

TRADUÇÃO

Heidegger e a antinomia da razão em Kant: Causalidade, liberdade, tempo

Heidegger and the antinomy of reason in Kant: Causality, freedom, time

Prof. Dr. Pavel Rebernik
Pontificia Università Gregoriana, Roma¹

241

Tradutor:²
Prof. Dr. Ademir Menin
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE³

RESUMO

A presente tradução apresenta em língua portuguesa o capítulo publicado ordinariamente em italiano de autoria do Professor Pavel Rebernik. Essa publicação teve espaço na coleção *Colloquium Philosophicum*, a qual é elaborada pelo departamento de filosofia, comunicação e espetáculo da Università degli Studi di Roma (Roma Ter), sob o título específico “*Leggere il presente: questioni kantiane*”, sendo que o capítulo em questão se encontra entre as páginas 81 a 114. O Professor Pavel Rebernik atua junto à Pontificia Universidade Gregoriana de Roma (PUG), na área de filosofia contemporânea, dedicando-se principalmente ao estudo de Heidegger e a relação desse com Kant, além de ter atuado por diversos anos no ensino de filosofia no Ensino Médio italiano.

PALAVRAS CHAVE

¹ E-mail: prebernik@inwind.it

² Revisão técnica do Prof. Dr. R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE).

³ E-mail: ademirmenin@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

Heidegger; Kant; Causalidade; Liberdade; Tempo

ABSTRACT

This translation presents the published chapter in Portuguese, originally in Italian by Professor Pavel Rebernik. That publication had space in the *Colloquium Philosophicum Collection*, which is prepared by the philosophy, communication and entertainment department of the Università degli Studi di Roma (Rome Tre), under the specific title "Leggere il presente: questioni kantiane", and the chapter in question is between pages 81 to 114. Professor Pavel Rebernik works with the Pontifical Gregorian University of Rome (PUG), in the area of contemporary philosophy, dedicating himself mainly to the study of Heidegger and its relationship with Kant, in addition to having worked for several years in teaching philosophy in Italian Secondary School.

KEYWORDS

Heidegger; Kant; Causality; Freedom; Time.

1 DE DAVOS ÀS PRELEÇÕES "SOBRE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA" DE 1930

No semestre de verão de 1930, em Friburgo na Brisgóvia, Heidegger deu um curso de preleções com o significativo título *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*⁴, no qual confronta-se criticamente com o problema da liberdade em Kant. Esse tratado não é casual.

Somente um ano antes, de fato, haviam ocorrido dois eventos, distintos mas coligados, os quais, diretamente ou indiretamente, exigiam do solitário de Todtnauberg um aprofundamento da reflexão filosófica sobre o tema da essência da liberdade humana, remetendo visivelmente a Kant: 1) o conhecido debate com Ernst Cassirer ocorrido em Davos de 17 de março a 6 de abril de 1929, o qual diz respeito às tendências contrastantes e a diferente valência filosófica que os dois autores atribuíam à *Crítica da razão pura*; 2) a publicação do *Kantbuch* no Pentecostes do mesmo ano, obra preparada longamente nos anos Vinte mas escrita de uma só vez em somente três semanas justamente no retorno de Davos⁵. Tanto o livro sobre Kant

⁴ *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930* (abr. *WmF*), in *Gesamtausgabe* (abr. *GA*), Bd. 31, hrsg. von H. Titjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982 (1994²).

⁵ *Kant und das Problem der Metaphysik* (abr. *KM*), in *GA*, Bd. 3, hrsg. von W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991 (trad. it. de M. E. Reina revista por V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981). Para uma reconstrução da gênese e do desenvolvimento da interpretação heideggeriana de Kant, permito-me de remeter a P. Rebernik, *Heidegger interprete de Kant. Finitezza e fondazione della metafisica, ETS, Pisa 2007*.

quanto os conteúdos do debate com o mestre neokantiano (disponíveis no apêndice da obra de 1929) inscrevem-se na “programática” *destruição fenomenológica da história da ontologia sob a guia da temporalidade (Temporalität)*, anteriormente anunciada mas nunca levada a término, no § 8 de *Ser e tempo*⁶, e vão entendidos como “introdução ‘histórica’”⁷ à proposição da pergunta sobre o sentido elaborada na primeira parte da obra-prima de 1927.

O debate de Davos sobre o pensamento kantiano é muito mais do que uma participação a um congresso filosófico internacional para Heidegger. E não só pela ressonância mediática do evento em si. Torna-se decisiva a impetuosa força filosófica da qual as fundamentais questões kantianas aí levantadas se fazer portadoras, cuja urgência não cessa de estimular a reflexão heideggeriana. Kant, de fato, tinha adquirido sentido progressivamente tanto na formação e na articulação interna do pensamento heideggeriano, quanto na estrutura e no desenvolvimento do seu *perguntar* filosófico. Mas é sobretudo a partir de 1925⁸, no horizonte problemático de *Ser e tempo*, que a intensidade do “diálogo de pensamento” com o filósofo prussiano manifesta uma aceleração, até culminar em 1929, com o congresso suíço antes e com a publicação do *Kantbuch* logo depois. As lições de 1930 respiram o clima filosófico desse febril período de enfrentamentos críticos: antes de tudo com Kant e, através dele, com as inevitáveis questões levantadas por Cassirer, das quais não podem ser desconexas. No entanto, contra um eventual influxo de Davos sobre as lições de 1930 – influxo que é aquilo, ao invés, que entendo mostrar – parece mover exatamente aquilo que Heidegger mesmo, recém chegado da cidade suíça, escrevia à amiga Elisabeth Blochmann no dia 12 de abril de 1929:

243

Sobre o congresso mesmo é difícil emitir um juízo [...]. Do ponto de vista especificamente filosófico (*Sachlich philosophie*) não obtive nada [...]. Cassirer na discussão foi um verdadeiro cavalheiro, quase complacente demais. Desse modo, encontrei pouca oposição, o que impediu de dar aos problemas a necessária incisividade de formulação⁹.

⁶ Cf. Segunda Parte, Primeira Seção, *La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità (Temporalität)* in *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, cuja numeração das páginas aparece também na GA, Bd, 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M 1979 (trad. it. de P. Chiodi revisada por F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005).

⁷ *KM*, p. 6, GA 3, p. XVI.

⁸ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in GA, Bd 21, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (trad. it. de U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986); cf. Rebernik, *Heidegger interprete de Kant*, cit. p. 27-30.

⁹ M. Heidegger, F. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. von J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1989 (trad. it. De R. R. Brusotti, *Carteggio 1919-1969*, il Melograno, Genova 1991, p. 55-6).

Além das imediatas e talvez demasiado severas impressões críticas heideggerianas (“Do ponto de vista especificamente filosófico não obtive nada”), acredito, ao invés, que as lições, além de levar adiante o desenvolvimento da já iniciada destruição fenomenológica da história da ontologia segundo a ideia-guia de *Ser e tempo*, ofereçam a oportunidade de ver em contraste a incidência com a qual as perguntas de Cassirer continuaram a solicitar a reflexão heideggeriana: como subentendidos, indiretos termos de confronto crítico dos quais o professor de Friburgo não tira o olhar. Mesmo reconhecendo que tais lições se inscrevem num tratado mais amplo do problema da liberdade – cuja inegável centralidade, no caminho do pensamento heideggeriano, vai bem além da interpretação kantiana e diz respeito ao seu inteiro itinerário especulativo¹⁰ – entendo considerar esse curso de lições na ótica, mesmo não conclusiva, de:

- a. Uma resposta a algumas objeções levantadas por Cassirer, a problematidade, das quais, brotando das diversas perspectivas hermenêuticas que ele oferece do pensamento kantiano, produz uma onda de impacto que, aos olhos de Heidegger, vai além da interpretação de Kant e, através dela, chega a investir os “pressupostos” (*Voraussetzungen*)¹¹ mesmos do próprio filosofar – a finitude do ser, a sua essencial temporalidade, além da caracterização da própria filosofia como “fenomenologia da liberdade”¹² – e, aliás, a inteira “tarefa da filosofia”;
- b. Uma *ampliação*, por parte de Heidegger, da própria leitura da explicação kantiana em relação ao (e a despeito do) papel e à centralidade que em 1929 tinha atribuído ao esquematismo (centralidade prevista já no § 8 de *Ser e tempo*)¹³, ampliamiento que – como explicitamente pedido pelo próprio Cassirer¹⁴ – Heidegger realizará mediante a tematização do problema da

244

¹⁰ O conceito de liberdade tornou-se pela primeira vez um conceito temático no escrito de 1929 *Da essência do fundamento* e manifestou-se no significado peculiar que Heidegger lhe confere no breve texto escrito em 1930 *Sobre a essência da verdade*, ambos presentes no *Wegmarken*, in Gam Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, respectivamente p. 123-175 e 177-202 (trad. it. De F. Volpi, *Sengavia*, Adelphi, Milano 1994³, p. 79-131 e p. 133-157). Sobre a centralidade da liberdade em Heidegger cf., ao menos, G. Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988 (tradução italiana e introdução de F. Filippi, prefácio de C. Angelino, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, in “Paradigmi”, 51, 1999, p. 491-517; um amplo estudo centrado nas questões que emergem dessas lições se encontra em S. Maschietti, *A interpretação heideggeriana de Kant. Sobre a desarmonia de verdade e diferença*, il Mulino, Bologna 2005.

¹¹ Cf. *KM*, p. 227, GA 3, p. 284; sobre a importância do conceito heideggeriano de pressuposto cf. Rebernik, *Heidegger interprete de Kant*, cit. p. 36-42.

¹² Cf. G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, cit.

¹³ No *Kantbuch* problematiza a metafísica tradicional, obra de aragem do terreno sobre o qual “preparar a fundamentação da metafísica ‘pertencente à natureza do homem’” (*KM*, p. 11, GA 3, p. 1), interpreta a estética e a analítica transcendentais colocando o pensamento *ao serviço* da intuição, lê a função da imaginação da imaginação transcendental como fundamento da possibilidade do conhecimento sintético a priori.

¹⁴ Cf. *Infra*, objeção 2.

liberdade a partir da pergunta sobre a sua essência, confrontando-se criticamente com a dialética transcendental da razão pura e, mais precisamente, com a antinomicidade da razão pura e o problema da aparência (*Schein*) transcendental;

c. Uma confirmação da própria tese de fundo: a *finitude essencial* do conhecimento, da razão pura, do ser do ser-aí; que vale a dizer: um modo para dar aos problemas colocados em evidência por Cassirer “a necessária incisividade de formulação” e a apropriada amplidão de elaboração, bem além dos acenos de resposta formulados pelo professor de Friburgo durante o debate de 1929. Das objeções de Cassirer em Davos, certamente, Heidegger tinha considerado já no *Kantbuch*, sobretudo na quarta seção (*A fundamentação da metafísica na sua repetição*). Mas é na preleção “*Sobre a essência da liberdade humana*” que, no meu entendimento, assume toda a urgência de tais objeções. Por intermédio do próprio Cassirer, no que segue, entendo colocar em evidência algumas dessas objeções, às quais oponho breves acenos de resposta do mestre de Meßkirch, sobre as quais ele voltará mais difusamente exatamente nas lições de 1930:

1. Cassirer: “o problema da liberdade [...] sempre foi o autêntico problema capital de Kant. Como é possível a liberdade? Kant diz que esse problema não é algo que se possa compreender. Nós compreendemos somente a incompreensibilidade da liberdade”¹⁵;

Heidegger: “[...] para Cassirer nós não compreendemos a liberdade, mas somente a incompreensibilidade da liberdade. A liberdade não pode ser compreendida e a pergunta: como é possível a liberdade, é um absurdo. Mas daqui não deriva absolutamente a consequência que em um certo sentido se cristalizou um problema da irracionalidade; ao invés, não sendo a *liberdade objeto* de compreensão teórica, mas sim *do filosofar*, isso não pode significar outra coisa senão que a liberdade existe e pode existir somente *na liberação*. A única relação adequada à liberdade no homem é o liberar-se da liberdade no homem”. E daqui deriva a sua decisiva absorção da “tarefa” da filosofia: “essa *liberação* do ser no homem deve ser o fruto único e central que pode produzir a *filosofia como filosofar*”¹⁶. Nessa perspectiva se reveste de sentido o fecundo subtítulo que Heidegger dará ao curso de 1930: *Einleitung in die Philosophie*, a ser entendido como introdução *na* filosofia, no filosofar, e não *à* filosofia, dado que a filosofia não é uma disciplina entre as outras “à qual” é possível ser introduzidos, mas *o exercício em ato de um modo constitutivo de ser do ser-aí enquanto finito*.

2. Cassirer: “O esquematismo também para Kant é o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*. Na crítica da razão pura emergem novos problemas e o ponto de

¹⁵ KM, p. 221, GA 3, p. 276.

