da de Heidegger parece-me estar aqui.

Eu permaneço junto da posição do questionamento kantiano do transcendental, como Cohen renovadamente o formulou. Cohen via nisto a essencialidade do método transcendental, que esse método começa com um fato [*Faktum*]; só ele possuía essa definição geral: começar com um fato, afim de questionar a possibilidade deste fato, novamente restringindo-o na medida em que ele sempre apresentava novamente, como algo propriamente questionável, a ciência natural matemática. Kant permanece nesta restrição. Porém, eu pergunto pela a possibilidade do fato da linguagem. Como pode ser, como é pensável que nós possamos nos entender, neste meio, de ser-aí para ser-aí [*von Dasein zu Dasein*]? Como é possível que nós possamos realmente ver uma obra de arte como algo passível de determinação objetiva, enquanto ente objetivo, como algo pleno de sentido em sua totalidade?

Essa questão precisa ser resolvida. Talvez, daqui para a frente, nem todas as questões da filosofia possam ser resolvidas. Quem sabe não se possa prosseguir adiante em tais vastos

domínios. Porém, é necessário que, antes de mais nada, se coloque essa questão. E eu creio que, apenas quando essa questão for colocada, será liberado o acesso à exposição do questionamento [*Fragestellung*] de Heidegger.

Heidegger: A última questão de Cassirer, no confronto de Kant com a antiguidade, dá a mim novamente a oportunidade de caracterizar a obra integral. Eu digo que a pergunta de Platão precisa ser retomada. Isto não quer dizer que devemos retornar à resposta dos gregos. Torna-se evidente que o próprio ser [*Sein*] está estilhaçado em uma multiplicidade, e que nisto perdura um problema central, conquistar um solo afim de que se compreenda a multiplicidade interna do modo de ser [*Sein*] segundo a idéia de ser. E eu tenho me empenhado em extrair este sentido de ser em geral como algo central. E o único esforço de minhas pesquisas esta dirigido a isto, obter o horizonte para a questão do ser, sua estrutura e sua multiplicidade.

A mera mediação nunca será produtiva para avançar. É a essência da filosofia enquanto questão [*Angelegenheit*] finita do homem, que ela esteja restrita à finitude do homem, tal qual nenhuma outra realização criativa do homem. Porque a Filosofia perpassa sobre a totalidade e ao mais elevado do homem, [p.296] que a finitude deve se mostrar de modo totalmente radical na Filosofia. É importante que os senhores levem consigo uma única coisa desta nossa confrontação: não orientem-se pela diversidade de posições dos homens filosofantes, e que os senhores não devem se ocupar com Cassirer e com Heidegger, mas devem chegar ao ponto de pressentir que nós estamos a caminho de tomar seriamente mais uma vez a questão central da metafísica. Gostaria de indicar aos senhores o fato de que aquilo que os senhores estão vendo aqui em pequena medida, a diferença dos filósofos na unidade da problemática, pode se expressar de maneira totalmente diversa em um âmbito maior. O essencial na confrontação com a história da filosofia é precisamente o fato de ser o passo inicial para o interior da história da filosofia, se libertar da diferença entre as posições e pontos de vista: ver como é justamente a distinção de pontos de vista, que se mostra como a raiz do trabalho filosófico.

