NÚMERO ESPECIAL:
Heidegger e a Educação

Kant entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger*

*Zeljko Loparic***

Resumo: O artigo apresenta, de início, a interpretação ficcionalista de Kant oferecida por Vaihinger, para, em seguida, mostrar as suas limitações. Na continuação, analisa a interpretação fenomenológica de Kant elaborada por Heidegger, fazendo ver o caráter unilateral desta. No final, oferece argumentos para a tese de que as interpretações de Vaihinger e Heidegger, mesmo insuficientes, esclarecem pontos importantes freqüentemente negligenciados do pensamento kantiano. Vaihinger chamou a atenção para a importância no sistema kantiano dos princípios ficcionais, os quais, mesmo sem terem valor objetivo determinável, possuem um valor heurístico sem o qual a construção do sistema do conhecimento natural é impossível. Heidegger destacou o caráter intuitivo do acesso aos objetos do conhecimento teórico enquanto tais, deixando, assim, aberto o caminho para uma interpretação da filosofia teórica de Kant não como psicologia, mas em termos de uma semântica *a priori* do tipo construtivista.

Palavras-chave: Kant. Vaihinger. Heidegger. Ficcionalismo. Fenomenologia. Semântica transcendental.

* Versão modificada da palestra pronunciada em I Jornadas Internacionais: "Figuras da racionalidade: neokantismo e fenomenologia", Évora, Universidade de Évora, 18-19/01/2007.

** Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain e pós-doutor pela Universidade de Konstanz. Atualmente é professor na PUC-SP e Unicamp. E-mail: loparicz@uol.com.br

Kant between Vaihinger's fictionalism and Heidegger's phenomenology

Abstract: This paper begins by presenting Vaihinger's fictional interpretation of Kant, and its limitations. Next, the paper analyzes the Heidegger's phenomenological interpretation of Kant, and shows its unilateral character. In the final sections, the paper offers arguments for the thesis that despite their shortcomings Vaihinger and Heidegger's interpretations clarify frequently neglected yet important points of Kant's thought. Vaihinger called attention to the importance of fictional principles within the Kantian system, which albeit lacking determinate objective value have a heuristic role without which the construction of the system of natural knowledge is impossible. Heidegger highlighted the intuitive character of the access to the objects of theoretical knowledge as such, and thus paved the way for an interpretation of Kant's theoretical philosophy not as a psychology, but in terms of a constructivist-type a priori semantics.

Key-words: Kant. Vaihinger. Heidegger. Fictionalism. Phenomenology. Transcendental semantics.

1 O ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger

De acordo com o importante filósofo neokantiano Hans Vaihinger[1] (1927 [1911], p. 12), o pensamento humano é uma "função orgânica" de caráter ficcional. Próximo do perspectivismo vitalista de Nietzsche, do fenomenalismo biológico de Mach e do pragmatismo utilitarista de Peirce, Vaihinger sustenta que a psique humana é uma "força de formação orgânica" produtora de órgãos em conformidade com os fins biológicos do organismo humano, os quais incluem a adaptação às circunstâncias físicas externas e a autopreservação. "Tais órgãos, que a psique constrói para si em resposta adaptativa a excitações externas, são, por exemplo, as formas de intuição e de pensamento, bem como certos conceitos e outras formações lógicas" (p. 3). Portanto, "o pensamento lógico é uma função orgânica da psique". Ora, as funções orgânicas são estritamente análogas às mecânicas. A psique pode e deve ser tratada como uma *máquina*, cuja finalidade natural é "executar

[1] Além de ter produzido uma obra importante, em particular o livro *Die Philosophie des Als Ob* (*A filosofia do como se*, 1911), Vaihinger foi fundador da revista *Kant-Studien* (1895) e da Deutsche Kant-Gesellschaft (1905).

movimentos que preservam a vida do organismo com o menor uso de força" (p. 178). A teoria lógica das ficções não é, portanto, outra coisa que "uma mecânica explicitada do pensamento" ou uma "tecnologia do pensamento" (p. 180).

O caráter distintivo de todos os produtos do pensamento humano é o de serem ficções, isto é, "representações conscientemente falsas" (p. XXIV), cuja expressão lingüística é a fórmula "como se" (p. XXV, cf. p. 155). A finalidade das ficções não é, portanto, servirem de reproduções ou réplicas do mundo real (como pensam o senso comum e os epistemólogos tradicionais), mas a de poderem ser usadas como instrumentos eficazes para a nossa orientação no mundo (VAIHINGER, 1927 [1911], p. 18 e 22). "No domínio teórico, prático e religioso, nós chegamos ao correto com base e com a ajuda do falso" (p. XXIV), "operando com representações conscientemente falsas, mas úteis" (p. XXV). A verdade é tão-somente "um erro conforme a fins" (p. 192).

Tendo renunciado à tarefa de espelhar a "realidade objetiva" na consciência e, portanto, desistido do conceito de verdade; mais ainda, tendo substituído o próprio conceito de objeto de conhecimento pelo de conteúdo sensorial – Vaihinger elogia Mach por ter reduzido "todo ser e todo acontecer a elementos sensoriais como o último dado para nós" (p. XXVI) –, o instrumentalismo biologizante de Vaihinger propõe um conceito de saber livre de qualquer compromisso metafísico ou ontológico, aplicável sem distinção a todos os fenômenos, tanto psíquicos quanto físicos, almejando tão-somente fabricar artifícios; trata-se de conceitos, operações e, em geral, meios auxiliares para "calcular" os dados sensoriais de modo a poder "executar os impulsos da nossa vontade conforme a fins, segundo diretivas de constructos lógicos" (p. 5). O conhecimento humano é (diz Vaihinger recordando Mach) "uma elaboração econômica do material sensorial, a serviço da vida" (p. XXVI). Vaihinger resume a sua posição teórica na fórmula "positivismo idealista": *positivismo*, porque "repousa única e exclusivamente sobre o dado, sobre os conteúdos empíricos sensoriais" e nega, de modo mais explícito possível, todo e qualquer outro tipo de objetidade, eliminando,

dessa forma, a distinção entre as ciências naturais e humanas; *idealismo*, porque recorre a idéias ficcionais reconhecidamente falsas (p. XXXII). Essa posição, que exclui toda metafísica (teoria do supra-sensível) e mesmo toda ontologia (teoria do ente enquanto ente no seu todo), contenta-se em não ser mais do que uma "filosofia do como se".

Ainda segundo Vaihinger, o ficcionalismo é uma constante na história do pensamento ocidental, aparecendo, com particular força, na obra de Kant. Este não é um metafísico realista, nem na lógica, nem na física, nem na ética (p. 613). Para o "Kant radical" de Vaihinger, pensar significa também orientar-se, isto é, resolver problemas de relevância vital, e não tentar representar fielmente as coisas elas mesmas. Assim, por exemplo, "o espaço, o tempo e, em particular, as categorias são uma espécie de representações auxiliares, das quais se serve o 'ânimo' para elaborar sistematicamente o material sensorial; mesmo sendo subjetivas e, por isso, não-verdadeiras, essas representações são necessárias para captar o dado. Nessa medida, é possível considerá-las ficções [...]" (p. 619). As idéias da razão teórica kantiana são também constructos ficcionais, mais precisamente "ficções heurísticas" (p. 619). O conjunto dessas idéias, cuja realidade é apenas "heurístico-prática" (p. 628), não "de existência" (p. 658), constitui uma ferramenta metodológica preciosa, e mesmo indispensável, na condução da pesquisa empírica (p. 621 et passim).