¹⁶ Idem, p. 227, Ga 3, p. 285, grifo nosso.

partida do esquematismo é certamente mantido sempre estático por Kant, mas também *ampliado* [...] esse ampliado era necessário porque tem no centro um problema: Heidegger colocou em evidência que a nossa faculdade cognitiva é finita. É uma faculdade relativa e vinculada por liames. Mas então surge a questão: um tal ente finito como chega geralmente ao conhecimento, à razão, à verdade?"¹⁷;

Heidegger: "Nós somos um ente que se mantém no não escondimento do ente. Manter-se no desvelamento do ente é aquilo que chamo ser-na-verdade, e vou mais além e digo: a base da finitude do ser-na-verdade do homem subsiste ao mesmo tempo um ser-na-não-verdade. *A não verdade pertence ao núcleo mais interno da estrutura do ser-aí*, e aqui acredito de ter finalmente encontrado a raiz na qual é fundamentada metafisicamente a 'aparência' (*Schein*) metafísica em Kant"¹⁸. Da importante distinção proposta por Cassirer entre *terminus a quo* e *terminus ad quem*, Heidegger si serve, além do mais, para reafirmar as diferentes perspectivas filosóficas dos dois autores e, radicalizando-as, conduz a própria à raiz da liberdade: "o *terminus ad quem* em Cassirer é a totalidade da filosofia da cultura [...]. O *terminus a quo* [...] é completamente problemático. A minha posição é, ao invés, a inversa: a problemática central, que desenvolvo, é o *terminus a quo*" ao passo que o *terminus ad quem* "para mim não consiste na totalidade de uma filosofia da cultura, mas no problema [...] o que significa no geral ser?"¹⁹. E comentários: é uma distinção que "aparece de modo mais preciso no conceito de liberdade. Eu falei de uma liberação" e o sentido dessa liberação está "no liberar-se para a finitude do ser-aí, entrar exatamente naquela condição de ser-jogado, entrar no conflito inerente à essência da liberdade (*Widerstreit, der in Wesen der Freiheit liegt*)"²⁰. Dessa última pregnante informação, se impõe a Heidegger a necessidade de aportar na antinomicidade da razão, entrando mais precisamente na conflitualidade da terceira antinomia, para reafirmar e aprofundar ulteriormente a própria posição em resposta a Cassirer.

246

3. Cassirer: "Heidegger coloca o problema da verdade e diz: não pode existir verdade em si ou verdades eternas, mas, na medida que em geral existem verdades, essas são relativas ao ser-aí [...]. Para Kant o problema era exatamente esse: como é possível, apesar da finitude que justamente Kant evidenciou, que existam verdades universais e necessárias? Como são possíveis os juízos sintéticos a priori? [...] Como chega esse ente finito a determinar objetos que como tais *não* são ligados à finitude? A minha pergunta é: Heidegger pretende renunciar a toda essa objetividade, a essa forma de absolutização que Kant afirmou em campo ético, teórico e na *Crítica do Juízo*? Quer *retrair-se completamente ao interno do ente finito* ou, no caso contrário, onde se encontra segundo ele a brecha para passar para essa esfera? [...] De fato, Heidegger

¹⁷ Idem, p. 221, GA, p. 227, grifo nosso.

¹⁸ Idem, p. 224, GA 3, p. 281, grifo nosso.

¹⁹ Idem, p. 230, GA 3, p. 288.

²⁰ Idem, p. 230-1, GA 3, p. 289, grifo nosso.

sempre fixou o ponto de passagem, mas não acredito que possa parar, nem possa querer parar. *Heidegger mesmo é obrigado a colocar essas interrogações e, então, acredito que aparecem novos problemas*"²¹;

*Heidegger: "Quando digo: a verdade é relativa ao ser-aí, não se trata de uma asserção ôntica no sentido de dizer: é sempre somente verdadeiro aquilo que pensa o homem na sua singularidade. Se trata, ao invés, de uma proposição metafísica que significa: a verdade em geral pode ser como verdade e, como verdade, tem um sentido somente se o ser-aí existe. Se o ser-aí não existe, não existe verdade alguma e não existe nada em geral [...]. Esse irromper da verdade para além do homem singular como ser-na-verdade significa já ser entregues ao ente mesmo, ser colocados na possibilidade de o formar [...]. Essa eternidade não é somente aquilo que é possível baseado numa transcendência interna do tempo mesmo?"*²².

4. *Cassirer*: na ética kantiana "o imperativo categórico deve ser tal que a lei assim estabelecida não vale somente para os homens, mas para todos os seres racionais. Aqui improvisamente tem-se uma passagem surpreendente: a limitação a uma esfera determinada improvisamente vem a ruir. A dimensão ética como tal leva para além do mundo dos fenômenos. Mas é exatamente esse o traço metafísico decisivo, ou seja, que a esse ponto abre-se uma brecha: se trata da passagem ao *mundus intelligibilis*. Isso vale para a dimensão ética onde se alcança um ponto que não é mais relativo à *finitude do ente que conhece*, mas onde é colocado um *absoluto*". E comentários: "não podemos negar o fato que o problema da liberdade é colocado de maneira a romper os limites da esfera originária"²³;

*Heidegger: "Cassirer, portanto, quer mostrar que a finitude se torna transcendente nos escritos de ética. - O imperativo categórico implica alguma coisa que vai além do ente finito. Mas exatamente o conceito de imperativo como tal mostra a sua referência interna em um ente finito [...]. Eu acredito que incorremos em erro quando interpretamos a ética kantiana, quando nos orientamos previamente àquilo ao qual se volta o agir ético e não consideramos suficientemente a finitude interna da lei mesma para o ser-aí. Não podemos explicar o problema da finitude do ente moral se não colocamos a questão: o que significa aqui a lei e em que modo a legalidade é constitutiva para o próprio ser-aí e para a personalidade? [...] a questão é outra, e precisamente: a estrutura interna do ser-aí mesmo é finita ou infinita?"*²⁴.

Seguindo as pegadas das orientações interpretativas que vieram a tona no debate, retorno às preleções de 1930 e estruturo a reflexão evidenciando algumas etapas principais em que Heidegger, assumindo implicitamente as objeções de Cassirer, opera uma *reviravolta* radical das conclusões as quais o mestre neokantiano

²¹ Idem, p. 221-2, GA 3, p. 277-8, grifo nosso.

²² Idem, p. 224-5, GA 3, p. 281-2, grifo nosso.

²³ Idem, p. 221, GA 3, p. 276, grifo nosso.

²⁴ Idem, p. 223, GA 3, p. 279, grifo nosso.

tinha alcançado em Davos, reafirmando a finitude essencial do ser-aí. Em primeiro lugar, para Cassirer o problema da liberdade se impõe como problema capital da filosofia kantiana justamente na sua *incompreensibilidade*; aos olhos de Heidegger, ao invés, a liberdade, longe de implicar o problema do irracional, torna-se a questão que balança o inteiro edifício da metafísica tradicional e entra no coração da filosofia enquanto tal (como se deduz do subtítulo do curso). Em segundo lugar, o desenvolvimento dessa impositação exige que o esclarecimento da essência da liberdade humana se traduza em assumir o problema da liberdade *como* problema da causalidade: que deixe emergir a orientação ontológica que subjaz à problematização kantiana da possibilidade da experiência. Em terceiro lugar, colocar a interrogação na possibilidade, por parte de um ente finito, de chegar ao conhecimento, à razão, à verdade, para Cassirer implica a superação da finitude, para Heidegger, ao invés, exige um esclarecimento de como esse ente essencialmente finito – aberto a si e ao outro, mantendo-se no desvelamento do ente – fundamenta a possibilidade do ser-na-não-verdade a partir da própria estrutura finita, indicando, ao mesmo tempo, a raiz metafísica da aparência transcendental que abre estrada no conflito antinômico da razão *enquanto* pertencente à natureza do homem. Enfim, na (e mediante a) dimensão ética, Cassirer abre uma brecha na qual a liberdade rompe os limites da finitude; Heidegger, ao contrário, pretende demonstrar que o imperativo categórico tem sentido somente para um ente que seja essencialmente finito. Nesse último, importante aspecto concernente à interpretação heideggeriana da ética kantiana, não poderei entrar no presente ensaio, visto que requereria, somente ele, muito mais espaço de elaboração do que aqui concedido. É suficiente, para o momento, sinalizar que as preleções de 1930 apresentam, sem dúvidas, o lugar textual mais amplo e aprofundado que Heidegger dedicou à liberdade kantiana nos seu aspecto prático e, precisamente, percorrendo a “via prática” da liberdade; da “via cosmológica”, ao invés, me ocuparei na última parte do presente trabalho²⁵.

248

Ora, a pergunta sobre a essência da liberdade humana se abre em tríplice esclarecimento quanto ao seu: “1. Ser-o-que (*Wessein*), o que é (a liberdade) enquanto tal. 2. Como (*Wie*) esse ser-o-que (*Wessein*) é em si possível. 3. Onde (*Wo*) é colocado o fundamento dessa possibilidade”²⁶.

2 A LIBERDADE ENQUANTO PROBLEMA DA METAFÍSICA: O “IR-À-TOTALIDADE” COMO “IR-À-RAIZ”

A instância hermenêutica heideggeriana preliminarmente assumida no seu filosofar é: “Cada *interpretação filosófica é em si destruição (Destruktion)*, confronto

²⁵ À “via prática” dediquei um estudo mais amplo, que será publicado em breve, no qual, além de Kant, é aprofundado também o confronto crítico heideggeriano com a essência da liberdade em Schelling.

²⁶ *WmF*, p. 12.

(*Auseinadersetzung*) e radicalização (*Radikalisierung*), a qual (destruição) não significa ceticismo²⁷. Interpretar filosoficamente equivale a destruir, como já publicamente anunciado e colocado em ato no § 6 de *Ser e tempo*²⁸: tornar novamente fluidas e manter originariamente despertas as *perguntas filosóficas* que se cristalizaram nos problemas que a tradição transmitiu *enquanto problemas*.

Mas a pergunta (*Frage*) não se identifica com o problema (*Problem*). Esse último, por si, reevoca como seu correlato, uma solução: aquilo que o resolve, o “fecha” definitivamente. A pergunta filosófica, de fato, não é redutível a nenhum ponto problemático. Pode, porém, chegar a manifestar-se na medida em que o problema permanece “aberto” àquilo do qual tem origem e ao qual indica a direção: a pergunta mesma. Em relação ao problema e à sua solução, a pergunta tem uma valência filosófica mais ampla e originária que não se dissolve na correlativa resposta, incapaz de exaurir o horizonte de sentido da pergunta. Nesse horizonte, em vez, a resposta encontra a raiz da qual brota, da qual toma o próprio sentido. Desse horizonte a pergunta mesma provém e aí identifica a condição do seu pôr-se. Se o problema encontra a sua possibilidade no horizonte da pergunta, da qual expressa uma parcialidade, isso vale ainda mais para os problemas e as respostas transmitidos pela (e na) história da filosofia. Confrontar-se criticamente com os problemas filosóficos, radicalizá-los, realizar uma destruição, equivale a “mantê-los abertos” à sua origem, a determiná-los no seu “lugar sistemático”: implica conduzi-los à pergunta fundamental da qual jorram, ao *sentido* do qual ela mesma se faz portadora.

Daí vem a significativa distinção heideggeriana entre *Leitfrage der Philosophie* e *Grundfrage der Philosophie*. A primeira é a “pergunta-guia” da filosofia, da tradição metafísica ocidental: o que é o ente?; Mais precisamente: “o que é o ente enquanto tal?”²⁹, ou ainda: o que é o ser do ente?; a segunda é a “pergunta fundamental” da filosofia: “o que é o ser?”³⁰, o ser em geral, preliminarmente pressuposto em toda e qualquer compreensão (e possibilidade de colocação da pergunta) do ente. Heidegger se interroga se a pergunta-guia da tradição metafísica, a pergunta sobre o ente, tenha sido efetivamente (*wirklich*) colocada; ou seja, se tenha sido apreendida a

²⁷ Idem, p. 168.

²⁸ O método da destruição fenomenológica tinha sido longamente preparado durante o primeiro período friburguense (1919-23). No curso de preleções do semestre de verão de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920*, in GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993 (trad. it. de A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teorie della formação del concetto filosofico*, editado por V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012), o confronto direto com as duas orientações filosóficas do momento – o neokantismo de Natorp de uma lado e a filosofia da vida de Dilthey de outro – tinha proporcionado ao jovem livre docente de mostrar, mediante a destruição fenomenológica dos acima indicados endereços filosóficos, as diferenças entre a própria, original assumpção de alguns eixos da fenomenologia husserliana e a redução fenomenológica do pai da fenomenologia.

²⁹ *WmF*, p. 33.

³⁰ Idem, p. 203.

dignidade da pergunta (*Fragwürdigkeit*) que a move interiormente, agitando-a em profundidade, em relação à qual é necessário colocar-se à escuta: “*digno do perguntar é*”, na pergunta-guia, tudo “*o que pertence a essa pergunta segundo a sua própria possibilidade, o que nela depende dos assim chamados pressupostos (Vorassetzungen)*”³¹. Através da interpretação filosófica, Heidegger pretende despertar um modo de perguntar mais originário que esteja em condições de reconduzir a pergunta-guia da metafísica à pergunta fundamental da filosofia³².

Façamos agora duas considerações levando em conta o título completo das preleções: primeiro, a tematização da essência da liberdade humana se refere a um ente particular: o homem; segundo, ela deve abrir-se ao mesmo tempo como uma introdução na filosofia, no seu perguntar. Próprio do filosofar é um colocar em questão a totalidade; ou, dito de outro modo, é um perguntar-dentro (*hineinfragen*) pela totalidade, um perguntar-que-entra no todo (*ins Ganze*). Na história do pensamento o todo do ente é caracterizado como mundo (conjunto de natureza e história), ao passo que o seu fundamento é tradicionalmente chamado Deus. Entre as determinações da essência da liberdade abre estrada o “*ser-livre-de... (Freisein von...)*”, a independência (*Unabhängigkeit*) de..., ou seja, “*a negação da dependência em relação a outro*”. O conceito negativo da liberdade – ou liberdade negativa – é determinado plenamente se é compreendida “*do-que (wovon) [...] o homem livre é independente*”³³. Esse do-que do ser-livre do homem se caracteriza como independência do mundo (o agir do homem não é causado pela necessidade dos processos da natureza e da história) e de Deus. A liberdade negativa exprime, portanto, uma relação, mais precisamente: “*uma relação do ser-independente (Beziehung des Unabhängigseins)*”³⁴. Toda a relação compreende por si tanto a possibilidade de relacionar-se ou o ser em relação (*Bezogenheit*) de um ao outro, quanto os membros da relação (*Beziehungsglieder*). Isso significa que no conceito negativo de liberdade, na sua essência (enquanto relação), estão ao mesmo tempo e necessariamente compreendidos o mundo e Deus – o todo do ente – apesar de que tal relação não seja problematizada criticamente. Nessa ótica, o fato que o esclarecimento da essência da liberdade inicie a partir da liberdade negativa não é casual. A propósito disso o professor de Friburgo afirma:

250

³¹ Idem, p. 39

³² É o caso de lembrar que o próprio título *Kant e o problema da metafísica* é em si ambivalente: como o ente enquanto ente complexivamente (objeto da pergunta-guia) e não o ser mesmo (objeto da pergunta fundamental) é o problema *da* metafísica tradicional (genitivo subjetivo), a metafísica enquanto ciência “*ôntica*” deve tornar-se problema *como* metafísica, ou seja, problema *da* metafísica (genitivo objetivo). A pergunta-guia radicalizada desse modo, enquanto repensada na sua *Fragwürdigkeit*, consente ao problema da metafísica tradicional (o conhecimento do ente) de ser reconduzido no âmbito do horizonte de sentido da pergunta do ser (conhecimento ontológico) que funda a possibilidade do mesmo conhecimento ôntico; *KM*, p. 8, GA 3, p. XVII.