7) BIBLIOGRAFIA

- ALVES, P. *Studia Kantiana: Interpretação e Crítica*, ed. Centro de Cultura da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.
- ALLISON, H. *El idealismo transcendental de Kant. Una interpretación y Defensa*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.
- AUBENQUE, P. (ed.) *E. Cassirer, M. Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie*. ed Beauchesne, Paris 1972.
- _____. *Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger. In: De Marbour à New York. L'itinéraire philosophique*. Ed. Du Cerf, Paris, pp.81-93 1990.
- _____. *The 1929 debate between Cassirer and Heidegger*. pp.208-222, em *Martin Heidegger Critical Assessments* (org.) Christopher Macann, ed. Routleg, Londres, 1992.
- BARASH, J. (org.) *The legacy of Ernst Cassirer. The symbolic Construction of the reality*. Ed. The University of Chicago Press, Londres, 2008.
- _____. *Ernst Cassirer's Theory of Myth On the Ethico-Political Dimension of His Debate with Martin Heidegger* In *The legacy of Ernst Cassirer. The symbolic Construction of the reality*. Ed. The University of Chicago Press, Londres, pp. 114-135, 2008.
- BARRENECHEA, J. M. A. *Kant em La interpretación de M. Heidegger*, em *Anales Del Seminario de Metafísica*, XII, Madrid, pp.37-57, 1977.
- BARRETO, S. *Esquematismo, Horizonte e Transcendência: Kant e Heidegger – revista Problema* vol. 2 n° 2, pp. 75-98, 2011.
- _____. *Ontologia e Crítica da metafísica: Kant e Heidegger - Revista Estudos Filosóficos* n.8, ed.DFIME/UFSJ, pp.18-32, 2012. Versão eletrônica disponível em <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 20/02/2016.
- BARRETO, M. H. *Imaginação simbólica*. Editora Loyola, São Paulo, 2011.
- BAYER, T. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms*, ed. Yale University Press, Londres, 2001.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger*, ed. De Minuit, Paris 1973.
- BERCIANO, M. *Finitud y Tiempo em Kant y em Heidegger* *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, fasc.3/4, Herança de Kant: II – Efeitos & Transformações (Jul. –Dez, 2005), pp.819-839.
- BLATTNER, W. *Heidegger's Temporal Idealism*. Ed. Cambridge University Press, Nova York, 1999.
- _____. *Ontology, the a priori, and the primacy of practice: an aporia in Heidegger's early philosophy*. In *Trancendental Heidegger*, CROWELL, S. (org.), ed. Stanford University Press, pp. 10-28, 2007.

- BONALDI, C. *O conceito de “arqui-fenómeno”*: Cassirer, Goethe e a investigação sobre a origem. Em *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Joaquim Braga; Rafael Garcia (Orgs.) ,Porto Alegre, Editora Fi, 2017, pp. 115-142.
- BORIAU, C. *Lectures de Kant. in: La Philosophie de Kant*. Presses Universitaires de France, 2003, pp.523-617.
- BRAGA, J. *Revisão de um itinerário filosófico: da ideia de cultura ao conceito de forma simbólica*. Ed. DEDiCA em *Revista de Educação e Humanidades* n. 3, 2012, pp. 43-60.
- BUENO, V.C.A. *Três formulações Heideggerianas sobre a Crítica da Razão Pura* in *Cadernos do depto de filosofia PUCRIO* n.1, pp.81-92, 1988.
- BORNHEIM, G. *Metafísica e Finitude* Ed. Perspectiva, São Paulo, 2001.
- CAIMI, M. *Leçons sur Kant*. Ed. Publications de la Sorbonne, Paris, 2007.
- CAPEILLÈRES, F. *History and Philosophy in Ernst Cassirer’s System of Symbolic Forms 40* In *The legacy of Ernst Cassirer. The symbolic Construction of the reality*. Ed. The University of Chicago Press, Londres, pp. 40-72, 2008.
- CARVAJAL, J. *Finitud Radical y moralidade a luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el Kantismo*, em *Fragmentos de Filosofia*, n.5, pp. 239-262, 2007,
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina* , trad.Wenceslau Rocés Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- _____. *Symbol, Myth, and Culture. Essays and lectures (1935-45)*, org. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press.
- _____. *Antropologia Filosófica. Um ensaio sobre o homem*, trad. Vicente Felix de Queiroz, ed. Mestre Jou, São Paulo, 1977
- _____. *Davoser Vorträge*. Em *Nachgelassene Manuskript und Texte* vol. 17, Ed. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation* , *Kant-Studien*, 36, 1931.
- _____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol.I el renacer del problema del conocimiento el descubrimiento del concepto de naturaleza los fundamentos del idealismo* . Trad. Wenceslao Rocés Ed. Fondo de Cultura Económica, México1986(a)
- _____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas.Vol.II desarrollo y culminación Del racionalismo el problema Del conocimiento em el sistema Del empirismo de Newton a Kant –la filosofía crítica*. Trad. Wenceslao Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, México1986(b).

_____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. III Los sistemas postkantianos*. Trad. Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(c).

_____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. IV De La muerte de Hegel a nuestros días [1832-1932]* trad. Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(d).

_____. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. Carlos Gerhard, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

_____. *Substance and Function, [and] Einstein's Theory of Relativity*, trad. William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey, ed. The Open Court Company, Chicago, 1923.

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. I – A linguagem*. Tradução: Marion Fleischer. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.

_____. *The philosophy of symbolic forms vol. I: Language*, trad. Ralph Manheim, prefácio e introdução de Charles W. Hendel, ed. Yale University Press, 1953.