O mesmo *status* ficcional possuem as idéias práticas em geral (morais, jurídicas, religiosas etc.). "A liberdade é uma idéia, a autonomia é uma idéia, a lei ética geral é uma idéia – e as idéias são "meras idéias"; a moral inteira repousa, portanto, sobre ficções" (p. 649). A própria fórmula da lei moral é "uma nova e especial ficção" (p. 650). Entre as ficções religiosas de Kant, Vaihinger destaca a do estado originário de inocência, do qual parte a história moral de humanidade (p. 657), bem como a do diabo e do inferno, do filho de Deus, do reino de Deus na terra e, por fim, a ficção do próprio Deus. Em apoio, Vaihinger cita, entre vários outros, o seguinte trecho de Kant: "A proposição: 'Deus existe' não significa a fé na existência de uma substância [...], mas é apenas um axioma da razão prática de se impor a si mesma como princípio das ações" (p. 727).

Contra o ficcionalismo em geral e, em particular, o positivismo biologizante de Vaihinger, Heidegger, em *Ser e tempo*, recorre à regra básica da fenomenologia husserliana: *zu den Sachen selbst*, que impõe ao conhecimento a tarefa de representar as coisas elas mesmas tal como elas são nelas mesmas. Essa tarefa inclui a tematização descritiva de estruturas *a priori* das coisas, não recorrendo, para fins de teorização, a "construções suspensas no ar".[2] É nas próprias coisas que é possível *ver* fenômenos ontológicos, possibilitadores, e ônticos, possibilitados; aspectos deônticos fundantes e fundados. Baseado no acesso fenomenológico às coisas, Heidegger concebe a filosofia como teoria de fenômenos ontológicos, ou seja, como ontologia.

Tal como Vaihinger, Heidegger se apropria de Kant. Os fenômenos e aspectos ontológicos e ônticos também teriam sido tematizados já pela filosofia crítica kantiana. Entre os ontológicos, estão as formas da intuição kantianas e as categorias, que não são entidades ficcionais, mas "fenômenos da fenomenologia". Nesse mesmo estilo fenomenológico, Heidegger apresentou, em vários textos da década de 1920, versões fenomenológicas de outros *a priori* discursivos tematizados por Kant, inclusive éticos. Entre estes, o principal é o conceito de dever, que é interpretado à luz do fenômeno do ter-que-ser, exigência ética originária constitutiva do existir humano e dada fenomenalmente (*Sollensgegebenheit*), de modo que "o dever absoluto seria, então, propriamente a objetidade originária" (HEIDEGGER, 1987, GA 56/57, p. 44).[3]

O propósito do presente trabalho é, em primeiro lugar, mostrar que, apesar de diametralmente opostas, a interpretação ficcionalista neokantiana de Vaihinger e a fenomenológica de Heidegger – duas posições ainda hoje vivas em vários círculos – captam, cada uma à sua maneira, aspectos importantes do pensamento kantiano. Ao mesmo tempo, contudo, as duas interpretações sofrem de severas limitações. Além de mostrar isso, proponho-me, em segundo lugar, apresentar uma

[2] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 27-28; cf. p. 50, nota. Além de precisar ser remetida a Husserl, convém aproximar essa posição de Heidegger das teses do idealismo alemão sobre a concretude do Espírito (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 180, 181, 203 e 235).

[3] Esse é um dos numerosos trechos da obra de Heidegger que atestam a sua preocupação com uma ética da responsabilidade, intimamente relacionada à ontologia existencial e à desconstrução da metafísica.

leitura de Kant capaz de ultrapassar esses defeitos e fornecer um quadro no qual as duas interpretações, uma vez devidamente reformuladas, possam ser vistas como complementares. Essa leitura é baseada na tese de que o conteúdo central da filosofia transcendental de Kant é uma semântica pura que trata da aplicabilidade de diferentes tipos de constructos discursivos *a priori* em diferentes domínios constituídos ou que possam ser constituídos na experiência cognitiva, prática ou outra (*estética, por exemplo*).[4] Espero, dessa forma, estimular um estudo renovado não somente da herança da filosofia de Kant, mas também do significado do seu pensamento para a filosofia dos nossos dias.

2 Virtudes e limitações da reconstrução ficcionalista de Kant

Não há como discordar de Vaihinger quando este diz que Kant não é um metafísico, nem mesmo um ontólogo. De fato, segundo o idealismo transcendental ou crítico kantiano, a metafísica, teoria do supra-sensível, nunca existiu nem pode existir como ciência (KANT, 1783, p. 7, 9 e 250) e a ontologia precisa ser substituída por uma teoria da exposição dos aparecimentos em conceitos puros ou empíricos (KrV, B 303), teses pelas quais Kant antecipa, sob certos aspectos, o fenomenalismo posterior, inclusive o de Mach. Tampouco se pode negar a presença de elementos ficcionais e meramente reguladores no sistema kantiano da filosofia crítica, em particular, nos procedimentos kantianos de resolução de problemas, em claro conflito com a linha de abordagem defendida por Heidegger. Vaihinger tem toda razão em dizer que as idéias teóricas de Kant (inclusive a de Deus) são "ficções heurísticas", a saber, constructos discursivos que servem para "fundar princípios reguladores[5] do uso sistemático do entendimento no campo da experiência" (KrV, B 799), isto é, princípios do como se (KrV, B 700).[6]

[4] Essa tese é exposta em detalhes em Loparic, 2003b.

[5] No original: "*regulative*". A tradução brasileira da primeira *Crítica*, publicada pela Editora Abril de São Paulo, verte erroneamente esse termo alemão por "recreativos".

[6] Eu mesmo defendi a tese de que Kant reformulou os juízos da metafísica tradicional que empregam idéias como programa *a priori* de pesquisa e exemplifiquei essa metodologia especulativa pela maneira como Kant concebe os primeiros princípios da ciência da natureza (cf. LOPARIC, 2005 [1982], cap. 9). Mais recentemente, mostrei que a metapsicologia de Freud foi construída segundo esse mesmo programa de pesquisa (cf. LOPARIC, 2003d).

Kant também deixa claro que as idéias práticas são igualmente produzidas (*gemacht*) pela razão (cf., por exemplo, 1797, p. 181). Isso vale, como Vaihinger enfatizou, para a idéia prática de Deus, que, assim mesmo, tem um uso importante: ela pode ser aplicada à lei moral, a fim de qualificar essa lei como divina, revelando-se, nesse caso, "de maior fertilidade ética" (p. 109). É também inegável que, para Kant, o ser humano é um solucionador de problemas, sejam estes teóricos, práticos ou de outra natureza, tese em virtude da qual Kant pode ser aproximado ao pragmatismo.

Contudo, a reconstrução vaihingeriana da posição de Kant sofre de uma dificuldade estrutural básica: ela é parcial. Vaihinger não esconde que destacou e examinou apenas os trechos da obra de Kant que eram favoráveis a sua própria teoria das ficções, deixando de lado todos aqueles que admitiam uma interpretação oposta (p. 639). A sua justificativa para se valer desse procedimento tão problemático são as contradições de Kant, reconhecidas por todos. No entanto, ao invés de se propor a tarefa inexeqüível de estabelecer a unidade de uma obra autocontraditória, é preferível tentar salvar o que dela pode ser resguardado. Antes de se dar livre curso a interpretações enviesadas, convém, parece-me, estudar melhor as tensões internas da obra de Kant e determinar com precisão o sentido das suas afirmações. Se fizermos isso, ficam rapidamente visíveis as dificuldades da leitura vaihingeriana de Kant. Mostrarei algumas.