³³ *WmF*, p.

³⁴ Idem, p. 11, grifo nosso.

À base (*zugrunde*) desse criar-se espaço da liberdade negativa, aliás, talvez da negatividade em geral, está o fato que o *ser-livre* (*Freisein*) é espírito (*erfahren wird*) enquanto *tornar-se-livre* (*Freiwerden*) por um ser-ligado (*Gebundenheit*)³⁵.

Portanto, é uma “experiência fundamental do homem” – Heidegger não deixa de evidenciar (citando exemplos como o desamarrar-se, o rechaçar forças opressoras etc.) – aquela mediante a qual a liberdade em sentido negativo chega ao esplendor do saber. O que dizer, porém, da liberdade positiva? De que maneira colocar em ato uma exposição que delineie os traços essenciais? Ao contrário da aparente univocidade da liberdade negativa, a característica da liberdade positiva é “obscura e polivalente”: a “experiência” que se faz – se de *experiência* é possível falar – é “oscilante e submetida a particulares transformações”³⁶. Entre as várias formulações da liberdade positiva, todavia, Heidegger escolhe algumas: “ser-livre-para... [...] manter-se aberto para..., deixar determinar a si mesmo mediante..., determinar a si mesmo a...”. Em todas emerge um traço comum: um “puro por si (*rein von sich aus*)”³⁷. Pois bem – observa Heidegger – nesse sentido de autodeterminação foi justamente Kant a apreender positivamente a liberdade: 1) como “espontaneidade absoluta (*absolute Selbsttätigkeit*)” e 2) como “faculdade de determinar-se por si mesmo (*Vermögen... sich... von selbst zu bestimmen*)”³⁸. Em ambas as formulações não há nada de negativo. No entanto, elas não significam a mesma coisa: a primeira é para Kant liberdade em sentido cosmológico; a segunda é liberdade em sentido prático. Daqui é necessário iniciar – e a escolha de um autor como Kant se impõe por si:

251

[...] na história do problema da liberdade, Kant ocupa uma posição peculiar. Pela primeira vez [...] leva expressamente o problema (*Problem*) da liberdade em uma conexão radical com os problemas fundamentais da metafísica. Claro, essa primeira passagem na dimensão autêntica do problema comporta, como sempre e

³⁵ Idem, p. 20. Sobre o “negativo” e sobre o “nada” Heidegger tinha se pronunciado significativamente na aula inaugural de julho de 1929 junto à Universidade de Friburgo: *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA 9, p. 103-122 (trad. it. *Che cos’è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit. P. 59-77).

³⁶ *WmF*, p. 20.

³⁷ Idem, p. 20-21.

³⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A, linha 1781; B, linha 1787) (abr. *KrV*), in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaft (abr. AA), Reimer, Bd. IV, Berlin 1903 e Bd. III, Berlin 1904 (trad. it. de C. Esposito, *Critica della ragion pura*, texto bilingue, Bompiani, Milano 2004, respectivamente p. 645 Á 418, B 446] e p. 789 [A 534, B 562])

necessariamente em tais momentos decisivos, um estreitamento unilateral com o qual devemos nos confrontar criticamente³⁹.

De fato, por um lado – como já afirmado no *Kantbuch* e evidenciado nas preleções de 1930 – o conceito de metafísica herdado do mestre de Königsberg é, segundo Heidegger, aquele da tradição escolástica, em que, alinhado com a imposição cristã do homem e com a conexas concepção de mundo (nisso consiste a “restrição unilateral”), a totalidade do ente é dividida nas três esferas de alma, mundo, Deus, às quais corresponde, respectivamente, psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional; estas disciplinas constituem a *metaphysica specialis* (à qual são orientadas as três perguntas do *Cânon da razão pura* que reúnem os interesses mais altos da razão pura humana, tanto especulativa quanto prática) a qual difere da *metaphysica generalis*, que tem por objeto o ente enquanto ente (ontologia). Por outro lado, porém, é justamente partindo da excepcionalidade do conceito kantiano de liberdade, ou seja, do seu ser em conexão com os problemas fundamentais da metafísica que – seguindo os ritmos de um perguntar destrutivo e, portanto, mais radical de quanto não acontece no próprio Kant – Heidegger pretende pôr em discussão o primado da pergunta guia da metafísica tradicional para fazer reemergir a originalidade da pergunta fundamental enquanto autêntica *tarefa* da filosofia.

252

Em que sentido, então, em Kant o problema da liberdade se conecta com os problemas fundamentais da metafísica? Qual é a peculiar determinação que ele oferece do conceito de liberdade? Daqui partem duas ordens de reflexão:

a. No *Kantbuch* Heidegger tinha já colocado em evidência que as três perguntas do *Cânon* – “1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é lícito esperar?”⁴⁰ – Ao mesmo tempo que colocam em questão a possibilidade da *metaphysica specialis* (problematizam a possibilidade do conhecimento do ente

³⁹ *WmF*, p. 21.

⁴⁰ *KrV*, p. 1133 (A 805, B 833). Coerentemente com o método heideggeriano da destruição, é importante evidenciar que os interesses mais eminentes da razão são *perguntas*, das quais jorra a metafísica enquanto “disposição natural” (idem, p. 97, B 21) do homem. O sentido do surgimento delas, distante de estar na resposta, está no fato de manter o seu caráter estrutural de pergunta. Somente assim conservam uma “abertura”, uma espécie de respiro vivente do pensamento em ato graças ao qual exercitam “radicalmente” a função transcendental que é própria delas: problematizam aquilo de onde elas mesmas tomam origem, a razão pura humana na totalidade. Por um lado, segundo a interpretação heideggeriana, isso comporta que pela primeira vez na história do pensamento Kant seja visto não somente como aquele que faz tremer o inteiro edifício da metafísica tradicional, mas que tenta uma fundamentação em modo novo. Por outro lado, porém, é próprio da direção e dos âmbitos problemáticos abertos pelas três perguntas (alma, mundo, Deus) que se deduz uma acrítica assumpção da concepção do homem – a cristã – cuja configuração recebida pela tradição é aproblematicamente pressuposta por Kant. Não é por acaso que nas lições de *Lógica*, Kant reconduz as primeiras três perguntas do *Canone* à quarta, que resume todas: “O que é o homem?” (cf. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesung*, in AA, Bd. IX, de Gruyter, Berlin 1923; trad. it. de L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1995³, p. 19, A 25), omitindo de radicalizar justamente a investigação sobre a natureza do homem.

suprassensível, daquele ente não acessível na experiência), exigem – já que pressupõem-na – de reconduzir a reflexão à investigação das condições de possibilidade do conhecimento do ente enquanto tal (*metaphysica generalis*) e, portanto, à formação de uma nova concepção da ontologia: “Fundamentação da metafísica na totalidade significa desvelamento (*Enthüllung*) da possibilidade intrínseca da ontologia”⁴¹. Se o conhecimento do ente (conhecimento ôntico) requer a experiência, a indagação sobre as condições de possibilidade de tal conhecimento exige uma investigação das condições de possibilidade da experiência, isto é, do conhecimento ontológico. Isso significa que a “*pergunta sobre a possibilidade da metafísica*” – a qual é assumida por Kant na sua impositação tradicional tanto como conhecimento do ente enquanto ente quanto como conhecimento da esfera mais eminente do ente e, portanto, do ente na totalidade – conduz à busca da “*possibilidade da experiência enquanto conhecimento finito do ente*”⁴². Portanto, é no âmbito problemático da possibilidade do conhecimento ontológico que deve ser investigada a essência da liberdade. Nesse ponto, porém, como no filosofar é colocada em questão a totalidade, a filosofia não pode ser entendida nem como conhecimento teórico nem como uma sua aplicação prática, mas, em relação a ambas – e esse é um traço decisivo – como um *mais originário* “*ir-à-totalidade (aus-Ganze-Gehen)*”⁴³. É justamente na correlação e articulação *entre* o “*ir-à-totalidade*” do que é e o “*ir-à-raiz*” – enquanto condição de possibilidade que consente a problematização da totalidade (pois pressupõe alguma compreensão) – que explode o problema da liberdade.

253

b. Nessa ótica, a determinação do conceito de liberdade deve acontecer a partir da individuação do “lugar sistemático” no qual Kant enfrenta a liberdade enquanto problema. Lugar sistemático de um problema é aquele contexto específico que “*indica a direção e o valor de um perguntar*”⁴⁴. Mais precisamente, é aquela conexão problemática que permanece aberta à radicalidade das perguntas das quais o problema em análise tem origem. Em base àquilo até aqui afirmado, o lugar sistemático no qual a liberdade se torna problema crítico – ou seja, onde a pergunta sobre a essência da liberdade se impõe como problema da possibilidade da liberdade – exige de ser procurado em conexão com as perguntas fundamentais da metafísica: exatamente onde a metafísica mesma se torna criticamente um problema. Em base à reviravolta de perspectiva que da *metaphysica specialis* conduziu à investigação da intrínseca

⁴¹ KM, p. 21, GA, p. 12. Cf. Também idem, p. 24, GA 3, p. 17: “aqui a ontologia é fundamentada e, pela primeira vez, reconduzida a si mesma como *metaphysica generalis*, ou seja, como plataforma de toda a metafísica”.

⁴² WmF, p. 203.

⁴³ Idem, p. 18

⁴⁴ Idem, p. 201.

possibilidade da *metaphysica generalis*, jorra que a liberdade humana se manifesta problematicamente justamente na sua conexão com a questão tocante a possibilidade da experiência enquanto tal e, portanto, com a lei universal que, da experiência, fundamenta a possibilidade: a causalidade. O lugar sistemático da liberdade é aquele em que a sua possibilidade se torna problema cosmológico:

[...] eu entendo com liberdade em sentido cosmológico a faculdade de começar (*anzufangen*) espontaneamente (*von selbst*) um estado, em que a causalidade (*Kausalität*), portanto, não subjaz por sua vez – segundo a lei da natureza – a uma outra causa (*Ursache*) que a tenha determinado no tempo. A liberdade, nesse sentido, é uma pura ideia transcendental que, em primeiro lugar, não contém nada de derivado da experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode dar-se em experiência nenhuma em modo determinado. De fato, é uma lei universal da própria possibilidade de qualquer experiência aquela segundo a qual tudo o que acontece tem que ter uma causa e, portanto, também a causalidade da causa (*Kausalität der Ursache*), que é *causa mesma acontecida* ou surgida, deve ter por sua vez uma causa; e com isso o inteiro campo da experiência, até onde ele pode estender-se, é transformado em um conjunto da simples natureza. Mas como desse modo não se pode alcançar uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão produzirá para si mesma a ideia de uma espontaneidade que possa iniciar a agir conforme a lei da conexão causal⁴⁵.

254

Em sentido cosmológico, a liberdade é, portanto, aquela faculdade capaz de iniciar *por si* (“espontaneamente”) um estado, de deixar-seguir por si mesma “uma série de acontecimentos”⁴⁶, de pôr-se como seu início absoluto. Aquilo que deixa-seguir alguma coisa é por Kant chamado causa (*Ursache*). O traço essencial da causa – “o ser-causa de uma causa (*das Ursachesein einer Ursache*)” – é a “causalidade (*Kausalität*)”. Ela não se identifica com a “causa da causa” (é para evitar esse equívoco que o próprio Kant fala de “causalidade da causa”), e sim exprime “*que (daß) e como (wie) uma causa é causa*”⁴⁷. Mas a liberdade enquanto espontaneidade absoluta não é causa. É um peculiar modo de causalidade – “uma pura ideia transcendental” – a qual, enquanto não subjaz a nenhuma causalidade que a tenha determinado no tempo, se *diferencia* irredutivelmente da causalidade segundo a natureza⁴⁸. Se a

⁴⁵ *KrV*, p. 787 (A 533, B 561).

⁴⁶ *Idem*, p. 789 (A 534, B 562).

⁴⁷ *WmF*, p. 28.