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. II – O Pensamento Mítico*. Tradução: Flávia Cavalcanti, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2004

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. III - Fenomenologia do conhecimento*, trad. Eurides Avance de Souza, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2011.

_____. *The Philosophy of Symbolic Forms vol. IV. The metaphysics of Symbolic Forms*, trad. John Michael Krois, ed. Yale University Press, Pennsylvania, 1996.

_____. *O Mito do Estado*, trad. Álvaro Cabral, Ed. Códex, São Paulo 2003.

_____. *Las ciencias de la cultura*, trad. Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

_____. *Logique des Sciences de l'a culture*. Trad. Jean Carro, prefácio de Joël Gaubert, Les éditions du Cerf, 29, Paris, 1991.

_____. *The logic of the cultural Sciences*. Tradução e prefácio de S. G. Lofts, ed. Yale university, 2000.

_____. *Linguagem e mito*, trad. J. Guinsburg e Mirian Schnaiderman, Ed. Perspectiva S.A., São Paulo, 2006.

_____. *Language and Myth*. Trad. e Int. S. K. Langer, Ed. Dover, Nova York, 2016.

_____. *Gesammelte Werk. Hamburger Ausgabe Vol. 18*, ed. Félix Meiner Verlag, Hamburgo, 2004.

_____. *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 17*, ed. Félix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014.

- _____. *The Warburg Years (1919-1933) Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. Tradu. S. G. Lofts, ed. Yale University Press, Londres, 2013.
- _____. *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*. Trad. e introdução Roberto R. Aramayo, ed. Herder, Barcelona, 2010.
- _____. *The concept of group and the theory of perception*. In: *Philosophy and phenomenological research*, vol. V n. 1, pp.1-36, 1944.
- _____. *Structuralism in Modern Linguistics*. In *Word Journal*, 1:2, pp.99-120, 1945.
- _____. *“Geist” und “Leben” in der Philosophie der Gegenwart*, in *Die Neue Rundschau*, pp.244-264 Berlim, 1930. Republicado em em: SHILP, P. A. (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. Evanston, pp. 857-880, 1949.
- _____. *Kant e la matematica moderna*. In *Kant e la matematica*. Ed. Guerini e Associati. pp.217-250, Milão, 1990.
- CLÉMENT, C. M. A. *Leituras do Kantismo. Cohen e Heidegger, perspectivas antagônicas sobre a Estética e a Analítica*. Tese de mestrado em filosofia, UFG, Goiânia, 2016.
- COHEN, H. *Commentaire de La “Critique de La Raison Pure”* trad. Éric Dufour, ed. Du Cerf, Paris, 2007.
- _____. *Kants theorie der Erfahrung*, 3ed., Bruno Cassirer, Berlin, 1918.
- _____. *La Théorie Kantienne de l’expérience*, trad. Éric Dufour e Julien Servois, ed. Du Cerf, Paris 2001.
- DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Instituto Piaget, Lisboa 1990.
- _____. *Heidegger et la question anthropologique*. Ed. Peeter Louvain, Paris, 2003.
- DAHLSTROM, D. *Heidegger’s Kantian Turn: Notes to his cometary on “Kritik der Reinen Vernunft”* in *The review of methaphysics*, pp.329-361, Vol. 45, n.2 dez. 1991.
- DECLÈVE, H. *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d’un document*. In *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, t. 67, n. 96, pp.517-545, 1969.
- DOSTAL, R. J. *Time and phenomenology in Husserl and Heidegger*, pp. 141- 160 em *Cambridge Companion to Heidegger*, org. Charles B. Guignon, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- DRUCKER, C. *Significado e certeza em Kant*. Em *O que nos faz pensar, Rio de Janeiro*, pp. 17-31, 1990.
- DUARTE, I.B. *A imaginação na Montanha Mágica. Kant em Davos, 1929* p.557-568. em: *“Kant: Posteridade e Actualidade”*, org. SANTOS, L. R., ed. CFUL, Lisboa, 2006
- _____. *Recepción o interceptación? Reflejos de La mirada heideggeriana hacia Kant*, em *Anales Del seminário de Historia de La Filosofia*, 12, p.213-232, UCM, Madrid, 1995.

_____. *O monismo da imaginação. Sobre as Bemerkungen de Cassirer ao Kantbuch de Heidegger*. Em *Figuras da Racionalidade: Neokantismo e Fenomenologia*, CFUL, 2011, Lisboa, pp. 85-102.