Em primeiro lugar, Kant jamais disse (nem poderia dizer) que os principais problemas da filosofia surgem da nossa necessidade biológica de orientação no mundo. A sua fonte são os interesses da própria razão (KrV, B 832), que decorrem das regras *a priori* de funcionamento do solucionador humano de problemas. É verdade que Kant (1797, p. 65-66) não exclui que a vida seja uma propriedade da matéria e que a capacidade teórica do homem, enquanto espécie animal, seja uma qualidade da vida. Contudo, a capacidade teórica do homem, como animal racional, não pode ser reduzida à função orgânica darwiniana de adaptação aos estímulos externos e de autopreservação, pois o cultivo da capacidade intelectual permite ao homem tratar não somente de fins

biologicamente necessários, mas também de fins autoproduzidos e, nesse sentido, arbitrários (p. 104).* Além disso, a razão teórica não pode colocar nem resolver tarefas moral-práticas, impostas ao homem pela razão prática, em virtude das quais o homem transcende a condição de animal racional, tornando-se um ser da razão, elevado acima do reino da matéria e mesmo da vida (p. 65).

Em segundo lugar, Vaihinger deixa de lado a distinção essencial entre operações intuitivas e discursivas, e, por conseguinte, a diferença entre os dois tipos básicos de produtos da cognição humana – os constructos intuitivos e discursivos. Por isso, ele também negligencia os problemas da relação entre esses dois tipos de operações e de constructos. Para Kant, alguns constructos são meras ficções e outros não. Assim, por exemplo, as minhas fantasias sobre o mundo externo – as quimeras, da mitologia grega, por exemplo – são ficcionais, pois, por meio delas, nenhum objeto me é *dado*. Mas isso não se pode dizer de perceptos (as percepções). A minha percepção de um objeto é um constructo intuitivo, sim, mas nem por isso ela é uma mera ficção do tipo como se. Quando vejo um cachorro, por exemplo, eu não percebo algo como se fosse um cachorro. A percepção é um constructo "objetivamente real"; por meio dela um objeto me é *dado*. Ou seja, as operações e as regras de construção envolvidas nas fantasias são diferentes das que são usadas para produzir os perceptos.

Da mesma forma, alguns constructos discursivos são ficções, outros não. São ficcionais todos aqueles que não podem ser interpretados por constructos intuitivos objetivamente reais, ou seja, que não podem ser sensificados na intuição. São não-ficcionais aqueles constructos discursivos que podem ser sensificados dessa forma, mais precisamente, que governam operações intuitivas efetivamente exeqüíveis. Os primeiros são ditos princípios reguladores ou do como se; os segundos, princípios determinantes. Como as idéias teóricas não são sensificáveis, todos os princípios que empregam essas idéias são do tipo como se. Embora construídos e provados *a priori*, os princípios do entendimento,

* Sobre a teoria kantiana de problemas, cf. Loparic, 1988a.

que empregam as categorias – conceitos que, diferentemente de idéias teóricas, podem ser interpretados direta, adequada e completamente no domínio da experiência possível –, são determinantes. Os objetos das percepções, por exemplo, não devem ser pensados como se estivessem satisfazendo o princípio de causalidade, mas como necessariamente satisfazendo esse princípio, sob pena de o conhecimento empírico ser uma quimera. Ou seja, o princípio de causalidade não é regulador, mas constitutivo, determinando as propriedades estruturais dos objetos da experiência. No presente contexto, os conceitos de percepção e de experiência designam operações de sensificação pelas quais são constituídos os referentes e o significado dos conceitos *a priori*, bem como de condições de verdade dos juízos sintéticos *a priori*. Eles não devem ser considerados, portanto, como fenômenos psicológicos, governados por leis naturais e objetos de uma possível psicologia empírica ou, quem sabe, transcendental, mas como operações do nosso aparelho cognitivo, exeqüíveis livremente de acordo com as regras do entendimento e da razão, das quais Kant lança mão para produzir uma semântica *a priori* do tipo construtivista.

Essa é a razão – assim chego a minha terceira objeção a Vaihinger – por que este não discute o problema que o próprio Kant considerou "tarefa central" da sua filosofia transcendental: o da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Como mostrei em outros trabalhos, esse problema é resolvido por Kant em termos de uma semântica *a priori*, conteúdo central da sua lógica transcendental e espinha dorsal do seu projeto da crítica da razão pura. Esse projeto determina, em primeiro lugar, mediante a dedução transcendental e os procedimentos de esquematização, a validade objetiva e as condições de aplicação das categorias no domínio de objetos de experiência possível e, em segundo lugar, explicita as condições de verdade e de falsidade dos princípios do entendimento nesse mesmo domínio, daí serem chamados de "possíveis". Mais ainda, na segunda edição da primeira *Crítica*, Kant oferece provas de que esses princípios não são apenas possíveis (que podem ser objetivamente verdadeiros ou falsos em

relação a objetos da experiência possível), mas também necessariamente verdadeiros para esses objetos. A totalidade desses juízos constitui a "verdade transcendental", a qual – essa é uma tese central da semântica transcendental de Kant – "precede e torna possível toda a verdade empírica" (KrV, B 188). Somente juízos que não são interpretáveis de maneira direta, completa e adequada pelos constructos intuitivos (e somente eles) carecem de valor de verdade determinado, não podem ser provados e são ditos princípios do como se. Diferentemente de Vaihinger, Kant não abandona, portanto, o conceito de objeto do conhecimento nem o de verdade.

Em quarto lugar, ao tratar da filosofia prática de Kant, Vaihinger tampouco se ocupa do problema (e das regras de aplicação à natureza humana) dos princípios da metafísica dos costumes. Mesmo racionalmente motivados e necessários, os princípios da metafísica dos costumes, como tais, são vazios de conteúdo objetivo (prático). As regras de sua aplicação à natureza humana servem precisamente para preencher esse vazio, dependem das condições da aplicabilidade da razão prática aos seres humanos, que devem ser pensadas como dadas na experiência (1797). O estudo dessas condições como parte da natureza humana permite a Kant dizer que o agir moral humano, tal como determinado pela metafísica dos costumes, não é uma mera quimera, um objeto de uma simples ficção prática, mas um produto efetivo, experiencial, da razão prática, mais precisamente, da lei moral. Em outras palavras, o homem moral kantiano não é uma ficção, mas, no máximo, uma ficção necessária feita carne, ou seja, uma realidade prática, mediante uma semântica (uma teoria da aplicação dos constructos discursivos – conceitos, juízos, teorias – aos dados factuais), uma pragmática (teoria do assentamento dos constructos da razão prática na natureza humana) e uma história do processo de moralização. Todas essas teorias têm uma parte pura, "produzida" *a priori*, e outra sensível, dada.