⁴⁸ Cf. *KrV*, p. 785 (A 532, B 560): “Em relação ao que acontece (*geschiecht*), pode-se pensar somente a duas espécies de causalidade, ou segundo a *natureza* ou em base (*aus*) à causalidade”.

possibilidade da experiência se fundamenta sobre a lei universal da causalidade (“tudo o que acontece deve ter uma causa”); e se, com base nessa lei, o inteiro campo da experiência (natureza) se revela determinado no tempo segundo uma sucessão causal, então, para admitir a *possibilidade* da liberdade será necessário indagá-la justamente *como* problema da causalidade. Somente nessa perspectiva – se a razão especulativa mostrará a possibilidade de uma causalidade que torne plausível a liberdade (fugindo, assim, da antinomia em que inevitavelmente se embate quando, conforme à sua natural aspiração, quer pensar o incondicionado na série das relações causais) – poder-se-á fundamentar transcendentemente a liberdade em sentido prático e tornar compreensível o agir metafísico da razão enquanto vontade: como independente da experiência (liberdade negativa)⁴⁹ e como autônoma em relação às leis da natureza (liberdade positiva)⁵⁰. O problema da liberdade se conecta, desse modo, aos interesses mais altos da razão pura, investindo a metafísica na sua totalidade. Não por acaso na primeira página de abertura da *Crítica da razão prática* – obra na qual Kant, diferentemente da primeira *Crítica*, tenta conferir à liberdade transcendental (admitida ali somente “problematicamente”) uma “realidade objetiva (*objektive Realität*)” metafísica prática⁵¹ – afirma:

O conceito de liberdade, enquanto a sua realidade (*Realität*) é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui agora a *chave de volta* (*Schlufstein*) do inteiro edifício de um sistema da razão pura e também da razão especulativa⁵².

255

De que modo, à causalidade para a liberdade da razão (entendida em sentido tanto cosmológico quanto prático) seja assegurada uma “realidade objetiva”, será esclarecido na sequência, colocando em evidência também a problematidade.

⁴⁹ Cf. idem, p. 787 (A 534, B 562): “A liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio da *constricção* exercitada pelos impulsos da sensibilidade”; cf. também *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA, Bd. IV, Reimer, Berlin 1903 (trad. it. de P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, UTET, Torino 1970, p. 107, BA 97; abr. GMS): “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais, ao mesmo tempo que a liberdade é aquele caráter dessa causalidade pelo qual ela pode agir independentemente de causas externas que a *determinem*”.

⁵⁰ Cf. GMS, p. 107, BA 98: “o que pode ser, portanto, a liberdade da vontade se não autonomia, ou seja, a propriedade da vontade de ser lei a si mesma?”.

⁵¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA, Bd. V, Reimar, Berlin 1913 (trad. it. de V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1993, p. 37, A 4; abr. KpV): “Com essa faculdade [a razão pura prática] fica acertada, já, também a *liberdade* transcendental, tomada precisamente no significado absoluto em que a razão especulativa a requeria no uso do conceito de causalidade, para salvar-se da antinomia em que cai inevitavelmente quando quer pensar, na série das conexões causais, o *incondicionado*. Conceito esse que, aliás, ela pode construir somente *problematicamente* [grifo nosso], como não impossível, sem assegurar-lhe alguma realidade objetiva, e com o resultado de não ser atacada na sua essência com a presumível impossibilidade daquilo que ela deve, em todo o caso, deixar subsistir, pelo menos como pensável, e de evitar de precipitar, desse modo, no abismo do ceticismo”.

⁵² KpV, p. 37 (A 4).

Por enquanto, porém, convém acompanhar o ritmo da reflexão da reflexão heideggeriana, onde, ainda uma vez, é a problematidade de uma pergunta a fender transversalmente a filosofia kantiana, protendendo adiante o pensamento interpretante: A liberdade é um problema da causalidade ou a causalidade é um problema da liberdade?⁵³

A liberdade manifesta a própria essência *enquanto* fundamento problemático da causalidade ou é verdadeiro o contrário? Distante de ser um mero jogo de palavras, essa distinção deixa predizer o desabrochar de uma perspectiva filosófica que, ao mesmo tempo que se confronta com a questão da liberdade, é orientada a inverter os termos do problema que coloca. Todavia como, desde que emergiu, o problema da liberdade se impõe como problema da causalidade, é a partir do esclarecimento da essência da “causalidade em geral” que dever-se-á esclarecer a liberdade.

3 A LIBERDADE ENQUANTO PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Kant se pronuncia sobre a causalidade na *Analítica transcendental dos princípios* e mais precisamente na *Segunda analogia da experiência*. Na primeira edição da *Crítica*, assim define as analogias: “o princípio geral dessas analogias é: todos os fenômenos, considerados na sua existência (*ihrem Dasein nach*), subjazem a priori a regras que determinam a sua relação recíproca em um tempo”⁵⁴. Enquanto princípios da existência dos fenômenos, isto é, dos processos naturais – em termos heideggerianos: do “ser-presente-à-mão do ente, ‘natureza’”⁵⁵ – as analogias da experiência são aquelas “regras” que fundamentam a determinabilidade (determinam a priori) daquilo que em geral pertencem à *possibilidade* de um processo natural – a “relação recíproca em um tempo” – assim como é experimentável por (a acessível a) nós. Uma dessas regras é oferecida pela segunda analogia. A tal propósito, Heidegger evidencia como na primeira e na segunda edição da *Crítica*, Kant dê a esse princípio seja denominações (*Benennungen*) diversas que formulações (*Fassungen*) diferentes. As denominações, respectivamente, são: “Princípio da produção (*Grundsatz der Erzeugung*)”⁵⁶ e “Princípio da sucessão temporal (*Zeitfolge*) conforme à lei da causalidade”⁵⁷. As formulações, ao invés: (A) “Tudo o que *acontece* (começa a ser), pressupõe alguma coisa, que ocorre *segundo uma regra*”; (B) “Todas as mudanças ocorrem conforme a lei da conexão de causa e efeito”. Se, como traz a denominação B, a lei da causalidade resulta ser um “princípio da sucessão temporal”, é necessário perguntar-se: em que modo a causalidade, enquanto *ser-causa* de uma causa, é em si relacionada à sucessão-de-tempo (*Zeit-folge*)? O que significa sucessão temporal?

256

⁵³ *WmF*, p. 139.

⁵⁴ *KrV*, p. 355 (A 176-7).

⁵⁵ *WmF*, p. 148.

⁵⁶ *KrV*, p. 275 (A 189).

⁵⁷ *Idem*, p. 375 (B 232).

Resposta: que existe alguma coisa que precede e alguma coisa que segue; o ser um depois do outro; seguir um do outro: que a “causa é causa de um efeito”⁵⁸ – sucessão (*Sukzession*). É, então, analisando a *conexão* de causalidade e sucessão-de-tempo que é possível indicar a direção em que Kant esclarece a essência da causalidade em geral.

Em relação a isso emerge uma contraposição. Por um lado, a expressão “sucessão temporal” (*Zeitfolge*) significa literalmente “o tempo sucede”, “um tempo segue o outro”. O próprio Kant afirma: “tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos”⁵⁹ e isso implica que o tempo “passa constantemente”⁶⁰. Por outro lado, porém, é sempre Kant quem afirma: “querendo atribuir ao tempo mesmo uma sucessão, se deveria pensar um outro tempo ainda, no qual essa sucessão fosse possível”⁶¹ e isso conduziria a um regresso ao infinito, que é impossível⁶². A sucessão temporal, então, não se refere a tempos diferentes que seguem um ao outro, mas o suceder-se enquanto preceder e seguir, disso que está – a existência – no tempo, o escorrer no tempo daquilo que muda: “Não é o tempo que passa, mas é a existência daquilo que muda a passar com ele”⁶³. Do que foi relevado deriva que a sucessão temporal é para Kant um *modus* do tempo, uno entre outros: “Os três *modos* tempo são *permanência, sucessão e simultaneidade*”⁶⁴, os quais correspondem respectivamente às três analogias da experiência. Portanto, em que sentido os três modos do tempo se relacionam entre eles? Por que são justamente três? Se colocam no mesmo plano ou tem um preordenado ao qual os outros são subordinados? Tudo isso exige um confronto crítico com a inteira problemática das analogias da experiência de modo que seja possível apreender tanto o contexto no qual se coloca o princípio da causalidade, ao qual é orientada a sucessão temporal, quanto o terreno originário no qual se torna possível a relação causalidade-liberdade.

A primeira analogia afirma: “Princípio da permanência (*Beharrlichkeit*). Todos os fenômenos contêm o permanente (*substância*), entendido como o objeto mesmo, e o mutável (*das Wandelbare*), entendido como simples determinação dele, ou seja, como um modo em que o objeto existe (*existiert*)”⁶⁵. A terceira, ao invés: “Princípio da comunidade (*Gemeinschaft*). Todas as substâncias são *simultâneas* (*zugleich*), se

⁵⁸ *WmF*, p. 149.

⁵⁹ *KrV*, p. 131 (A 31, B47)

⁶⁰ *WmF*, p. 150.

⁶¹ *KrV*, p. 267 (A 183, B 226).

⁶² E Heidegger significativamente comenta: “pressuposto que esse ‘outro tempo’, como Kant sem razão (*Grund*) pressupõe, tenha o mesmo caráter” (*WmF*, p. 150) – aquilo que deixa entender uma temporalidade “diferente”, mais originária em relação ao tempo da revelação causal.

⁶³ *KrV*, p. 309 (A 144, B 183). Cf. também idem, p. 147 (A 41, B 58): “não é o tempo mesmo que muda, mas alguma coisa que está no tempo”.

⁶⁴ Idem, p. 357 (A 177, B 219).

⁶⁵ Idem, p. 363 (A 182). Em B (224) a formulação é: “Princípio da permanência da substância. Em cada mudança (*Wechsel*) dos fenômenos a substância permanece, e o *quantum* dela na natureza não é nem aumentado nem diminuído”.

encontram em uma comunidade completa (ou seja, em ação recíproca entre elas)”⁶⁶. Disso emerge que os princípios das analogias, sendo princípios dos modos do tempo, são regras da “determinação geral do tempo”: se impõe na sua *necessidade* para fundar a intrínseca *possibilidade* da experiência. Mas, se pergunta Heidegger, no que consiste tal necessidade? Na segunda edição da *Crítica*, a formulação do princípio geral das analogias difere daquilo que é afirmado na primeira edição: “O princípio dessas analogias é: *a experiência é possível só mediante a representação de uma conexão necessária das percepções*”⁶⁷. Deve-se observar que não a mera conexão necessária das percepções constitui a essência da experiência, mas a “representação” (*Vorstellung*) – entendida como uma colocação preliminar, a priori, um *Vor-stellen* – dessa conexão. É a representação da necessidade do ser-conexo daquilo que as percepções oferecem a fundar a intrínseca possibilidade da experiência. A experiência, de fato, é um conhecimento empírico que determina o próprio objeto mediante as percepções e as percepções são “acontecimentos” que se mostram como uma sequência privada de necessidade. A experiência não é, todavia, uma consequência de percepções, mas *do* objeto mediante percepções. Um objeto é cognoscível somente na medida em que, manifestando-se – no tocante a essa manifestação o ato de conhecer resulta ser “primeiramente receptivo (*hinnehmend*), o-que-deixa-de-ser-contra em geral (*entgegenstehen-lassend überhaupt*)”⁶⁸ – deve poder ser determinado na sua negatividade. Isso implica que na experiência tem-se relação com alguma coisa que ultrapassa a mera composição de percepções: “a relação que diz respeito a experiência (*Dasein*) do múltiplo deve ser representada não como é composta no tempo, mas como é *objetivamente* no tempo, ao mesmo tempo que à sua volta o tempo não pode ser percebido”⁶⁹. Dito diferentemente: na experiência se experimenta “a unidade do ente presente-à-mão no modo do seu ser-presente-à-mão – brevemente: *uma natureza*”⁷⁰; as relações empíricas de tempo encontram a possibilidade da sua determinação nas relações puras de tempo, sobre a fundação das quais somente é possível uma natureza em geral. Não as determinações de tempo nem a unidade da natureza são perceptíveis, dado que as analogias da experiência e, portanto, a causalidade também, resultam ser aquelas “*determinações transcendentais de tempo*” que “contém as regras da determinação temporal necessária e universal de tudo aquilo que é presente-à-mão”⁷¹; a *forma* em relação à qual se pode realizar toda e

258

⁶⁶ Idem, p. 405 (A 211). Em B (256): “Princípio da simultaneidade, segundo a lei da ação recíproca, ou seja, princípio da comunidade. Todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão entre eles em uma relação de ação recíproca universal”.

⁶⁷ Idem, p. 355, B 128.

⁶⁸ *WmF*, p. 154.

⁶⁹ *KrV*, p. 357, B 219, grifo nosso.

⁷⁰ *WmF*, p. 155. Cf. *KrV*, p. 413 (A 216, B 263): “Com o termo natureza (em sentido empírico) entendemos a conexão dos fenômenos, na sua existência, em conformidade com regras necessárias, ou seja, segundo leis”.

⁷¹ *WmF*, p. 157.

qualquer conexão concreta do que é percebido; a representação a priori (*Vor-stellung*) que regula a determinabilidade do fenômeno percebido mediante relações puras de tempo (*Zeitverhältnisse*).

Nessa perspectiva, por um lado Heidegger evidencia como as três analogias, enquanto regras da determinação do ser-presente-à-mão do ente (natureza), sejam respectivamente os modos em que os fenômenos presentes-à-mão em geral se relacionam com o tempo (permanência, sucessão, simultaneidade); por outro lado, sublinha que, sendo princípios dinâmicos e não matemáticos⁷², não dizem respeito à realidade (*Realität*) do fenômeno – o que, no léxico kantiano, se refere à *res*, ao conteúdo da coisa (*Sachgehalt*), à *essência* – e sim a existência (*Dasein*) do fenômeno ou *existência* – em termos heideggerianos, o ser-presente-à-mão (*Vorhandensein*) daquilo que se manifesta. São, portanto, princípios ontológicos da *existência* os quais devem ser pressupostos para tornar estruturalmente possível derivar o correspondente ôntico como é o presente-à-mão – o conhecimento humano é essencialmente finito.