DUBOIS, C. *Heidegger introdução a uma leitura* Ed Zahar, Rio de Janeiro 2004.

DUFOUR, E. *Le statut Du singulier: Kant et Le néokantisme de l'École de Marbourg*. In *Kant-Studien* 93, 2002.

_____. *Remarque sur La note du §26 de l'Analytique transcendentale. Les interprétations de Cohen et Heidegger*. *Kant-Studien* 94, 2003, p. 69-79.

_____. *Herrman Cohen: Introducion au néokantisme de Marbourg*, Ed. Presses Universitaires, Paris 2001.

_____. *Les Néokantien. Valeur e Vérité*. Ed. VRIM, Paris 2003.

DUFRENE, M. *Heidegger et Kant*, in: *Revue de méthaphysique et morale*, pp.1-28, n.1, 1949.

DUPOND, P. *Raison et Temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*. Ed. Ousia, Bruxelas, 1996.

FERON, O. *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*. Ed. Kimé, Paris, 1997.

_____. *De Marburg a Davos, ou o Colóquio da Última Ceia*, em: “*Kant: Posteridade e Actualidade*” pp.546-568, org. SANTOS, L. R., ed. CFUL, Lisboa, 2006

_____. *Le probleme de l'analogie dans la Critique de la raison purê*. Em *Daimon Revista de Filosofia*, n.8, pp. 179-188, 1994.

_____. *Ethos kantiano e funcionalização da história em Hans Blumenberg*. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 41, p. 471-488, 2015.

_____. *Le problème de la synthèse temporelle chez E. Cassirer*. In: *Les Figures du Temps*, ed. Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 239-247, 1997.

FERREIRA JR, W. J. *A desconstrução heideggeriana do processo de objetificação na metafísica e na ciência moderna*. Tese de Doutorado em filosofia, UNICAMP, Campinas, 2005.

FICHANT, M. *Espaço estético e espaço geométrico em Kant*. Em *Analytica*, vo. 4 n.2, pp.11-32, 1999.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, trad. Marco Antônio Casanova, Ed. Forense universitária, Rio de Janeiro 2000.

_____. *Oposicionalidade: O elemento Hermenêutico e a Filosofia* trad. Marco Antônio Casanova, Ed. Vozes, Petrópolis, 2006.

FIGUEIREDO, V. *Ernst Cassirer e a Analítica do Homem*, em *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. p.349-369 Org. C. Martin e U. Marques, Ed. Brasiliense, Marília, 2009.

- FRANCO DE SÁ, A. *Finitude e Liberdade na Confrontação de Heidegger com Kant*. In LusoSofia Press, pp. 1-21, Covilhã, 2009. Disponível em www.lososofia.net. Acessado em 20/02/2016.
- FRIEDMAN, M. *A Parting of the Ways- Carnap, Cassirer, and Heidegger* – Ed. Open Court, Illinois, 2005
- _____. *The Davos disputation and the Twentieth-Century Philosophy*. In. *Symbolic Forms and Cultural Studies* Ed. Yale University Press, Londres, pp. 227-243, 2004.
- FROEYEMAN, A. *Anticipation and the constitution of time in the philosophy of Ernst Cassirer*, in *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, n.23, pp. 64-73, 2010.
- GADAMER, H. *Hermenêutica em retrospectiva*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2009.
- _____. *Verdade e Método I*, trad. Flávio Paulo Meurer, Ed. Vozes, Petrópolis, 1997.
- _____. *Hegel, Husserl, Heidegger*, trad. Marco Casanova, Ed. Vozes, Petrópolis, 2012.
- _____. *Kant und die philosophische Hermeneutik in Kant-Studien* n.66, pp.395-403, 1975
- GARCIA, R. R. *Genealogia da Crítica da cultura. Um estudo sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. Tese de Mestrado, USP, São Paulo, 2010.
- _____. *Mito e liberdade. A crítica da cultura contra o totalitarismo político*. Tese de Doutorado. USP, São Paulo, 2015.
- GIANNOTTI, J. A. *Lições de filosofia primeira*. Ed. Cia das Letas, São Paulo, 2011.
- GORDON, P. E. *Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos*, ed. Harvard University Press, Londres, 2010
- _____. *Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger*.ed. New German Critique, pp. 127-168, n. 94, 2005.
- GRAM, M. S. (org.) *Kant: Disputed Questions*, ed. Ridgewiew Letterpress, Ohio, 1984
- GUIGNON, C. B (org.) *The Cambridge companion to Heidegger*, ed. Cambridge Press, 1993.
- HABERMAS, J. *The Liberation Power of Symbols*. Ed. MIT Press, Cambridge, 2001.
- HAMBURG, C. H. *Symbol and Reality: Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*, Ed. Martinus Nijhoff, 1956.
- HAN-PILE, B. *Early Heideggers Appropriation of Kant* em *Cambridge Companion to Heidegger*, (org.) Charles B. Guignon, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner, Ed. Vozes, Petrópolis, 2012.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução Fausto Castilho Ed. Vozes & Ed. Unicamp, 2012