Em quinto lugar, Vaihinger não distingue em Kant ficções ou princípios do como se necessários, não-elimináveis, e ficções

heuristicamente férteis, mas arbitrárias, que, portanto, podem ser substituídas por outras. Assim, por exemplo, a idéia de uma causa primeira é um constructo discursivo não determinante, que dá lugar aos princípios do como se, mas que, assim mesmo, é indispensável para a economia interna da razão. Entretanto, a idéia de átomo (exemplo preferido de Vaihinger), também discursiva e não determinante, é apenas arbitrária, com uma utilidade heurística limitada, tendo sido substituída, com sucesso (por Boskovic), pela idéia (ficção), também não determinante, de força de repulsão.

Em resumo, Vaihinger exagerou o ficcionalismo de Kant em detrimento do seu construtivismo. Ele abraçou o idealismo transcendental kantiano em sua forma exacerbada – o positivismo idealista – e deixou de lado o realismo empírico da *Crítica da razão pura*. Assim como negligenciou a pergunta kantiana pela realidade objetiva de princípios teóricos, Vaihinger não deu uma interpretação dos princípios práticos que possa, ao menos, prometer a garantia da sua realidade objetiva prática. Essas dificuldades não podem ser atribuídas a eventuais contradições de Kant; são defeitos de leitura.

3 Um motivo não-ficcionalista: a pragmática pura, objeto da antropologia moral de Kant

Gostaria de explicitar melhor o problema da interpretação dos princípios práticos que pertencem à metafísica dos costumes de Kant. Na *Religião* e, em seguida, em outras obras da sua fase tardia, Kant tenta resolver o que pode ser chamado de problema fundamental da filosofia da religião: o homem é moralmente bom *ou* moralmente mau? A resposta a essa pergunta exige, primeiro, que seja explicitado o sentido da oposição entre os predicados a priori "moralmente bom" e "moralmente mau", e, segundo, que se assegure a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, que constituem os dois lados da disjunção em questão.[8]

[8] Para detalhes, cf. Loparic, 2007 e 2008.

A resposta de Kant é alcançada mediante um estudo do assentamento do discurso religioso, que contém, entre outros, os predicados "moralmente bom" e "moralmente mau" na natureza humana. Esse estudo leva Kant a elaborar, já na *Religião*, uma antropologia moral que possui uma parte pura – pois contém uma pragmática concebida como uma teoria do assentamento progressivo dos constructos da razão prática na natureza humana –, acompanhada de uma teoria *a priori* da sensificação dos princípios da religião da razão pela experiência moral de cada um, que desemboca numa história *a priori*. Nessa fase inicial, não dispondo ainda de uma antropologia mais amadurecida, Kant formula a sua pragmática e a história *a priori* em termos de princípios (regras) não determinantes, mas prático-reflexivos do tipo como se – princípios especulativos, portanto, e não diretamente atestáveis na experiência – e os sensifica apenas indiretamente, de forma inadequada e incompleta pela experiência moral de cada um de nós e pelos fatos históricos (com o esquematismo meramente analógico, baseado no material retirado das Escrituras, da literatura, da história mundial), procedimento pelo qual o sentido do discurso religioso não é determinado de maneira adequada, direta e completa.

Contudo, isso muda na *Doutrina da virtude*, na qual o procedimento de mera exemplificação indireta e de esquematização analógica são substituídos por regras para o exercício e o cultivo de moralidade, todas elas efetivamente exeqüíveis. Essa pragmática pura, a partir de então determinante e não mais reflexiva, é completada, na segunda parte do *Conflito das faculdades*, por uma história *a priori*, conectada com uma experiência efetiva asseguradora da sua realidade objetiva prática – a do movimento participativo de entusiasmo. Essas duas obras – que oferecem uma teoria da virtude e uma teoria da história efetiváveis, sem exigir o uso de idéias especulativas (inclusive a de Deus), a não ser por motivos estruturais e heurísticos – são, parece-me, o equivalente maduro da primeira tentativa de Kant, ensaiada na *Religião*, de tornar *visível* a relação entre a moral pura e a natureza humana.

Esse exemplo ilustra bem uma das objeções essenciais que faço à leitura vaihingeriana de Kant: o fato de Vaihinger não reconhecer a importância da distinção entre os princípios do como se e os princípios determinantes. Concedo que, para certos tipos de problemas, Kant recomenda o uso de princípios do como se. Admito, além disso, que, em fases iniciais dos seus estudos, Kant tentou resolver certos problemas, como o da história moral do homem, mediante o recurso do como se. Mas faço notar, contudo, que, nas fases seguintes, ele procurou, via de regra, soluções que podiam ser formuladas como regras determinantes ou como outros tipos de juízo mais fortes do que as regras meramente reguladoras. Precisamente esses defeitos, que viciam a reconstrução vaihingeriana do programa kantiano da crítica da razão pura, abrem o flanco a objeções como as de Heidegger, mencionadas anteriormente e que passarei a tratar a seguir.

4 Interpretação fenomenológica heideggeriana do programa kantiano da crítica da razão teórica

É onipresente em Kant a exigência de sensificação dos constructos do entendimento e da razão, pela qual (pelo menos alguns deles) recebem um papel constitutivo da realidade objetiva, teórica ou prática, perdendo, em virtude disso, o *status* de meros instrumentos de cálculo e passando a representar e a determinar as coisas (embora não as coisas em si). Na sua perspectiva antificcionalista (que tem como pano de fundo a fenomenologia de Husserl), Heidegger apresentou, em vários textos da sua primeira fase, uma interpretação da crítica kantiana da razão pura teórica segundo a qual os conceitos e juízos *a priori* teóricos de Kant expressam a estrutura ontológica do mundo natural. Darei alguns elementos dessa interpretação.

No entender de Heidegger (1977 [1927/1928], GA 25, p. 10), a crítica da razão pura "não é outra coisa do que a fundamentação da metafísica como ciência". Em um dos seus sentidos, o termo "metafísica" refere-se à *ciência ôntica* de certa região do ente que é o

supra-sensível (p. 15). Heidegger concede prontamente que, segundo a crítica kantiana, tal ciência é impossível (p. 61). Entretanto, Kant teria sido o primeiro a compreender que a tarefa da crítica inclui também a exigência de que seja esclarecido o conceito de ente em geral, isto é, que seja elaborada uma ontologia, uma teoria do ser do ente (p. 15), que, tomada no sentido universal e radical, é a essência da filosofia. Um nome kantiano para a ontologia é "filosofia transcendental" (p. 58), que é tudo, salvo uma filosofia do como se. Outro termo com o mesmo sentido é "metafísica", não mais entendida como ciência ôntica do supra-sensível, mas como "*apresentação do todo* do conhecimento puro possível *a priori* em *conexão sistemática*" (p. 62). Sendo assim, "filosofia transcendental" e "metafísica" são designações kantianas para a ontologia reeditada na chave da crítica. Essa ontologia foi elaborada por Kant como metafísica da natureza no sentido formal, "o ente sendo entendido como o meramente presente no sentido da *natureza em geral*", tanto física quanto psíquica (p. 63). Trata-se, portanto, da ontologia da presentidade, sentido do ser do ente que Kant tomou, de modo não crítico, da "filosofia transcendental" dos antigos (p. 44) e da ciência moderna (p. 63). Em apoio a essa linha de interpretação, Heidegger cita, entre outros textos, o trecho da primeira *Crítica*, no qual se lê que a filosofia transcendental trata do sistema de "todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral sem assumir objetos que *sejam dados*" (p. 64; cf. KrV, B). Entenda-se, comenta Heidegger, "dados como mera presentidade, quer para o sentido interno, quer para o externo". A referência de conceitos e princípios aos objetos em geral não significa indicação a algo formal em geral, mas aos objetos, ou seja, aos entes que podem ser encontrados na experiência em geral. Kant não conhece, acrescenta Heidegger, "a ontologia formal de algo em geral no sentido de Husserl".