Se a investigação da essência da causalidade conduziu à questão da possibilidade da experiência; e se a experiência, enquanto conhecimento finito, é o único conhecimento do ente possível para o homem, então a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento finito equivale à “*pergunta pela essência da finitude da existência*”⁷³. É nesse contesto que se coloca o problema da causalidade e da liberdade, sempre pressupondo que em Kant a liberdade é uma determinação da causalidade (apesar de ser coisa diferente em relação à causalidade da natureza) e, portanto, orientada à conexão do *ser-presente-à-mão* daquilo que está presente-à-mão. Tornando ao aprofundamento da análise da essência da causalidade, é necessário recuperar brevemente do princípio da analogia e a partir daqui iluminar a relação que se estabelece entre essa e as outras duas.

A primeira analogia se refere ao princípio da permanência. A sua demonstração, conduzida mediante o esclarecimento daquilo que pertence à intrínseca possibilidade da experiência em geral, deve relevar aquele precípua modo-de-tempo necessário, através do qual a *representação* do ser-conexo – e, portanto, da unidade – da multiplicidade da percepção fundamenta a possibilidade da experiência. A partir da composição do suceder-se da multiplicidade, é necessário demonstrar, então: “primeiro, ‘que em todos os fenômenos exista alguma coisa de permanente, em relação ao qual o mutável não é senão a determinação da sua existência’. Segundo, que esse *permanente seja o objeto mesmo*, ou seja, o *ente autêntico no fenômeno*”⁷⁴. Quanto ao primeiro ponto: como o simples passar das percepções

⁷² Cf. *KpV*, p. 248 (A 186): “todas as categorias são divididas em duas classes, as *matemáticas*, que concernem simplesmente a unidade da síntese na representação dos objetos, e as *dinâmicas*, que concernem a unidade da síntese na representação da existência (*Existenz*) dos objetos”.

⁷³ *WmF*, p. 161.

⁷⁴ Idem, p. 164. O texto kantiano citado é: *KrV*, p. 369 (A 184, B 227).

manifesta somente uma mudança contínua, e da mera mudança não é possível derivar nenhum objeto de seja sucessivo ou simultâneo, dever-se-á admitir que as relações temporais de sucessão e simultaneidade, exatamente *como* relações-de-tempo (*Zeitverhältnisse*), são possível sob a condição que na existência da experiência exista alguma coisa que seja permanente a priori, em relação à qual somente estes modos de ser-no-tempo resultem fundamentados. Assim, sucessão e simultaneidade *podem ser* modos de tempo na medida em que remetem à permanência, àquilo que funciona como substrato ao qual deve ser reconduzida a totalidade da determinação de tempo para tudo o que pode em geral ser encontrado na experiência. Quanto ao segundo ponto, a permanência é, então, a condição de possibilidade da unidade da conexão das percepções, “o modo em que nos representamos a existência das coisas (no fenômeno)”⁷⁵ ou, em termos heideggerianos, “o como, que nós representamos desde o princípio, em cujo horizonte somente o que agora encontramos se torna determinável como presente-à-mão”⁷⁶.

A primeira analogia é a regra conforma a qual pode e deve ser encontrado algo de permanente no que se manifesta como sujeito de modo que o sujeito possa manifestar-se como substância. Além do mais, sendo uma analogia em sentido filosófico e não matemático⁷⁷, não exprime uma relação entre membros de uma proposição – não é um princípio ôntico – e sim uma “relação de relações” – é um princípio ontológico – aliás, é “ela mesma a condição das relações em geral”, ou seja, o que “constitui a totalidade das relações”⁷⁸ enquanto tal. Qual condição da totalidade das relações, a primeira analogia fundamenta a possibilidade da sucessão e da simultaneidade e, portanto, da própria relação causal. Não por acaso, na parte conclusiva da demonstração Kant afirma: “A mudança (*Veränderung*) é um modo de existir, o qual está na sequência (*erfolget*) a um outro modo de existir do mesmo objeto. Portanto, tudo o que muda *permanece constante* (*bleibend*), e é tão somente um estado que muda (*wechselt*)”⁷⁹. Na verdade, ao mesmo tempo que a mudança (*Wechsel*) – o começar a ser e o cessar de ser, o nascer e o morrer – diz respeito ao mutável (*das Wandelbare*) enquanto tal, a mudança é o suceder-se de estados “do mesmo objeto”, por isso pode mudar somente o que “permanece constante” – o “permanente (a

⁷⁵ *KrV*, p. 371, A 186, B 229.

⁷⁶ *WmF*, p. 166.

⁷⁷ Kant distingue as analogias em matemática das analogias em filosofia (cf. *KrV*, p. 361, A 179-80, B 222). No primeiro caso indicam a correspondência entre duas relações de grandeza, a sua proporção: onde são dados três termos de uma proposição, o quarto pode ser matematicamente “construído”, isto é, determinado “constitutivamente”. O segundo caso, em vez, tem a ver com relações qualitativas (não quantitativas), pois “o quarto membro não pode ser obtido e dado enquanto tal, e sim é somente determinável *como relação ao quarto*, ou seja, é determinável o modo em que deve ser o quarto termo [...] se, em geral, deve ser experienciável na sua existência” (*WmF*, p. 170).

⁷⁸ *WmF*, p. 171.

⁷⁹ *KrV*, p. 371 (A 187, B 230).

substância)⁸⁰. Por outro lado, se a mudança, como passagem de um estado a outro, é perceptível somente onde é experienciável um permanente, a determinação da passagem, por sua vez, esconde em si “a sucessão (*das Nacheinander*), e do mesmo modo existe, nas passagens e mudanças *acontecidas*, o ser-simultâneo (*Zugleichsein*) do que aconteceu”⁸¹.

Fica claro, assim, como a mesma relação de causa-efeito, enquanto relação de sucessão de tempo, se funda na primeira analogia e como o problema da causalidade envolve aquele da substancialidade no sentido da permanência, com implicações ontológicas que exigem uma recondução do problema da causalidade ao problema da simples presencialidade. A tal propósito, o que agora se abre caminho na sua problematicidade, e sobre o qual voltarei em seguida, é assim evidenciado por Heidegger:

Se a própria liberdade determina um modo de causalidade, qual permanente deve colocar-se à sua base? A permanência da pessoa agente. Essa permanência se deixa compreender como a estabilidade (*Beständigkeit*) do presente-à-mão no tempo – da natureza? Se não, é suficiente dizer simplesmente que a pessoa agente, isto é, a razão, não está no tempo? Ou a personalidade da pessoa, o ser-homem, tem uma sua própria temporalidade e uma própria correspondente “permanência” conforme à qual também o caráter de acontecimento do *Dasein* do homem, ou seja, a essência da história, se determina em um sentido autêntico, fundamentalmente diferente em relação ao caráter de desenvolvimento da natureza presente-à-mão? [...] A temporalidade do essencialmente livre em geral é tal a ponto de ser decisiva, pelo seu acontecer, primariamente a causalidade?⁸².

261

Para poder responder a essa série de perguntas, é necessário adentrar-se mais de perto na segunda analogia, aprofundando a análise da causalidade. Na edição B da *Crítica*, Kant antepõe à demonstração uma “advertência”, na qual, referindo-se à sucessão como a uma mudança (*Wechsel*), não faz outra coisa senão acentuar a conexão (e a dependência) da segunda analogia à primeira: “*todo a mudança (sucessão) dos fenômenos é somente uma mudança (Veränderung)*”⁸³. Na sequência da primeira analogia, de fato, a mudança (como iniciar a terminar de ser) exige de fundamentar-se sobre uma preliminar representação do permanente (a substância) graças à qual a sucessão fenomênica não é mais vista como uma proveniência do e um retorno ao nada – ou seja, não é *somente* uma mudança – mas sim, como significativamente Kant

⁸⁰ Idem, p. 373 (A 187, B 230-1).

⁸¹ *WmF*, p. 172.

⁸² Idem, p. 173.

⁸³ *KrV*, p. 375 (B 233).

evidencia, “é somente uma mudança”, um “sucessivo ser e não ser das determinações da substância”⁸⁴. Portanto, em que modo a causalidade torna possível a experiência do que acontece enquanto tal, a experiência dos processos naturais, a experiência em geral? Qual é a essência da causalidade? Se aquilo que é experienciado é um acontecimento (*Begebenheit*) – pelo que é desse último que deve ser encontrada a intrínseca possibilidade – é porque o que acontece é o que “começa a ser” (como traz a formulação A da segunda analogia), então, baseados no pressuposto da primeira analogia, o que começa a ser não é um surgimento originário no sentido de uma “criação” do nada (não por acaso na denominação A se fala de um “Princípio da produção (*Erzeugung*)”, mas sim uma “mutação”, indicação marcada da “finitude da experiência”⁸⁵: perceber um acontecimento é perceber aquilo que está *em relação* àquilo que o precede, aquilo que começa a ser (presenta-à-mão) em uma relação essencial (determinado conforme a regra de sucessão de causa-efeito) com o que um tempo já era (presente-à-mão) – o precedente, do qual o “acontecido” (o acontecimento) segue necessariamente como o condicionado da sua condição. A causalidade não é, então, uma relação que acontece *no* tempo. Em vez, se caracteriza estruturalmente como relação-*de*-tempo (*Zeitverhältnis*) no modo da sucessão. É, mais precisamente, uma relação de tempo em que muda o que é preliminarmente (essencialmente) co-percebido como substancialmente *presente*, uma relação de tempo compreendida como sucessão *do* presente, onde esse “do” deve ser entendido ao modo de um genitivo subjetivo: a causalidade é “o *presente-que-acontece*”, sendo a presença aquilo que conota em maneira constitutiva aquilo que precede e aquilo que segue. Ou, como o mesmo Heidegger a define recordando que, enquanto analogia, é também ela uma relação de relações: a “*causalidade enquanto ser-causa* significa: *preceder no tempo, como determinante deixar-seguir*”, ou seja, “o ser-já-presente-à-mão no deixar-ser-presente-à-mão de um suceder-se”⁸⁶.

O princípio ontológico da causalidade – analogia da experiência – é uma determinação transcendental do tempo: o tempo precedente determina o tempo seguinte necessariamente, em maneira unidirecional e irreversível. Não é uma lei que nós aplicamos aos acontecimentos e às suas sucessões; em vez, é a mesma condição de possibilidade do surgir dos acontecimentos fenomênicos, o pressuposto transcendental para que a sucessão subjetiva daquilo que acontece obtenha estruturalmente a relação a um sujeito e funde a possibilidade da *objetivação* fenomênica da natureza.

A esse ponto Heidegger levanta uma questão digna de nota, sobre a qual é o caso de deter o olhar. O esclarecimento da essência da causalidade foi conduzido a

⁸⁴ *KrV*, p. 375 (B 232).

⁸⁵ *WmF*, p. 175.

⁸⁶ *Idem*, p. 188: “*Kausalität als Ursachesein besagt: Vorgehen in der Zeit als bestimmendes Folgenlassen*” no sentido do “(das) schon Vorhandenseins im Vorhandenseinlassen eines (Er-) Folgenden”.

partir da sua pertença à experiência, à natureza em geral, cuja possibilidade ela mesma é lei necessária. A “causalidade segundo a natureza”, de fato, diz respeito ao âmbito dos fenômenos (a razão do seu uso teórico) e em nenhum modo é aplicável à coisa em si, à qual em vez corresponde a “causalidade em base (*aus*) à liberdade”⁸⁷, em sentido tanto cosmológico quanto prático. Por um lado, para que seja possível a passagem do uso especulativo ao uso prático da razão, a liberdade deve ser pensada e determinada na sua essência *como* uma peculiar causalidade: que transcende o limite fenomênico daquilo que está presente-à-mão; por outro lado, sendo “causalidade segundo a natureza” e “causalidade baseada na liberdade” contrapostas e incompatíveis – assim como os seus âmbitos de pertencimento – a causalidade, para poder ser referida seja à natureza que à liberdade, deveria poder ser determinada em um tal sentido geral em modo de poder diferenciar correspondendo seja ao objeto sensível que ao objeto suprassensível. Nesse caso, porém, a categoria de causalidade resultaria “*fundamentalmente ambígua*: mera categoria da natureza por um lado e categoria esquematizada, esquema da outra”⁸⁸, mas não se entenderia em que modo um puro conceito do intelecto possa exercer a sua função categorial em relação a um ente suprassensível. Se ao invés a determinação da causalidade em geral é efetuada mediante a sua orientação à causalidade da natureza – que é o que Heidegger pretende mostrar – então o *ser-causa da causa* (causalidade), e com ele o *ser-livre da liberdade*, serão *ontologicamente* caracterizados na sua orientação ao *ser-presente-à-mão* próprio do ente de natureza e a essência da liberdade humana resultará não ser determinada na sua originária especificidade.

263

Além das necessárias diferenciações e distinções kantianas entre natureza e liberdade e da primazia da “causalidade através (*durch*) da liberdade” qual condição fundamental da possibilidade do agir moral da pessoa, Heidegger considera que a característica kantiana da liberdade como causalidade não se serve de um conceito de *tempo* essencialmente diferente em relação à simples “presença naturalística” – com todas as implicações que isso comporta – e que seja, portanto, no modo de *ser* dessa última que a reflexão sobre a liberdade permanece ontologicamente orientada. Para Kant, na visão de Heidegger, a causalidade para liberdade, entendida em sentido cosmológico e prático, depende assim de uma impositação em que essa última é assumida como uma causalidade particular da causalidade geral; mas a causalidade geral é, por outro lado, voltada à causalidade da natureza.

Para confirmar a própria posição, Heidegger oferece duas provas e indica alguns passos textuais extraídos da *Crítica da razão prática* em que emerge que o problema metafísico fundamental à base da impositação kantiana da liberdade como

⁸⁷ *KpV*, p. 59 (A 32), tradução italiana modificada.