_____. *A essência da liberdade humana* Tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Viaveritas, Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. Vittorio Klostermann/RoteReihe, Frankfurt, 2010.

_____. *Kant and the problem of metaphysics*, Tradução: Richard Taft, Ed. Indiana University Press, 1997.

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Trad. Parvis Emad e Kenneth Maly, ed. Indiana University Press, Indiana, 1997.

_____. *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la Raison Pure" de Kant*. Trad. Emmanuel Martineau, ed. Gallimard, Paris, 1982.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Ed. Alianza Editorial, Madri, 2006.

_____. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Trad: Carlos Morujão. Ed. 70, Lisboa, 2003.

_____. *Os conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo. Finitude. Solidão*. Tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006

_____. *Introdução à Filosofia* Tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2008

_____. *Os problemas fundamentais da Fenomenologia*, tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. Ed. Nova Cultural, São Paulo, 2005. [O que é metafísica pp. 43-77, Sobre a essência do fundamento, pp. 109-149, Sobre a essência da verdade pp. 149-170, A tese de Kant sobre o ser pp. 219-249.]

_____. *Ensaio e Conferências*, Tradução: Emmanuel Carneiro Leão Editora Vozes, Rio de Janeiro 2002.

_____. *Logic, the question of truth*. Trad. Thoman Sheehan, Ed. Indiana university Press, 2010.

_____. *Lógica. La pregunta por la verdade*. Trad. J. A. Ciria, ed. Alianza, Madri, 2004.

_____. *The principle of reason*, trad. Reginald Lilly, Ed. Indiana university Press, Indianapolis, 1996.

- _____. *The metaphysical Foundations of Logic*, trad. Michael Heim, Ed. Indiana university Press, Indianapolis, 1992.
- HENRICH, D. *On the unity of subjectivity*, em *The unity of Reason*, ed. Harvard university Press, 1994, pp.1-54.
- HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger*, Ed. Minuit, Paris, 1993.
- JOLLIVET, S. *À rebours de Davos, Heidegger et Cassirer*. In *Heidegger en dialogue 1912-1930*. Ed .J. VRIN, Paris, 2009.
- KAEGI, D. & Rudolph (orgs.) *E. Cassirer-Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. Ed. Felix Menir Verlag, Hamburgo, 2002.
- KAJON, I. *La philosophie, le Judaïsme et le mythe politique moderne chez Ernst Cassirer*, in *Ernst Cassirer. De Marbourg a New York*, ed. J. Seidengart, Paris, Cerf, pp. 277-91.
- _____. *Cassirer: Symbolic Forms and History* Ed. Yale University Press Londres, 1987.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuel Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques., Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2008.
- KROIS, M. & Hamlin, C. (orgs.) *Symbolic Forms and Cultural Studies* Ed. Yale University Press, Londres, 2004
- KROIS, J. M. *Why did Cassirer and Heidegger not Debate in Davos?* in *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer Theory of Culture*, ed. Yale University Press, pp. 244-260 2004.
- _____. *Cassirer's unpublished Critique of Heidegger*, em *Philosophy and Rhetoric* nº16, pp.147-166.
- _____. *Neo-Kantianism and Metaphysics*, pp. 473-453 em *Revue de Méthaphysique et morale*, 97e n. 4, 1992.
- LANGER, S. K. *Filosofia em nova chave*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1971.
- _____. *Ensaio Filosóficos*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1962.
- _____. *On Cassirer's Theory of Language and Myth* In: SHILP, P. A. (org.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. Evanston, pp. 379-400 (The Library of Living Philosophers, vol. VI), 1949.
- LAUNAY, M. (org.) *Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohn: Neokantismes Et Theorie de La Connaissance*, ed. VRIM, Paris, 2000.