Kant notou – essa teria sido, segundo Heidegger, sua descoberta fundamental – que a metafísica como ciência de *objetos em geral* (restritos, contudo, a meras presentidades) formula os seus conhecimentos por meio de juízos sintéticos *a priori* (p. 51). Isso conduziu Kant à pergunta:

como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Disso resulta a tarefa fundamental da filosofia transcendental (ontologia) kantiana.[9] A solução oferecida por Kant consistiria na tese de que o pensamento puro e a pura intuição do tempo pertencem necessariamente um ao outro. Antecipando a doutrina husserliana de intencionalidade da consciência, Kant teria sustentado que todo pensamento é, *por essência*, relacionado ao objeto, e que essa relação ao objeto é, primariamente, a intuição. Não se trata de intuição originária (atribuída pela filosofia tradicional a Deus), da qual *surge* o intuído, mas de intuição finita, humana, que *não produz* o seu objeto, entretanto, pelo contrário, "apenas se deixa dar o já meramente presente" (p. 85). Sendo assim, "todo conhecimento está *a serviço* da intuição, repousa sobre o fundamento da intuição dos objetos e serve tão-somente à interpretação e à determinação do que se tornou acessível no intuir" humano (p. 83).

Com o abandono da intuição absoluta, que gera as coisas em prol do encontro imediato com as coisas, cai também, sustenta Heidegger, o conceito de coisa em si e, por conseguinte, o de coisa supra-sensível. As coisas (os entes em geral) são aparecimentos, objetos meramente presentes, e nada mais. "Portanto, quando se nega a coisa em si", comenta Heidegger, "não se nega o estar presente das coisas que encontramos diariamente, mas tão-somente que, além disso, elas sejam ainda objetos de um *Deus faber*, de um Demiurgo" (p. 99-100). Essa redução da ontologia à teoria do meramente presente, que exclui qualquer acesso ao supra-sensível, representa uma limitação da possibilidade de elaboração de ontologias explicitada em *Ser e tempo* e consiste na restrição do acesso ao ente no seu todo à intuição finita, estilização feita a serviço da ciência moderna. Para Kant, diz Heidegger (1996, GA 9, p. 73) ainda em 1964, "objeto significa: objeto existente da experiência da ciência natural".

Ora, para Kant, a raiz da intuição é a imaginação produtiva *a priori*. Esta também seria a raiz do pensamento puro. O Espírito (o pensamento puro) não cai no tempo, externo a ele, mas se explicita como tempo, como estrutura e auto-estruturação do tempo. Os juízos

[9] Cf., por exemplo, 1977 [1927/1928], GA 25, p. 51; e 1951 [1929], p. 22.

sintéticos *a priori* filosóficos são, portanto, determinações puras do tempo (p. 427).[10] Como essas determinações têm realidade intuitiva teórica, os juízos sintéticos *a priori* da filosofia teórica enunciam as propriedades estruturais da experiência possível, isto é, constituem a ontologia geral do mundo sensível. Essa objetificação do ser do ente pode, em seguida, ser dividida em ontologias regionais, que servem de fundamento para o lidar ôntico e, em particular, científico com o ente (p. 3).

Heidegger tentou embasar essa interpretação ontológica da filosofia transcendental com uma análise da Estética transcendental e da Analítica transcendental da *Crítica da razão pura*. Em Kant, as percepções empíricas não são ficções, mas o único acesso possível aos fenômenos ônticos, isto é, às *coisas elas mesmas*. As formas da intuição kantianas não são ficções e sim fenômenos; mais ainda, fenômenos ontológicos, traços estruturais das coisas elas mesmas. O espaço e o tempo devem poder mostrar-se, ou seja, devem poder tornar-se fenômenos, se *Kant*, ao afirmar que o espaço é o *a priori* de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada, diz Heidegger em *Ser e tempo* (cf. 1927, p. 31). Fundamentada como? Mediante as estruturas fenomenais *a priori* que se mostram em exemplos ônticos da ordem espacial e temporal no mundo sensível. "Os espaços e os tempos são, portanto, *em si mesmos*, sempre unidos, e, na medida em que são dados como *algo puramente intuído*, também a sua unidade específica, *a totalidade, é dada a priori*", num modo de dadidade que, nas preleções de Marburg proferidas em 1927/28, Heidegger chama de "síndose" (1977 [1927/1928], GA 25, p. 264-265).

Seguindo Husserl das *Investigações lógicas*, Heidegger sustentará ainda que as categorias são *dadas* na intuição,[11] atribuindo a Kant uma versão ainda mais forte dessa tese: as categorias não se originariam da tábua de juízos, como Kant chegou a sustentar de modo não crítico, mas da intuição (1977 [1927/28], GA 25, p. 211). "O *conceito do entendimento*

[10] Contudo, a posição de Kant não é totalmente satisfatória, visto que este não foi até o fim do problema do relacionamento entre o pensamento puro e o tempo: a saber, não atentou para o fato de o tempo precisar ser entendido como "unidade originária da constituição extática do ser-o-aí [*Dasein*]" (p. 426).

[11] Esse ponto é explicitado por Heidegger, com particular clareza, no seminário de Zähringen, de 1973 (cf. 1986, GA 15, p. 375).

não é dado mediante uma função formal-lógica, mas surge da síntese imaginativa, isto é, relacionada à intuição e ao tempo" (p. 284; itálicos no original). O próprio conteúdo das categorias "origina-se da síntese pura imaginativa relacionada ao tempo" (p. 300). Por isso, é também possível atribuir a Kant a tese segundo a qual a origem das categorias é o próprio tempo (p. 365). A tarefa principal da dedução das categorias é exatamente mostrar que "a intuição pura do tempo e o pensamento puro *a priori* se encontram numa relação necessária" (p. 425). A interpretação de Heidegger culmina na afirmação de que o fundamento último da dedução das categorias é o esquematismo, teoria da "relação" desses conceitos a formas puras da intuição temporal (p. 431).

A relação necessária entre o pensamento e a intuição inclui a união essencial entre o tempo e o eu penso. Nas preleções de 1925/1926 sobre a lógica, Heidegger escreve: "O eu penso não está no tempo (nessa recusa, Kant está totalmente certo), mas é o próprio tempo, mais precisamente: um modo do tempo, a saber, o modo de pura presentificação" (1976 [1925/1926], GA 21, p. 405). Ora, a relação entre a intuição e o eu penso produz o conhecimento com teor objetivo. Na união *a priori* com a apercepção transcendental, o tempo, como intuição pura, é "a dimensão da qual todas as determinações *a priori* da intuição pura pelo pensamento haurem sua legitimidade" (*idem*). Como, além disso, o tempo possibilita ao *Dasein* a pura compreensão do ser e das determinações do ser, "as categorias, pela sua própria natureza, são conceitos ontológicos.[12]

5 As limitações da interpretação fenomenológica heideggeriana da filosofia teórica de Kant

Filologia à parte, várias dificuldades conceituais acompanham essa interpretação, que transforma as categorias em conceitos ontológicos e os juízos sintéticos *a priori* teóricos de Kant em teses ontológicas – falando na linguagem de Heidegger, em modos de presentificação ou objetificação do ente enquanto ente como objeto.