⁸⁸ *WmF*, p. 190.

problema de uma causalidade é o ter mantido o problema da ontologia firmemente ligado ao problema do ente simplesmente presente-à-mão:

Prontamente entendo que, não podendo pensar nada sem categoria, essa deve ser buscada, sobretudo, também na ideia racional da liberdade, da qual estou ocupando-me: e é, nesse caso, a categoria da *causalidade*; e que, apesar do *conceito racional* da liberdade, como conceito transcendente (*überschwenglich*), não encontra alguma intuição que lhe corresponda, também ao seu *conceito intelectual* (da causalidade) cuja síntese o primeiro exige o incondicionado, deve ser dada antes de tudo uma intuição sensível, com a qual somente ele obtém realidade objetiva (*objektive Realität*)⁸⁹.

E ainda: “o conceito de causalidade contém sempre a referência a uma lei, que determina a existência (*Existenz*) da multiplicidade na relação recíproca”⁹⁰.

A causalidade como ser-causa da causa oferece, assim, a primeira prova da orientação ontológica ao ser presente-à-mão (*Existenz*) em geral. De fato, enquanto regra da determinação temporal da sucessão, no acontecimento existe sempre uma “retro relação ao precedente, causa. Vice-versa: o ser-causa é em si uma relação orientada que deixa seguir e acontecer”⁹¹. Isso significa que a causalidade exige necessariamente a *simultaneidade* do efeito que surge e do ser-causa da causa da qual o efeito surge, motivo pela qual a sucessão, a qual caracteriza o modo de tempo da causalidade, é causa e efeito, ou seja, “o ser-ao-mesmo-tempo (*Zugleichsein*) de causa e efeito”, o modo-de-tempo cuja “ordem é orientada unidirecionalmente na presença (*Anwesenheit*) de um e de outro”⁹².

A segunda prova é oferecida pela liberdade enquanto causalidade prática através do conceito de ação (*Handlung*) da vontade. Heidegger evidencia que, se para Kant, “Prático é tudo o que é possível mediante a liberdade”⁹³, praxe e ação não coincidem. De fato, o conceito de ação, para o professor de Königsberg, apesar de ser utilizado para conotar o agir moral, não diz respeito primariamente o comportamento prático, mas é “o título para efetuar (*Wirken*) em geral” – distinção que, segundo o solitário de Todtnauberg, foi sempre deixada em disparte na interpretação do pensamento kantiano⁹⁴ - tanto que na segunda analogia assim Kant a define:

⁸⁹ *KpV*, p. 217 (A 185-186).

⁹⁰ *Idem*, p. 193 (A 160); cf. *WmF*, p. 192-3.

⁹¹ *Idem*, p. 196.

⁹² *Idem*, p. 195.

⁹³ *KrV*, p. 1127 (A 800, B 828).

⁹⁴ *WmF*, p. 196. Sobre o uso do verbo “agir” (*handeln*) em relação aos fenômenos naturais, cf. por exemplo *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in AA, Bd. IV, cit. (trad. it. de P. Carabellese, introdução e revisão de H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, texto bilingue (alemão-italiano), Laterza, Roma-Bari 1996, p. 207, A 343-

“Ação (*Handlung*) significa já a relação do sujeito da causalidade com o efeito (*Wirkung*)”⁹⁵. Se a ação e o efetuar em geral são antes de tudo orientados aos acontecimentos naturais, também o conceito de liberação moral, “exatamente enquanto ação, é ontologicamente orientado ao ser no sentido do ser-presente-à-mão”⁹⁶ e é, portanto, incapaz de apreender e conotar o essencial modo de ser do homem que age moralmente, a personalidade do ser racional, a sua existência. Se mostra assim, sempre mais claramente aos olhos de Heidegger, qual é o horizonte ontológico geral em que Kant coloca o problema da liberdade enfrentando-o como um modo da causalidade: o horizonte do acontece (*Geschehen*). Em relação ao último, na passagem da primeira à segunda analogia, a “determinação da permanência” tinha-se imposto como fundamento da possibilidade da “mudança (*Veränderung*)”; o que a análise da exposição da segunda analogia deixa aqui emergir como elemento de novidade, é que a “possibilidade da mudança se fundamenta na continuidade (*Kontinuität*) da causalidade da ação”, razão pela qual “a ação da matéria é incessante”⁹⁷ e não admite acontecimentos improvisos que irrompem do nada. Nesse sentido Heidegger pode agilmente grifar como a lei da continuidade de toda a mudança se fundamenta na essência do tempo da natureza (*intratemporalidade*), no horizonte ontológico do ente que está no modo de ser-presente-à-mão.

265

Sendo a liberdade um modo da causalidade, é a esse ponto necessário indicar ambas as vias – cosmológica e prática – da liberdade, mesmo que, na sequência, ser-me-á possível percorrer somente a primeira.

4 LIBERDADE ENQUANTO IDEIA COSMOLÓGICA

A primeira via que se refere à questão da liberdade, mesmo investindo o problema da possibilidade da experiência, o ultrapassa, derramando-se sobre a questão da possibilidade da metafísica especial – em termos kantianos, “metafísica autêntica”. Essa última compreende as três disciplinas de psicologia racional, cosmologia racional, teologia racional e as respectivas ideias da religião: alma, mundo, Deus. Por “ideia” Kant entende os conceitos puros de razão, as *representações* de alguma coisa em geral segundo o princípio fundamental da razão qual é o “princípio da unidade incondicionada”⁹⁸. Isso significa que as “ideias contêm uma certa completude (*Vollständigkeit*) que não consegue chegar a nenhum conhecimento empírico possível e nisso a razão tem em mira somente uma unidade sistemática, em

344, abr. *Prolegomena*): toda a causa da natureza “deve haver começado a agir (*zu handeln*); já que, de outro modo, entre ela e o efeito não se poderia pensar uma sucessão temporal”.

⁹⁵ *KrV*, p. 397 (A 205, B 250).

⁹⁶ *WmF*, p. 197.

⁹⁷ *Idem*, p. 199.

⁹⁸ *KrV*, p. 629 (A 407, B 433).

direção à qual ela procura protender à unidade empírica possível, sem nunca alcançá-la plenamente⁹⁹.

De grande importância, segundo Heidegger, é colocar em claro em que lugar da metafísica autêntica Kant colocou a ideia da liberdade. Sendo a condição fundamental do agir moral da pessoa e, portanto, da atividade própria do sujeito, poderíamos esperar de encontrá-la na psicologia racional enquanto conceito psicológico; mas procurar-se-ia em vão. Se, ao invés, se pensasse o homem como não propriamente livre, ou seja, condicionado, poder-se-ia atribuir a liberdade ao ente sumo, Deus e entendê-la como uma ideia teológica própria da teologia racional; mas nesse caso também procurar-se-ia em vão. Paradoxalmente – Sublinha Heidegger – a liberdade se deixa entrever justamente onde menos poderíamos esperar de encontrá-la: em conexão com o problema do mundo, aliás, *enquanto* problema do mundo (problema cosmológico). No primeiro livro da dialética transcendental, em uma nota da terceira seção, tendo como significativo título *Sistema das ideias transcendentais*, Kant afirma:

A metafísica tem como escopo peculiar da sua investigação somente três ideias: *Deus, a liberdade e a imortalidade*, de modo que o segundo conceito, em conexão com o primeiro, deva conduzir ao terceiro como a uma conclusão necessária¹⁰⁰.

266

Das três ideias da razão – emerge claramente no texto – no lugar de “mundo” está a “liberdade” e no lugar de “alma”, “imortalidade”. Isso leva a expressar, em maneira ainda mais explícita, não somente que o problema da liberdade é por Kant tomado em sentido metafísico *como* problema *cosmológico*, mas que entre todas as ideias cosmológicas a ideia de liberdade detém um *primado*¹⁰¹. Igualmente paradoxal, além disso, se deduz que sendo a liberdade um problema cosmológico, pois o mundo é o “conjunto de todos os fenômenos”¹⁰² e a conexão de fenômenos “é determinada mediante causalidade segundo a natureza, *então a liberdade [...] é empurrada na mais angusta conexão com a causalidade da natureza, até mesmo quando a liberdade, enquanto modo peculiar de causalidade, é distinta (unterschieden wird) da causalidade de natureza*”¹⁰³. Na verdade, somente na medida em que a liberdade se deixa apreender *como* um peculiar modo da causalidade natural – apesar de ser distinta dessa – é possível que enquanto ideia cosmológica, seja *relacionada essencialmente* à totalidade da síntese dos

⁹⁹ Idem, p. 831 (A 567-8, B 595-6). A ideia é, portanto, “o conceito racional da forma de um todo, enquanto mediante tal conceito é determinada a priori a extensão da multiplicidade, como também a colocação das partes ente elas” (Idem, p. 1169, A 832, B 860).

¹⁰⁰ *KrV*, p. 583 nota (A 337, B 395).

¹⁰¹ Cf. *WmF*, p. 209.

¹⁰² *KrV*, p. 579 (A 334, B 391).

¹⁰³ *WmF*, p. 210.

fenômenos, à totalidade da natureza, à totalidade da conexão daquilo que é presente-à-mão.

Entrando mais a fundo no confronto kantiano com a cosmologia racional herdada da metafísica tradicional, e mais precisamente na dialética transcendental, do momento que a razão, fiel ao próprio princípio da unidade incondicionada, exige a representação do mundo como totalidade absoluta da síntese dos fenômenos e da sua série, impõe-se “um novo fenômeno da razão humana, ou seja, uma antitética totalmente natural [...] em que a razão cai sozinha e cai inevitavelmente”, gerando o “conflito das leis (antinomia) da razão pura”¹⁰⁴. De fato se, como afirma Kant, os conceitos puros e transcendentais podem surgir somente do intelecto, ao passo que a razão, que não produz conceitos, limita-se a livrá-los das restrições de uma experiência possível; e se tal tentativa de extensão além dos limites (*Grenzen*) do empírico, a razão, de acordo com o próprio princípio fundamental, o realiza em estreita conexão com o empírico (enquanto requer, para um condicionado, não somente a sua condição, mas a totalidade absoluta das condições sem o qual o condicionado em modo nenhum seria possível); então a razão “faz da categoria a ideia transcendental” e as quatro ideias cosmológicas não são nada mais senão “categorias estendidas até o incondicionado”¹⁰⁵, portanto reconduzíveis a uma tábua cuja ordem espelha os títulos das categorias. É em particular sobre a terceira antinomia que Heidegger se delonga, onde se gera o conflito respeitante a ideia transcendental da “completeza (*Vollständigkeit*) absoluta das origens (*Entstehung*) de um fenômeno em geral (*einer Erscheinung überhaupt*)”¹⁰⁶, já que justamente ali, revela Kant, toma-se em consideração a “totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo (*Weltbegebenheiten*) das suas causas (*aus ihren Ursachen*)”¹⁰⁷. A esse propósito é útil trazer as duas “proposições doutrinárias raciocinantes (*vernünftelnde Lehrsätze*)” da razão pura as quais, na sua antinomicidade, dão origem a uma “aparência (*Schein*) natural e inevitável” que “não poderá mais ser estirpada”¹⁰⁸ – uma aparência *transcendental* – em que se explica a conflitualidade da razão consigo mesma:

¹⁰⁴ *KrV*, p. 631 (A 407, B 433-4).

¹⁰⁵ *Idem*, p. 633 (A 409, B 436). E ainda: “A razão requer aquilo que rege o seguinte princípio: *se o condicionado é dado, é dada também a inteira soma das condições, portanto, é dado também o absolutamente incondicionado*, através do qual somente o condicionado era possível” (*ibidem*).

¹⁰⁶ *Idem*, p. 641 (A 415, B 443).

¹⁰⁷ *Idem*, p. 785 (A 532, B 560). Cf. *idem*, p. 635 (A 411, B 438): “Chamarei *regressiva* a síntese de uma série do lado das condições, aquela que parte, portanto, da condição mais próxima ao fenômeno dado e procede às condições mais distantes; chamarei, em vez, síntese progressiva aquela que, da parte do condicionado, procede da consequência mais àquelas mais distantes [...]. Portanto, as ideias cosmológicas têm a ver com a totalidade das sínteses regressivas e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia* [...] pois para uma compreensão completa daquilo que é dado no fenômeno temos necessidade dos fundamentos [*Gründe*], mas não das consequências (*Folgen*)”.

¹⁰⁸ *KrV*, p. 649 (A 421-2, B 449-50).

1. (tese) “A causalidade segundo (*nach*) as leis da natureza não é a única da qual os fenômenos do mundo, no seu conjunto, podem ser derivados. Para a sua explicação é necessário admitir também uma causalidade mediante (*durch*) liberdade”;

2. (antítese) “Não existe liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece segundo (*nach*) as leis da natureza”¹⁰⁹.

Antes de ir além, é decisivo grifar – e exatamente em resposta às objeções de Cassirer (cf. *supra*, Parte 1, objeções 2 e 3) – que distante de abrir caminho a uma indébita infinitude de razões, como poderia parecer à primeira vista, através dos conflitos da razão se anuncia “a mais profunda finitude do homem”¹¹⁰. Na verdade, porque a razão não produz conceitos, mas simplesmente procura livrar os conceitos do intelecto dos seus inevitáveis confinamentos no âmbito da experiência possível (mesmo permanecendo – é necessário reafirmar – em conexão com o empírico), por um lado isso acende o conflito antinômico, por outro implica que as ideias da razão (e portanto a razão pura na sua totalidade) se relacionem diretamente somente ao *uso do intelecto* do qual traem origem o ao qual atribuem uma direção em vista de uma unidade, nunca porém imediatamente ao ente enquanto tal: não só não existe uma “*ultrapassagem da finitude*” em vista de uma infinitude (a razão nem cria o ente nem se relaciona diretamente), mas ao contrário abre caminho a um essencial “*tornar-se finita (Verendlichkeit)*”¹¹¹ da razão.