- LAZZARI, R. *Disputa sull'eredità Kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*. Ed. Unicopli, Milão, 1990.
- LEBRUM, G. *A filosofia e sua história*, ed. Cosac Naify, São Paulo, 2006.
- _____. *Kant e o fim da metafísica*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- LOFTS, S.G. *Cassirer and Heidegger: Art, Language, and the thinking of the textual event*. In *Cassirer Studies IV*, ed. Casa Editrice, Napoli, 2011, pp. 81-123.
- _____. *The Symbolic Auseinandersetzung of the Urphänomene of the Expression of Life*, in *Cassirer Studies III*, pp.41-65, 2013.
- _____. *Cassirer and Heidegger: The cultural-Event. The auseinandersetzung of thinking and Being*. In Sebastian Luft & J. Tyler Friedman (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Ed. De Gruyter, pp. 233-258, 2015.
- _____. *"Who are we?" : toward an ontology of sense*. In *Cassirer Studies*, ed. Casa Editrice, Napoli, pp. 93-116, 2009.
- _____. *"Repetition" of modernity*, ed. State University of New York, Albany, 2000.
- _____. *La vie de l'esprit* . Ed. Peeters VRIN, Louvain, 1997.
- _____. *Bakhtin e Cassirer: O evento e a máquina*. Em: *Bakhtiniana*, n.11 (1), São Paulo, pp.77-98, 2016.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*, Ed. Princeton University press, 1998.
- LOPARIC, Z. *A metafísica e o processo de objetivação*. Em "Natureza Humana" 10(2) jul.-dez, 2008, pp. 9-44.
- _____. *Ética e Finitude* Ed. Escuta São Paulo, 2004
- _____. *Heidegger* Ed. Jorge Zahar Rio de Janeiro, 2004 (b).
- LYNCH, D. A. *E. Cassirer and M. Heidegger: The Davos Debate*. in *Kant-Studien* n.81 caderno 3, 1990, pp.360-70.
- MACAN, C. (org) *Martin Heidegger Critical Assessments* vol.2 ed. Routledge, Nova York 1992.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. Ed. Herder, São Paulo, 1970.
- MARTIN, G. *Kant. Ontología y Epistemología*. Ed. López, Buenos Aires, 1971.
- MOSS G. S. *Cassirer and the autonomy of language*. Ed. Lexington Books, New York, 2015.
- MÖCKEL, C. *Arte e Linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Cassirer*, em *Revista Filosófica de Coimbra*, n.40, pp.325-336, 2011.
- _____. *Symbol und Symbolisches im Denken Ernst Cassirer, em L'Interrogazione del Simbolo*, pp. 53-77, org. M. A. Bartolomei, Ed. Mimesis, Milão, 2014.

- _____. *Esistenza culturale e costante antropologiche. Per um'antropologia filosofia di Ernst Cassirer*. Lo Sguardo, Rivista Elettronica ad Filosofia, n.3, 2010(I), pp.1-10.
- _____. "Lebendige Formen" Zu Ernst Cassirers konzept der "Formwissenschaft" Logos & Episteme, II, 3(2011), pp.375-393.
- _____. *Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer. Am Beispiel des Terminus "Symbolische Ideation"* Logos & Episteme, I, 1(2010), pp.109-123.
- _____. "Philosophie der Symbolischen Strukturen"? Zu einigen parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss Logos & Episteme, IV, 2(2013), pp.245-267.
- NADEAU, P. *Cassirer et Heidegger: Histoire d'un affrontement*, Dialogue 12 (04), 1973 pp. 660-669.
- _____. *Cassirer et le programme d'une épistémologie comparé. Trois Critique. In: De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*. Ed. Du Cerf, Paris, pp.201-218, 1990.
- NATORP, P. *Kant und die Marburger Schule*. in Kant-Studien n.17 ,1912, pp.193-221.
- NUNES, B. *A filosofia contemporânea*, ed. Buriti, São Paulo, 1967.
- _____. *Heidegger & Ser e Tempo*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2002.
- _____. *Hermenêutica e poesia*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2011.
- _____. *Heidegger*. Ed. Loyola, São Paulo, 2017.
- _____. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. Ed. Loyola, São Paulo, 2012.
- ORTH, W. E. *Martin Heidegger und der Neokantismus* org. Claudius Strube, Ed. Königshausen & Neumann, 1992.
- PALMER, R. *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit and Kant und das Problem der Methaphysic*. Husserl Studies 11, 1-2 ,1994, pp. 3- 63.
- _____. *Phenomenology*, Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica. Journal of the British Society for Phenomenology 2 ,1971, pp. 77-90.
- PHILONENKO, A. *L'École de Marbourg*, Ed. J. VRIN, Paris, 1989.
- _____. *História da filosofia, idéias e doutrinas*. In CHATELLET, F. Trad. Bernhardt, J. [Vol. 6: *A filosofia do mundo científico e industrial*] , Ed. Zahar, Rio de Janeiro,1974.
- _____. *Cassirer Interpreté de Kant*. In: *De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*. Ed. Du Cerf, Paris,pp. 81-97, 1990.
- _____. *Lectura del Esquematismo Transcendental*. In: *Agora*, n.7, pp.9-25, 1988.
- PICHÉ, C. *Heidegger et Cohen, Lecteurs de Kant*, em *Heidegger, German Idealism & Neokantianism* org. Tom Rockmore, ed. Humanity Books, 1996.