[12] Uma referência sobre esse tema, entre muitas outras, encontra-se em Heidegger 1976 [1925/1926], GA 21, p. 333.

Para começar, fica difícil aceitar a tese de que Kant excluiu a metafísica do rol das ciências ônticas por ter estreitado o acesso ao ente e, por conseguinte, o conceito de ente em geral a serviço da ciência moderna da natureza. Na primeira *Crítica* e nos *Prolegômenos*, Kant deixa muito claro que as dificuldades que assolam a metafísica decorrem do fato de ela afirmar ou negar os juízos sintéticos *a priori*, que, por conterem idéias teóricas que pretendem se referir ao incondicionado, não podem ser esquematizados temporalmente. Por não poderem ser sensificados, carecendo de realidade objetiva *determinada*, esses juízos não são possíveis. Eles permanecem sem o valor de verdade determinado e não podem ser provados nem refutados diretamente.[13] Sendo assim, a metafísica tradicional não é ciência. Mais ainda, a metafísica, doutrina que emprega juízos sintéticos *a priori* comprovadamente não-possíveis, jamais poderá se constituir como ciência. Por isso – aqui Vaihinger está muito mais próximo de Kant do que Heidegger –, esses juízos devem ser eliminados do discurso filosófico com pretensões científicas ou, então, reformulados como princípios do como se, de valor meramente metodológico. Essa conclusão não é resultado da redução do conceito de ente em geral ao meramente presente e acessível tão-somente na intuição finita, mas de uma análise semântica dos juízos empregados pela metafísica como ciência do supra-sensível, estudo motivado pelas dificuldades de elaborar uma teoria de prova desses juízos.

Mesmo assim, Kant não deixou "cair" o conceito de coisa em si, nem, menos ainda, "negou" as coisas em si. Em Kant, a expressão "coisa em si" refere-se a objetos que podem ser pensados sem contradição, mas que não podem ser exemplificados na experiência possível (KrV, B 310). Conceitos de coisas em si são sistematicamente usados por Kant em todos os princípios do como se. O referente presumido do conceito de força gravitacional de Newton, por exemplo, conceito amplamente usado por Kant na sua filosofia da natureza, é uma coisa em si. É muito significativo Heidegger ter sistematicamente evitado comentar esses

[13] Alguns deles, por exemplo, os cosmológicos, podem ser provados indiretamente, pela redução ao absurdo de suas negações. Mas esse procedimento leva a antinomias.

princípios tão claramente enunciados por Kant, que, como disse, não admitem uma semântica temporal, mas que, mesmo não tendo uma realidade objetiva, são parte constitutiva da metodologia *a priori* kantiana da pesquisa empírica. O grande mérito de Vaihinger foi precisamente o de ter chamado a atenção para esse fato. Acrescente-se que a negação da existência de coisas em si é um juízo não-possível, precisamente porque a expressão "coisa em si" refere-se a objetos que não pertencem ao domínio da experiência possível. Tal juízo não pode ser provado nem refutado, não devendo, portanto, fazer parte de nenhuma ciência *a priori*, nem *a fortiori*, da filosofia transcendental de Kant.

É igualmente difícil aceitar a tese de que Kant teria concebido a sua filosofia transcendental como ontologia da presentidade. Nos *Prolegômenos*, Kant (1783, p. 17) apresenta a filosofia transcendental como "uma ciência totalmente nova, na qual ninguém antes tinha pensado, da qual a simples idéia era desconhecida e para a qual nada até agora pôde ser de utilidade, a não ser o aceno dado pelas dúvidas de Hume". Essa ciência tem uma única tarefa – responder à pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? (p. 45). É muito difícil interpretar essas afirmações como um relançamento da metafísica ou da ontologia. Seja como for, na seção "Fenômenos e númenos", parte estratégica da primeira *Crítica*, Kant fez uma afirmação decisiva sobre a sorte da ontologia no seu sistema, jamais citada (pelo que sei) por Heidegger. O resultado importante da analítica transcendental, diz Kant, é que os princípios do entendimento são tão-somente "regras de exposição dos aparecimentos", "devendo o soberbo nome de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos sobre coisas em geral (por exemplo, o princípio de causalidade) – ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro" (KrV, B 303). Fornecer uma teoria da exposição dos aparecimentos em conceitos puros ou empíricos – finalidade exclusiva da analítica do entendimento puro – é o mesmo que estabelecer a base de elaboração de discurso teórico determinadamente verdadeiro ou falso sobre os aparecimentos,

não sobre o ente no seu todo como tal. Kant não refez, portanto, a ontologia geral em termos da uma filosofia da natureza no sentido formal; ele tomou uma atitude totalmente nova na história da filosofia: condicionou a resposta a toda e qualquer pergunta teórica à solução de um problema anterior, o da possibilidade de um discurso teórico significativo em geral. Desta feita, Kant operou um *semantic turn* na filosofia moderna, passo revolucionário, cuja natureza jamais foi adequadamente apreciada por Heidegger.[14] A filosofia transcendental de Kant, tal como apresentada na primeira *Crítica*, não é metafísica nem ontologia, é uma semântica *a priori*.

Vários argumentos simples podem ser apresentados para fortalecer essa conclusão (que, sem dúvida, exigiria uma análise mais aprofundada). Um deles consiste em observar que Kant, ao construir o conceito de experiência possível, não visa a responder à pergunta sobre "tudo o que *há*" – essa é a tarefa da filosofia da natureza –, mas à pergunta de saber como devem ser determinados os objetos de juízos sintéticos não apenas *a priori*, mas em geral, para que esses juízos sejam possíveis (determinadamente verdadeiros ou falsos) em relação a esses objetos. O conceito de objeto da experiência não tem por fim captar o que há, no sentido de pura presentidade ou de qualquer outro sentido do ser, mas especificar os elementos do *único* domínio a nosso dispor para assegurar a aplicação determinada dos juízos sintéticos *a priori*, tarefa central da filosofia transcendental.[15] Tendo sido circunscrito com fins estritamente lógico-semânticos, e não ontológicos, esse domínio não esgota o ente no seu todo – na linguagem de Kant, os objetos em geral, que podem ser pensados sem contradição, tomados problematicamente e sem decidir se são algo ou nada (KrV, B 332). Note, ainda, que os objetos kantianos da experiência não são entes no sentido da ontologia tradicional, mas algo = x, isto é, incógnitas, cujos valores são os dados sensíveis, mas que, em si mesmas, não são objetos de conhecimento (KrV, A 251).[16]

[14] Cf. Loparic, 2005 [1982].
[15] Mostrei, em outro lugar (cf. Loparic, 2004), que, conforme sustenta o Heidegger tardio, a semântica kantiana exclui a possibilidade de uma teoria geral do ente como tal no seu todo.
[16] Uma explicação detalhada desse ponto encontra-se em Loparic (2005 [1982], cap. 7).