268

Da exposição do princípio de causalidade (segunda analogia da experiência) resultou que ele, enquanto princípio dinâmico, se relaciona com a existência (*Dasein*) dos fenômenos, com a sucessão dos acontecimentos do mundo¹¹². Se – como é, ao invés, requerido pela tese da terceira antinomia – não existisse outra causalidade além da causalidade segundo (*nach*) a natureza, tudo o que acontece pressuporia sempre um estado precedente ao qual esse mesmo acontecimento seguiria necessariamente segundo uma regra. O estado precedente também deve ser alguma coisa que acontece, que advém no tempo e que, portanto, antes não existia; de fato, aquilo que causa, como aquilo que é causado, não *sempre* existiu, mas existe sempre *em cada momento-temporal (jederzeit)*: a causalidade do que acontece é ela mesma um acontecimento que antes não existia. Por isso, se tudo o que acontece acontecesse

¹⁰⁹ Idem, p. 677 (A 445, B 473).

¹¹⁰ *WmF*, p. 211.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Para as distinções mundo/natureza e conjunto matemático/conjunto dinâmico cf. *KrV*, p. 645 (A 418, B 446): “Nós temos duas expressões, *mundo* e *natureza*, que às vezes se confundem. A primeira significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese, tanto no grande quanto no pequeno, ou seja, no progresso de tal síntese tanto por composição quanto por divisão. O mesmo mundo, porém, é chamado natureza na medida em que é considerado como um todo dinâmico, não olhando para a agregação no espaço ou no tempo em vista da sua constituição como uma quantidade, e sim à unidade na *existência (Dasein)* dos fenômenos”.

somente segundo as leis da natureza, dar-se-ia sempre “um início subordinado”, nunca porém, “um primeiro início” e não seria “possível uma completude da série do lado das causas que derivam umas das outras”¹¹³, fato que contradiria o princípio fundamental da razão. Portanto, para que alguma coisa possa acontecer – afirma Kant na demonstração da tese – isso no que consiste a própria lei da natureza exige de remeter a uma causa suficientemente determinada a priori. Nesse sentido, então, a ideia cosmológica que surge do questionar da razão em relação ao mundo, sendo representação da unidade incondicionada da série dos fenômenos, e portanto das relações causais, requer uma causalidade *incondicionada* que, enquanto tal, não seja mais reconduzível a uma outra causa que a precede, mas que possa iniciar a série de fenômenos (e de efeitos) absolutamente por si só; uma ação *originária* (*ursprüngliche Handlung*) através da qual aconteça algo que antes não existia” e que não é possível esperar “da conexão causal dos fenômenos”¹¹⁴; um primeiro começo absoluto que ultrapasse a série das causas da natureza; um agir *livre* que seja “*espontaneidade*” absoluta (liberdade)¹¹⁵, auto-início: é a ideia da *liberdade transcendental*. Esta última, porém, pensada como completude da conexão do *ser-presente-à-mão* respeitante o incondicionado de um fenômeno, “não é nada mais do que a *causalidade da natureza pensada absolutamente* (*absolut gedachte Naturkausalität*) [...] um conceito da natureza que transcende a experiência como tudo”¹¹⁶ e que, mesmo mantendo o seu caráter de conceito de natureza, é ampliado no incondicionado: uma causalidade *natural* incondicionada¹¹⁷. Por outro lado, todavia, atendo agora à antítese, a admissão ao incondicionado entra em conflito com a regra objetiva que o intelecto confere à natureza, a qual, sendo por isso mesmo necessariamente determinada, não exige de recorrer a um primeiro início (o que exclui a liberdade) e é paga pela admissão empírica dos fenômenos.

269

Portanto, por um lado, enquanto o representar próprio da razão requer um ampliamiento do conceito de causalidade no incondicionado, esse mesmo representar gera um conflito da razão consigo mesma, a antitética transcendental da razão; por outro lado, enquanto é produto do intelecto, aquele mesmo conceito de causalidade *representado* na ideia transcendental de liberdade “pertence às determinações essenciais de uma natureza em geral”¹¹⁸. Impõe-se, assim, à atenção a reflexão sobre a conexão da ideia de liberdade com o problema do conhecimento finito, sobre o qual será necessário retornar em breve.

¹¹³ Idem, p. 677 e 679 (A 445-6, B 473-4).

¹¹⁴ Idem, p. 801 (A 544, B 572).

¹¹⁵ Idem, p. 645 (A 418, B 446).

¹¹⁶ *WmF*, p. 214-5.

¹¹⁷ Cf. *KrV*, p. 645 (A 419, B 447): “a condição daquilo que acontece se chama causa, e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno se chama liberdade, enquanto a causalidade condicionada se chama, em sentido mais restrito, causa natural”.

¹¹⁸ *WmF*, p. 215.

Adentrando-nos ulteriormente, agora, na antinomia com o escopo de resolvê-la, é necessário antes do mais tanto sintetizar os resultados até aqui alcançados na via cosmológica quanto explicitar, seguindo o desenrolar da argumentação, as importantes implicações filosóficas presentes nos binômios natureza/liberdade, causalidade condicionada/causalidade incondicionada:

1. o conceito de *causalidade*, representado na ideia de liberdade transcendental, é produzido pelo intelecto;

2. a causalidade pertence às determinações essenciais da *natureza em geral*;

3. o *representar* próprio da razão, coerentemente ao princípio universal da experiência (segundo o qual tudo o que acontece deve ter uma causa) e de acordo com o princípio fundamental da razão pura, opera uma extensão do conceito de causalidade no incondicionado;

4. a extensão do *representar* acende um conflito da razão pura consigo mesma, a *antitética transcendental*, que gera uma inextirpável aparência transcendental;

5. a *ideia transcendental* da liberdade que é inerente no conflito da terceira antinomia é admitida por Kant *necessariamente* (como representação da completeza dos fenômenos quanto à sua origem, à sua condicionalidade causal, à necessidade e possibilidade transcendental de um primeiro começo causalmente incondicionado requerido pela razão), mas ao mesmo tempo *problematicamente*¹¹⁹, visto que justamente pela conjunção que nela se realiza entre causalidade e incondicionalidade, torna-se a “pedra de escândalo de toda a filosofia”, como emerge da observação à tese da terceira antinomia:

A ideia da liberdade está certamente bem distante de exaurir o inteiro conteúdo do conceito psicológico desse nome, o qual é em grande parte empírico, o conteúdo que ela designa diz respeito somente à absoluta espontaneidade da ação, entendida como o verdadeiro e próprio fundamento de imputabilidade da ação, mas assim fazendo ela constitui a verdadeira e própria pedra do escândalo de toda a filosofia, a qual encontra dificuldades insuperáveis em admitir uma tal espécie de causalidade incondicionada. Portanto, o que na questão acerca da liberdade do querer colocou a razão especulativa desde tempos imemoráveis em tamanho embaraço, é propriamente somente alguma coisa de *transcendental*, e se refere unicamente ao fato que deva ser admitida uma faculdade que comece *a partir de si mesma* uma série de coisas ou estados sucessivos. De que maneira, além do mais, uma tal faculdade é possível, não é tão necessário estabelecer¹²⁰.

¹¹⁹ Cf. *KpV*, p. 37 (A 4). Cf. *supra* nota 48.

¹²⁰ *KrV*, p. 681 (A 448, B 476).

Que o conceito de liberdade transcendental não esgote o conteúdo, em grande parte empírico, do conceito psicológico dessa, significa que entre o conceito transcendental e o psicológico de liberdade existe uma diferença essencial e ao mesmo tempo um entrelace imprescindível. No conceito psicológico é representado e pensado como livre um ente (aquilo que está presente-à-mão) totalmente determinado (faculdade da alma, vontade) ao qual, enquanto determinado, não é possível alcançar mediante a mera representação de um ente em geral: ele, na verdade, deve ser dado. O conceito transcendental de liberdade, ao contrário, é ligado à questão respeitante a completude dos fenômenos, isto é, o ente presente-à-mão em geral, prescindindo totalmente do conteúdo coisístico do ente: “A liberdade transcendental é um conceito ontológico geral (*allgemein*), a liberdade psicológica um conceito ontológico regional”¹²¹.

Aquela é incluída nessa, de modo que a liberdade do querer (faculdade prática) deixa transpirar aqui o seu radicar-se a nível ontológico na liberdade transcendental (faculdade transcendental). Isso implica – grifa Heidegger de maneira decisiva e, do seu ponto de vista, esclarecendo o inteiro procedimento kantiano – que “o problema da liberdade, da liberdade do querer em particular, é propriamente um problema ontológico geral ao interno da ontologia do ser-presente-à-mão daquilo que está presente-à-mão em geral em sentido lato”, ou seja, não é referido somente “ao ser voluntário ou espiritual em geral”; mais explicitamente, Kant, segundo o professor de Friburgo, distante de ter configurado o problema da liberdade enquanto caráter próprio “de uma essência espiritual” por sua vez tomada “no horizonte do ser-presente-à-mão”, considera que “o mesmo ser-presente-à-mão daquilo está presente-à-mão enquanto tal – natureza e ser-natural – explica em si o problema de uma ‘ação livre’”¹²². Isso significa – evidencia Heidegger – que se muda o problema da ontologia geral, muda o problema da liberdade; e a questão não é estabelecer *como* a faculdade de uma causalidade absolutamente espontânea seja possível, mas *se* uma tal causalidade espontânea – confirmando (e de acordo com) a exigência da razão de recorrer a um primeiro começo na série das causas naturais, exigência expressa pela representação da completude incondicionada da origem dos fenômenos – “deva e possa ser admitida ao interno e em relação ao se daquilo que está presente-à-mão na sua totalidade (mundo)”¹²³. Dito de maneira diferente: está em questão a possibilidade de tornar ao menos pensável a *unidade* de causalidade com base na (*aus*) liberdade e causalidade segundo (*nach*) a natureza, ou seja, a possibilidade de resolver o conflito antinômico, de modo que a liberdade, enquanto ideia cosmológica, não permaneça com um conceito oposto (e portanto conflituoso em relação) à causalidade da natureza.

¹²¹ *WmF*, p. 218.

¹²² *Idem*, p. 219.

¹²³ *Ibidem*.

Aquilo que na observação sobre a tese da terceira antinomia é demonstrado, apesar de não poder ser compreendido, é a necessidade de pressupor, a partir da (*aus*) liberdade, “um primeiro início absoluto” de uma série de fenômenos; não, porém, “com base no tempo, mas na causalidade”¹²⁴. O exemplo kantiano é aquele de levantar-se da própria cadeira, agora, livremente, sem algum influxo das causas naturais. Esse é um acontecimento que, em relação à causalidade, dá início em sentido absoluto a uma nova série de fenômenos, apesar de ser, segundo o *tempo*, somente a continuação de uma série precedente. De fato, mesmo seguindo (*folgt*), no tempo, das causas naturais, o evento em questão não surge (*nicht erfolgt*) delas, ou seja, não sucede: pressupõe, “em relação à causalidade”, a faculdade de um começo absoluto “em base à (*aus*) liberdade”¹²⁵. Sob a guia dessa demonstração não é impensável que exista um ente que, conforme ao conceito ontológico geral de ação, possa agir livremente no âmbito daquilo que está presente-à-mão. Que tal ente seja um ser humano ou algum outro ser, Kant não explica. Todavia, aquilo que na conflitualidade da ideia de mundo é confirmado é a necessidade da razão – expressa na representação de uma completude incondicionada da origem dos fenômenos – de reevocar-se, na série de causas naturais, a um primeiro começo absoluto em base à liberdade em que se fundamenta a possibilidade do caráter “não determinado sensivelmente” (ou seja, livre) do querer. Então, é isso em torna ao qual gira a antinomicidade de natureza/liberdade, causalidade condicionada/causalidade incondicionada a constituir o “interesse da razão” próprio do ser humano enquanto tal – interesse prático (a liberdade enquanto condição de possibilidade da responsabilidade e, portanto, da moralidade em geral) e especulativo (a possibilidade de obter uma resposta satisfatória à pergunta sobre a totalidade daquilo que está presente-à-mão)¹²⁶ – e é da sua solução que depende a vida ou a morte do inteiro edifício da filosofia crítica. De fato, dada o pertencimento recíproco do problema da ontologia geral e do problema da liberdade, uma solução do conflito cosmológico deve necessariamente levar em consideração a fundamental “diferença (*Unterschied*)”

¹²⁴ *KrV*, p. 683 (A 450, B 478). “Denn wir reden hier nicht vom absolut erster Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach”.

¹²⁵ Cf. *Idem*, p. 685 (A 450, B 478). O prefixo alemão *er-* exprime, de maneira conotativa, proveniência de, ou seja, nesse contexto interpretativo, de maneira denotativa remete a alguma coisa a partir da qual um ente da natureza *pode ser* presente-à-mão. Por isso, é um prefixo que assume uma significativa valência filosófica no léxico kantiano e heideggeriano: afirmar que o ato de levantar-se da cadeira *folgt*, mas *nicht erfolgt* das causas naturais, comporta a possibilidade de um começo independente em relação à causalidade da natureza, um início que, distante do “acontecer” segundo o tempo dos acontecimentos naturais, surge a partir da (*aus*) liberdade transcendental enquanto auto-começo. É para evidenciar as nuances dessa possibilidade transcendental que Kant se serve, em relação à causalidade da liberdade, das proposições *aus* e *durch* e as opõe à preposição *nach*, utilizada para a causalidade da natureza.