- PONS, A. *L'épistémologie et la philosophie de l'histoire de Cassirer*. . In: *De Marbour à New York. L'itinéraire philosophique*. Ed. Du Cerf, Paris, pp.191- 199, 1990.
- PORTA, M. *A filosofia a partir de seus problemas*. Ed. Loyola, São Paulo, 2002.
- _____. *Estudos Neokantianos* , Ed. Loyola, São Paulo, 2011.
- POS, H. *Recollections of Ernst Cassirer*. In: SHILP, P. A. (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. Evanston, pp. 61-72 (The Library of Living Philosophers, vol. VI), 1949.
- PRADO JR, B. *Ipseitas*. Ed. Autêntica, Belo horizonte, 2017.
- REIS, R. R. *Aspectos da Modalidade*. Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2014.
- _____. *Heidegger: Origem e finitude do Tempo* Revista Dois Pontos, vol 1 n. 1 , 2004 p.99-127.
- RÉGNIER, P. M. (org) *L'Heritage de Kant* ed. Beauchesne, Paris, 1982.
- RICHARDSON, W. *Trough Phenomenology to Thought*. Ed. Fordhan University Press, Nova York, 2003.
- RICOEUR. P. *Freud and Philosophy. An essay on Interpretation* Ed. Yale University Press, Nova Yorque, 1970.
- ROCKMORE, T. (org) *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism* ed. Humanity Books, Nova York, 2005.
- _____. *Le Kant de Heidegger em L'héritage de Kant*, ed. Beachensne, Paris, pp. 239-253, 1982.
- ROTENSTREICH, N. *Schematism and Freedom*. In *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 28, No. 110 (4), CASSIRER (1974), pp. 464-474.
- RUBIO, R. *Tiempo y sentido sobre la recepción de Heidegger del esquematismo transcendental kantiano em "Ser y Tiempo"*. In: *Revista Praxis*, n. 19, pp. 5-21, 2005.
- RUIZ, P. E. G. *Ontologia fundamental o teoria del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo*. Em "*Signos filosóficos*", n. 7, Chile, pp. 124-150, 2002.
- RUDOLPH, E. *E.Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historicismus*, Ed. Mohr Siebeck, 2003.
- RUIZ, P. E. G. *Ontologia Fundamental o Teoría del conocimiento? Heidegger crítico del neokantismo*. Em *Signos Filosóficos* n.7, pp. 125-150, 2002.
- SALLIS, J. *Imagination and the meaning of Being em "Heidegger et l'idée de la phenomenology"*, ed. Kluwer Akademic Publishers, pp.127-143,1988.
- SCHALOW, F. *Thinking at Cross Purposes with Kant: Reason, Finitude and Truth in the Cassirer-Heidegger Debate* Kant-Studien n.87 caderno 2, pp.198-217, 1996.
- SCHILPP, P.A. (org.) *The Philosophy of Cassirer*. Ed. Open Court Pub, Illinois, 1949.