Há, portanto, boas razões para questionar se a frase da primeira *Crítica*, B 873, citada por Heidegger (ver anteriormente), realmente afirma que a filosofia transcendental é uma ciência *a priori* do ente enquanto ente (meramente presente). Acrescente-se que, segundo Kant, o saber que ele chama de transcendental "não se ocupa tanto de objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*" (KrV, B 25). Num outro trecho, o *sentido semântico* do conhecimento transcendental é ainda mais claro. Kant avisa que "não deve ser denominado de transcendental todo conhecimento *a priori*, mas somente aquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis unicamente *a priori* (isto é, [pelo qual conhecemos] a possibilidade do conhecimento e o seu uso *a priori*)" (KrV, B 80).

Outro argumento consiste em observar – algo que Heidegger deixou de fazer – que, na primeira *Crítica*, Kant trata exclusivamente da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* teóricos e que, ao longo da realização do seu programa crítico, ele estendeu essa pergunta a todos os juízos sintéticos *a priori*, incluindo progressivamente os juízos sintéticos *a priori* morais, estéticos, políticos, jurídicos, da doutrina da virtude e da história. A fim de assegurar a realidade objetiva de cada um desses conjuntos de juízos, Kant (1797, p. 48) introduziu novos domínios de interpretação, em particular, uma "estética dos costumes", que tematiza sentimentos morais, predisposições morais etc., e é usada para garantir a sensificação de juízos sintéticos *a priori* práticos em geral. É óbvio que os juízos morais ou estéticos, por exemplo, não dizem respeito ao que há; portanto, não têm relevância ontológica. A filosofia transcendental ampliada de Kant é, desse modo, uma semântica geral *a priori* e não uma ontologia da mera presentidade.

A interpretação heideggeriana da Estética transcendental e da Analítica transcendental da *Crítica da razão pura* também incorre em dificuldades. É difícil ver a relação que haveria entre a estrutura do tempo extático da ontologia fundamental e as estruturas lógico-formais (sintáticas) consideradas por Kant na sua teoria das categorias e dos

juízos a priori teóricos. Assim como todos os outros juízos sintéticos, os juízos a *priori* são divididos em quatro classes. Essa divisão, que também se aplica às categorias, não foi contestada por Heidegger. Ora, é mais do que óbvio que ela não tem nenhuma relação com o tempo, nem com a intuição; ela é baseada exclusivamente – Kant é muito claro sobre isso – nas formas puras (isto é, não-interpretadas) do pensamento, estudadas pela lógica formal. O eu penso kantiano, ou seja, a pura função de julgar, é um conjunto de modalidades da síntese discursiva, lógica, e não da intuitiva. Ele não é um modo de presentificação, o qual, por ser uma operação intuitiva, não tem modalidades lógicas.

Quanto às categorias, elas são descobertas e classificadas com base nas formas lógicas dos juízos, que visam a determinar objetos do conhecimento em geral, não tiradas dos modos de temporalização independentes dos juízos e vazios de objetos. A dedução das categorias não mostra que a intuição pura do tempo e o pensamento puro *a priori* se encontram numa relação necessária, mas sim (como diz Kant ao resumir o resultado da dedução) que nenhum objeto pode ser pensado a não ser mediante categorias (KrV, B 165). Produtos das operações lógicas da mente humana, as categorias expressam as condições também meramente formais que todo objeto precisa satisfazer a fim de poder ser determinado por nós em um juízo. Como um objeto só pode ser conhecido por nós por meio das intuições sensíveis que constituem o domínio de experiência possível, segue-se que as categorias se aplicam necessariamente a esse domínio e só a esse domínio, assegurando, dessa forma, a possibilidade do conhecimento do que é empírico, mas não do que é supra-sensível. A questão de saber quais são as regras de aplicação das categorias à experiência possível não faz parte da dedução, mas do capítulo sobre o esquematismo (KrV, B 167). É, portanto, grave engano afirmar, como faz Heidegger, que o capítulo do esquematismo oferece o fundamento da dedução.

A conexão entre os juízos puros do entendimento e o tempo pode existir, mas não é direta; ela precisa ser estabelecida mediante as regras do esquematismo. São esses procedimentos não-judicativos, e não os próprios juízos do entendimento, que produzem as determinações

do tempo. Ao sensificarem as categorias e as relações entre elas, afirmadas nesses juízos, as operações do esquematismo temporal permitem que esses produtos discursivos da nossa faculdade cognitiva (esse termo pertence à antropologia) sejam aplicáveis aos fenômenos temporais, ou seja, a aparecimentos em geral. Em outras palavras, o sentido temporal das categorias não faz parte da definição destas, decorrendo da aplicação das categorias às formas puras da intuição mediante regras da semântica kantiana dessas formas (a semântica transcendental de Kant). Da mesma forma, o sentido temporal dos princípios do entendimento não faz parte da definição, nem decorre do modo de produção destes, mas lhes é conferido mediante regras da semântica *a priori* de Kant.

Seduzido pela regra de Husserl de retorno às coisas elas mesmas e pela tese, tirada de Aristóteles, de que a filosofia fundamental é uma ontologia, Heidegger buscou em Kant uma metafísica que fosse uma ontologia. Perdeu a oportunidade de perceber nele o teórico de regras de conceitualização dos fenômenos, elaboradas com a única finalidade de guiar a resolução de problemas teóricos. Algumas dessas regras são juízos objetivamente verdadeiros, como os princípios do entendimento e certas proposições da mecânica de Newton. Outros não o são, como é o caso dos princípios do como se, juízos que, por carecerem de conteúdo objetivo, não podem ser interpretados como modos *a priori* de presentificação. *Os Prolegômenos para toda metafísica futura que poderá se estabelecer como ciência* não relançam a metafísica, são um réquiem para toda metafísica, passada, presente ou futura, entendida como ciência ôntica do supra-sensível ou como ontologia da presentidade.[17]

As dificuldades da interpretação heideggeriana não se tornam menores pelo fato de ele, assim como Vaihinger, ter reconhecido que a sua leitura de Kant era unilateral e mesmo "forçada" (*gewaltsam*, 1977 [1927/1928] GA 25, p. 365). A justificativa para tal leitura não são as supostas contradições de Kant, mas a regra que impõe ao intérprete o dever do entender o autor estudado melhor do que ele mesmo se

[17] É preciso notar, ainda, que Kant usa o termo "metafísica" também para se referir aos conjuntos de juízos sintéticos *a priori* que podem ser sensificados, por exemplo, aos primeiros princípios da mecânica. Sobre esse ponto (Cf. LOPARIC, 2003a).

entendeu (p. 3). Aplicada a Kant, essa regra permite não apenas criticar as incertezas e confusões deste (p. 334), mas também fazê-lo dizer mais do que disse (p. 67), ir além dele (p. 359) ou, até mesmo, se posicionar contra ele (pp. 261 e 358). Tudo isso precisava ser feito (e foi feito) com Kant por interesses superiores do pensamento humano e da própria filosofia, os mesmos que teriam sido defendidos já por Husserl, contra os neokantianos, com a teoria que afirma o caráter essencialmente intuitivo do conhecimento – não apenas ôntico, como também, e sobretudo, ontológico (p. 83) –, recebendo o seu coroamento pela ontologia fundamental de *Ser e tempo*, centrada no fenômeno do relacionamento objetificante do homem ao ente como ente e ao ser.