¹²⁶ Cf. *KrV*, p. 703 e 705 (A 465-6, B 494-5). A solução da antinomia sobre a liberdade, justamente pelo seu caráter metafísico, terá, portanto, também a tarefa de indicar a direção para reconduzir à unidade ambas as vias, cosmológica e prática.

(ou distinção) crítica entre os conceitos de “fenômeno” e “coisa em si”¹²⁷, ou como Heidegger mesmo prefere exprimir-se, entre “conhecimento finito e conhecimento infinito”¹²⁸.

A esse respeito, na sétima seção do segundo capítulo da dialética transcendental (seção que tem por título *Solução crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma*), Kant toma em exame o argumento dialético através do qual são introduzidas as ideias cosmológicas que conduzem a razão a um conflito consigo mesma:

[...] se é dado (*gegeben*) o condicionado, é dada (*gegeben*) também a inteira série de todas as suas condições; mas os objetos sensíveis nos são dados (*gegeben*) enquanto condicionados; portanto, etc¹²⁹.

Para poder proceder à individuação da falácia do silogismo, Kant passa preliminarmente à determinação e ao esclarecimento dos conceitos que o constituem. Em primeiro lugar, revela que no argumento da razão, aparentemente evidente, a premissa maior é analítica: “se é dado (*gegeben*) o condicionado, justamente por isso nos é imposto (*aufgegeben*) um regresso na série de todas as condições dele”¹³⁰. O conceito de condicionado, de fato, implica por si (enquanto conceito) um referimento a uma condição e, do momento que ela é por sua vez condicionada, a uma condição que a precede, e assim por diante através de todos os termos da série. Tal proposição é um “postulado lógico da razão”¹³¹, o que significa que a conexão (síntese) de condicionada, condição e série das condições não comporta algum conceito de sucessão (já que todos os membros são pressupostos como simultâneos) nem, portanto, alguma limitação no tempo. Em segundo lugar, continua Kant, segue que se o condicionado e a sua condição “são coisas em si mesmas (*Ding an sich selbst*), então, uma vez dado o primeiro, não somente *se impõe* (*aufgegeben*) o regresso à segunda, mas em tal modo ela também é realmente já dada (*mit gegeben*); e como isso vale para todos os termos da série, então, pelo fato que o condicionado é dado – possível somente em virtude da série das condições – será dada ao mesmo tempo (*zugleich*), ou melhor, pressuposta, a série completa das condições, e com ela também o incondicionado”¹³². Se ao invés – afirma Kant – tem-se envolvimento com os

¹²⁷ Idem, p. 745 (A 500, B 528).

¹²⁸ *WmF*, p. 234.

¹²⁹ *KrV*, p. 741 (A 497, B 525).

¹³⁰ *Idem*, p. 743 (A 497-8, B 526).

¹³¹ Idem, p. 743 (A 498, B 526); “ela consiste em seguir e conduzir o mais adiante possível, através do intelecto, a conexão de um conceito com as suas condições que já se referem ao conceito mesmo” (*ibidem*).

¹³² *ibidem*. Nesse caso, aquela de condicionado e condição é “uma síntese do simples intelecto, que representa as coisas *como elas são*, sem atentar se e como nós podemos chegar ao seu conhecimento” (idem, p. 743, A 498, B 526-527).

fenômenos (como emerge da premissa minore), enquanto eles são conhecimento empírico, deles não se poderá dizer que, se é dado o condicionado, são dadas *ao mesmo tempo* todas as condições (fenômenos), enquanto a síntese dos fenômenos – a qual constitui a condição do condicionado – é uma síntese empírica (espaço-temporal) que requer a sucessão e como tal “tem vez no regresso e nunca sem ele”¹³³.

Observando bem – comenta Heidegger na sua linguagem – no silogismo dialético da razão, e em particular na premissa maior, não temos simplesmente diante dos olhos a relação entre condicionado e condição. Em jogo, em vez, está a relação com *aquilo que é dado* do condicionado direcionado *àquilo que é dado* da condição (e da série completa das condições), sem falar na condição daquilo que é dado da série completa das condições, ou seja, ao condicionado¹³⁴. Esses são elementos múltiplos e diversos entre eles. No entanto, a “razão comum” *não faz distinção* e mistura tudo junto. De fato:

1. por um lado, a relação de condicionado e condição é meramente “lógico-conceitual naquilo que é somente pensado” (o puro postulado lógico não diz e nem pode dizer nada de fatural sobre a relação entre condicionado dado e aquilo que é dado das suas condições, a partir do momento que abstrai daquilo que é dado como condicionado); por outro lado, a relação daquilo que é dado de um condicionado voltado para aquilo que é dado das condições é “ôntico-fatural no acontecer temporal do experienciar”¹³⁵, pelo que, a rigor de termos, *pode* dizer respeito ao ente que se mostra em um representar receptivo (intuitivo) enquanto fenômeno, não o ente como coisa em si, que é aquilo que a razão comum entende na relação ôntica;

2. a segunda diferença, já implícita na primeira, diz respeito ao *ser-dado* próprio do ente do ente (coisa) condicionado, o seu “*o que, quando e como*”¹³⁶. “Dado”, de fato, pode ser somente o “condicionado”. Se a razão, *indeviadamente*, considera como dada a coisa em si assim como *é*, essa é absolutamente (incondicionalmente), sem a condição da intuição da sensibilidade, por isso, dada a coisa em si, é dada simultaneamente a inteira série das condições e o próprio incondicionado (o que para Kant é simplesmente impossível, enquanto dado, propriamente é aquilo que subjaz a determinadas condições – o condicionado que se mostra como fenômeno – e nunca o incondicionado, que é um mero pensado). Dito mais explicitamente: enquanto no conhecimento finito a ser dado é o regresso à série das condições causais do fenômeno, no conhecimento infinito a ser dada é a coisa em si, considerada absolutamente.

¹³³ *KrV*, p. 745 (A 499, B 527). “Nesse caso, porém, poderíamos muito bem dizer que um *regresso* às condições, isto é, uma síntese empírica continuada por este lado é requerida ou *imposta*, e que não podem faltar as condições que são dadas através desse regresso” (*ibidem*).

¹³⁴ *WmF*, p. 229.

¹³⁵ *Idem*, p. 230.

¹³⁶ *Ibidem*.

Portanto, a fim de que seja possível alcançar uma solução do conflito, Kant coloca em evidência como, na dialética transcendental, faz-se caminho algo de essencial: o método cético. Distante de favorecer um ceticismo, tal método se serve da livre contraposição dos argumentos da antitética com o escopo de deixar-ver, mediante a contraposição mesma, o “pressuposto (*Voraussetzung*)”¹³⁷ recôndito e falaz que subjaz aos argumentos da razão. Procedendo nesse mesmo modo, torna possível o desmascaramento do erro e conduz, indiretamente, à possibilidade da descoberta da verdade.

Tornando ao específico da terceira antinomia, conjugando a premissa maior com a conclusão do silogismo, a razão comum chega à ideia cosmológica da liberdade enquanto condicionado (dado) da série de condições. Assim fazendo, em primeiro lugar, coloca no mesmo plano – isto é, joga na indiferença – os âmbitos lógico, ôntico e ontológico, ou seja, considera validas para as relações ônticas (da coisa em si) o que pode valer somente para as relações lógicas (dos fenômenos), sem distinguir o que é próprio do conhecimento finito daquilo que é acessível exclusivamente a um conhecimento infinito. Em segundo lugar: na tese se afirma que a liberdade é causalidade incondicionada, começo originário, o que significa que a série das causas superpostas é, segundo a sua totalidade, finita; na antítese, ao invés, a série da síntese regressiva das condições é infinita; chega-se assim a uma contradição – a natureza é finita/a natureza é não finita – que Kant chama “oposição analítica”¹³⁸. Visto que a clareza das argumentações aduzidas é igual de ambos os lados, para resolver definitivamente o conflito é necessário mostrar que “ultimamente elas combatem ao redor de um nada, e que uma certa aparência transcendental projetou diante deles uma realidade, onde em vez não se pode encontrar nenhuma realidade”¹³⁹. De fato, a contradição fundamenta-se sobre o falso pressuposto (*Voraussetzung*) comum tanto à tese quanto à antítese – da qual brota um conflito ilusório – segundo a qual a natureza nos é dada absolutamente como coisa em si e não como conceito fundamental dos fenômenos. Eliminado o falso pressuposto, então, é eliminada a possibilidade de afirmar tanto que a natureza é em si finita quanto que é em si infinita: o presunto conflito contraditório se revela conflito só aparente – uma ilusão dialética – e se transforma em uma operação dialética. Nesse sentido, visto que a chave da antinomia é a diferenciação entre fenômeno e coisa em si – em termos heideggerianos, entre conhecimento finito e conhecimento infinito – então, não só o problema da razão pura deve ser reconhecido “como o problema da razão pura finita”, mas a delimitação da “finitude do conhecimento” na sua essência é a “tarefa fundamental que a ‘Crítica da razão pura’

¹³⁷ *KrV*, p. 753 e 755 (A 507, B 535).

¹³⁸ *Idem*, p. 751 (A 504, B 532).

¹³⁹ *KrV*, p. 747 (A 501, B 529).

si coloca na sua primeira, fundamental parte positiva¹⁴⁰. Nessa perspectiva interpretativa, a doutrina das antinomias, requerendo, como fundamento das suas soluções, o esclarecimento da supra indicada diferença, se torna a “demonstração indireta daquilo que a estética transcendental devia demonstrar positivamente”, e no mesmo tempo “o impulso decisivo” da inteira *Crítica* kantiana para que a descoberta da *diferença* seja mantida “como o centro de toda a ulterior problemática da metafísica”¹⁴¹. Se é assim, com razão Heidegger pode considerar que a interpretação da diferença exija de ser radicalizada. Isso implica que a mesma indiferença ontológica entre fenômeno e coisa em si, da qual a antinimicidade do problema do mundo é sinal, não pode ser considerada um mero erro de conhecimento, nem um erro da metafísica tradicional, mas algo de *essencial* que pertence à natureza da razão comum, que se inscreve na essência do “perguntar metafísico próprio da natureza do homem”: a indiferença ontológica é uma “inversão (*Verkehrung*) necessária – uma aparência transcendental (em referência a Cassirer cf. *supra* PARTE I, objeção 2 e 3) – que caracteriza “o modo da compreensão do ser”¹⁴². Nesse ponto de vista, a finitude não conota simplesmente o conhecimento finito contra o conhecimento infinito; em vez, se torna aquilo que fundamenta a possibilidade da própria diferenciação de finito e infinito, impondo-se à atenção como traço *metafísico* constitutivo do homem e da compreensão do ser que o ser humano é.

276

O problema da fundação da metafísica, próprio da *Crítica* kantiana, se traduz, assim, no problema da finitude do ser humano e comporta, por isso mesmo, um entrelace indissolúvel como o problema da liberdade. De fato, a possibilidade de uma ação livre (do querer) – liberdade prática – se fundamenta na possibilidade de um começo absoluto – liberdade transcendental – e esta última, por sua vez, pressupõe a finitude do conhecimento própria da constituição finita do ser do homem. Mas se é assim, a solução do conflito entre causalidade segundo a natureza e causalidade mediante a liberdade jamais pode dar-se em um sentido somente negativo como “remoção da desunião” das duas causalidades, já que a mesma ação livre do querer deve realizar-se em uma natureza toda causalmente determinada. A solução deve poder dar-se também em um sentido positivo: como “possibilidade da *unidade* dos dois contendentes”¹⁴³, ou mais precisamente tornando pensável a unificação de duas causalidades (segundo a natureza e mediante a liberdade) para a determinação de um único efeito. Isso é possível admitindo uma dupla relação causal por parte do mesmo efeito que, se for entendido como fenômeno e não como coisa em si, torna possível pensar efeitos não determinados nem determináveis empiricamente da natureza, ou seja, efeitos determináveis de uma causa inteligível.

¹⁴⁰ *WmF*, p. 235.

¹⁴¹ *Idem*, p. 235.

¹⁴² *Idem*, p. 237-8.

¹⁴³ *Idem*, p. 239.

Nessa perspectiva, as ideias cosmológicas, enquanto ideias de uma completude, não podem recobrir nenhuma função constitutiva – isto é, ôntica – da natureza na sua totalidade, mas somente regular enquanto “postulado ontológico que diz respeito à totalidade do conhecimento das experiências”¹⁴⁴.

Na preparação da passagem para a via prática da liberdade (que não será vista aqui), mas permanecendo ainda na via cosmológica, Heidegger, seguindo Kant, esclarece a necessidade de individuar, *no mundo*, na causalidade que caracteriza a problemática da ontologia geral, a *possibilidade* (transcendental) de determinar um efeito em relação às duas causalidades, um efeito que, portanto, seja interno e externo à série de fenômenos. Ainda uma vez é a solução do conflito antinômico – a diferença ontológica entre fenômeno e coisa em si – que consente de “salvar a liberdade”¹⁴⁵, mas isso requererá um “desvio” de atenção do plano ontológico para o plano ôntico: “*Esse ente é o homem enquanto pessoa que age moralmente*”¹⁴⁶. No entanto, Kant, segundo Heidegger, justamente operando essa inversão de planos, radicaliza em sentido cosmológico o seu modo de considerar a essência do homem. Longe de deixar emergir a peculiaridade ontológica da existência humana, continuando a procurar no mundo e na causalidade (apesar de não ser a causalidade da natureza), Kant constringe a constituição do ser própria da existência do homem “*na problemática do ser geral e óbvia da metafísica tradicional*”¹⁴⁷.

Submetido: 10 de maio de 2021

Aceito: 10 de junho de 2021

¹⁴⁴ Idem, p. 240.

¹⁴⁵ *KrV*, p. 791 (A 536, B 564).

¹⁴⁶ *WmF*, p. 243.

¹⁴⁷ Idem, p. 246.