- SCHRAG, K. O. *Heidegger and Cassirer on Kant*. in Kant-Studien n.58, pp. 87-100, jan. 1967.
- SCHWEMMER, O. *Event and Form: two themes in the Davos-debate between Martin Heidegger and Ernst Cassirer*. Synthese, Vol. 179, n.1, 2011, pp.59-73.
- SASSI, V. *A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem heidegger*, Tese de Doutorado em filosofia, PUCRS, Porto Alegre, 2007.
- SILVA, J. O. *Heidegger e Kant. O projeto ontológico de Ser e Tempo e a Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura*. Tese de Mestrado, UFSM, Porto Alegre, 2013.
- SILVA, D. C. *Ser, Objetividade, Posição: Um estudo heideggeriano da Crítica da Razão Pura.* Tese de Mestrado, UFSC, Florianópolis, 2013.
- SILVA, H. L. *A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos*, em Arte e Filosofia, n.1, pp.45-55, jul. 2006.
- STEIN, E. *A questão do método na filosofia* Ed. Duas cidades, São Paulo, 1973
- _____. *Seminário Sobre a Verdade*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1993
- _____. *Metafísica e Fenomenologia*. Ed. Unijui, Ijuí, 2014.
- _____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2005.
- _____. *Pensar e errar, um ajuste com Heidegger*. Ed. Unijui, Ijuí, 2011.
- _____. *Compreensão e Finitude*. Ed. Unijui, Ijuí, 2001.
- _____. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Ed. PUCRS, Porto Alegre 2011(b).
- STJERNFELT, F. *Peirce and Cassirer*, In Alex Arteaga, Marion Lauschke & Horst redekamp (eds.), *Bodies in Action and Symbolic Forms: Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*. Ed. Akademie Verlag, pp. 37-46, 2012.
- _____. *Symbol and Schema in the ne-kantian semiotics – The philosophies of Cassirer and Peirce*. In *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the human Sciences*. (Ed.) Gunnar Foss., ed. Norwegian Academic Press, Noruega, pp. 121-146, 2002.
- STRUBE, C. (org.) *Heidegger und der Neukantianismus*. Ed. Königshausen, 2009
- SYLLA, B. J. *A leitura heideggeriana da filosofia do mito de Cassirer: Sinal de antecipação do pensamento pós-Kehre?* In *Phainomenon*, n.24, pp. 91-104, Lisboa, 2015.
- VALENTIM, M.A. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia Transcendental como ontologia*, em *O que nos faz pensar* v.25, agosto de 2009 p.214-238
- _____. *O ser-aí mítico. Tradução da resenha crítica de Martin Heidegger sobre a Filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. Em *Revista Sopro* n.76, pp.2-14, set. 2012.
- _____. *Heidegger e o mito da filosofia*. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 23, n. 35, p. 27-60, dec. 2014. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/421>>. Acesso em: 04 de abril de 2018.

- VANDERBERGHE, F. *Do estruturalismo ao culturalismo: A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. Trad. Diogo Silva Corrêa, ed. Sage Publications, pp.1-26, Londres, 2015.
- VERENE, D. F. *Kant, Hegel and Cassirer: The origins of the Philosophy of Symbolic Forms* pp. 36-41, em *Journal of the History of Ideas*, 30:1 (jan-mar 1969)
- VIGO, A. G. *La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger*. In: *Signos Filosófico*, vol. III, 2006, pp.65-104.
- VLIET, M. V. *Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito?* Em *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer*. Joaquim Braga; Rafael Garcia (Orgs.), Porto Alegre, Ed. Fi, pp. 85-115, 2017.
- VATIMO, G. *Introdução a Heidegger*. ed. 70, Rio de Janeiro, 1987.
- VERENE, D. P. *The origins of the philosophy of symbolic forms: Kant, Hegel and Cassirer*. Ed. Northwestern University Press, Illinois, 2011.
- VLIET, M. V. *La forme selon Ernst Cassirer*. Ed. Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- VON HERMANN, F. W. *La "Segunda Mitad" de Ser y Tiempo*, Ed. Trotta, trad. Irene Borges Duarte, Madrid, 1997.
- VUILLEMIN, J. *L'héritage Kantien et La Révolution Copernicienne* , Ed. Presses Universitaires, Paris, 1954.
- WAELEHENS, A. *La philosophie de Martin Heidegger*. Ed. Publications Universitaires, Louvain, 1955.
- WAHL, J. *Introduction à la pensée de Heidegger*. Ed. Librairie Générale Française, Paris, 1998.
- _____. *Introducción a la Filosofía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- WATSON, S. H. *Focus imaginarius: Cassirer, Heidegger, the narratives of art and the art of narrative*. In *Cassirer Studies IV: Kunstskritik*, ed. Casa Editrice, Napoli, 2011, pp. 163-186.
- WERLE, M. A. *A imaginação transcendental como origem da razão prática no Kant-Buch de Heidegger*. In: Emanuel Angelo da Rocha Fragoço/Reginaldo da Costa. (Org.). *Ética e subjetividade*. 1ed.Fortaleza: Ed UECE, 2011, v. , p. 165-188.