É interessante notar que o Heidegger (1969, p. 63) tardio parece ter chegado muito perto de poder reconhecer vários pontos da crítica que assinalei. No artigo intitulado "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento", ele admite que a ciência contemporânea desconhece os interesses superiores do pensamento humano, tendo caído, depois de passar por Nietzsche, sob o domínio do positivismo, tomando uma postura essencialmente não-fenomenológica. Mais ainda, Heidegger atribui à ciência um modo de teorizar próximo do preconizado por Vaihinger. O termo "teoria" significa, escreve Heidegger nesse texto, "*suposição de categorias* às quais é concedida *tão-somente* uma função cibernética, sendo-lhe retirado todo e qualquer sentido ontológico. O caráter operacional, ligado ao uso de modelos, do pensamento representacional-calculador chega a predominar" (p. 64; os itálicos são meus). Esse tipo de atividade precisa apenas de "lógica, no sentido de lógica formal e semântica" (p. 63).[18] Só faltou Heidegger reconhecer que, ao proceder assim, a ciência se comporta como legítima herdeira de Kant, que, já em 1781, iniciou um programa de crítica da razão pura com base na lógica formal da época (a silogística de Aristóteles) e na semântica *a priori* de conceitos *a priori*, em particular, de categorias, e de juízos sintéticos *a priori* em geral (lógica transcendental, disciplina criada pela

[18] No original: *Logik als Logistik und Semantik*. Creio poder reconhecer aqui a influência de uma leitura de Carnap por parte do Heidegger tardio, visível também em outros textos (cf., por exemplo, 1996, GA 9, p. 70). Minha interpretação semântica de Kant e da atividade científica em geral, que desenvolvi em vários escritos, inspira-se nessa mesma fonte.

virada semântica de Kant), classificando a ontologia entre as doutrinas dogmáticas do passado. Heidegger parece, finalmente, ter reconhecido o fato de a ontologia não ser (se é que realmente foi alguma vez) o fundamento do "lidar científico com o ente", tendo sido substituída pelos diferentes tipos de discursividade meramente operacional, instituída por Kant e desconhecida por Heidegger durante longos anos.[19]

Lembro, ainda, que nos seminários de Le Thor, de 1969, Heidegger (1986, GA 15, p. 355) concede o fato de que a atividade cognitiva dos nossos dias, representada de modo paradigmático pela ciência contemporânea, não implica mais a resposta à pergunta fundamental da metafísica (o que é o ente?), produzindo, ela mesma, as categorias para os seus campos de pesquisa, com a finalidade exclusiva de poderem ser usadas, provisoriamente, como guias meramente operacionais, metodológicos, na pesquisa teórica e factual; portanto, sem terem mais "qualquer significado ontológico" ou mesmo descritivo.

6 Observações finais

Vaihinger e Heidegger produziram leituras radicalmente distintas da filosofia crítica da Kant. Cada um reconheceu o caráter unilateral de sua interpretação. Apresentei vários casos dessa unilateralidade. Mostrei – para lembrar apenas os pontos absolutamente cruciais – que as categorias de Kant não são os conceitos meramente ficcionais no sentido enfatizado por Vaihinger, nem têm conteúdo ontológico, como afirma Heidegger. Elas são produtos das operações lógicas da mente humana, que expressam as condições também meramente formais que todo objeto precisa satisfazer a fim de poder ser pensado e conhecido por nós num juízo com conteúdo empírico. Fiz ver que os princípios

[19] Essa constatação também põe um sinal de interrogação sobre a tese de Heidegger de que a técnica moderna seria baseada na forma terminal do saber metafísico, resultado da história da metafísica, mas esquecida das suas origens. A história da ciência parece mostrar-me, antes, que a metafísica tradicional não é a fonte nem o fundamento do saber científico, mas uma forma pré-crítica do saber da qual a ciência precisou se livrar a fim de poder progredir. Se essa leitura estiver correta, a reconstrução heideggeriana da história do ser deixa de ser a chave da discussão sobre a origem e o poder da técnica moderna.

do entendimento não são princípios do como se, privilegiados por Vaihinger, nem teses ontológicas, detectadas por Heidegger, mas sim parte da verdade transcendental, isto é, enunciam as condições de possibilidade de todos os outros juízos sintéticos, tanto *a priori* como *a posteriori*, que são parte essencial da teoria das provas desses juízos.

Mesmo unilaterais, as interpretações de Vaihinger e Heidegger esclarecem pontos importantes freqüentemente negligenciados do pensamento kantiano. Vaihinger chamou a atenção para a importância no sistema kantiano dos princípios do como se, os quais, mesmo sem terem valor objetivo determinável, possuem um valor heurístico sem o qual a construção do sistema do conhecimento natural é impossível. Heidegger destacou o caráter intuitivo do acesso aos objetos do conhecimento teórico enquanto tais, deixando, assim, aberto o caminho para uma interpretação da filosofia teórica de Kant não como psicologia, mas em termos de uma semântica *a priori* do tipo construtivista.

Referências bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1927.

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik.** Frankfurt/M: Klostermann, 1951 [1929].

_____. **Zur Sache des Denkens**. Tübingen: Niemeyer, 1969.

_____. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: _____. **GA 21.** Frankfurt/M: Klostermann, 1976 [1925/1926].

_____. 1977 [1927/28]: Phänomenomolische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. In: _____. **GA 25.** Frankfurt/M: Klostermann.

_____. Seminare. In: _____. **GA 15.** Frankfurt/M: Klostermann: 1986.

_____. Zur Bestimmung der Philosophie. In: _____. **GA 56/57.** Frankfurt/M: Klostermann, 1987.

_____. **Schellings Abhandlung Uber das Wesen der menschlichen Freiheit.** 2. ed. Tübingen: Niemeyer, 1995.

_____. Wegmarken. 2. ed. In: _____. **GA 9**. Frankfurt/M: Klostermann, 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. (KrV, A). 2. ed. (KrV, B). São Paulo: Editora Abril, 1980 [1781].

_____. Prolegômenos. In: _____. **Kant (II)**. São Paulo: Editora Abril, 1980 [1783].

_____. **Religião dentro dos limites da mera razão**. Lisboa: Edições 70, 1992 [1793]. (W 4)

_____. **A metafísica dos costumes**. Doutrina da virtude. São Paulo: Edipro, 2003 [1797]. (W 4).

LOPARIC, Zeljko. System-Problems in Kant. **Synthese**, Rio de Janeiro: UERJ v. 74, n. 1, p. 107-40, 1988.

_____. As duas metafísicas de Kant. In: OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Draiton G. de (Org.). **Justiça e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a. p. 305-318. (Coleção Filosofia, v. 1).

_____. O problema central da semântica jurídica de Kant. In: WRIGLEY, Michael B.; SMITH, Plínio J. (Org.). **O filósofo e sua história:** uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003b, p. 477-520.

_____. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. **Natureza Humana**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 9-27.

_____. **A semântica transcendental de Kant**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005 [1982].

_____. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. **Kant e-Prints**, Campinas: Ed. da Unicamp, série 2, v. 2. n. 1, p. 73-91, 2007.

_____. Solução kantiana do problema fundamental da religião. In: PERES, Daniel T. et. al. (Org.). **2008:** tensões e passagens – Filosofia crítica e modernidade. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008. p. 87-120.

OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (Org.). **Justiça e política**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.

VAIHINGER, Hans. **Die Philosophie des Als Ob**. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit. Leipzig: Meiner, 1927 [1911].

WRIGLEY, Michael B.; SMITH, Plínio J. (Org.). **O filósofo e sua história**. Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003.

Recebido em: 23 de janeiro de 2008.
Aprovado em: 10 de fevereiro de 2008.