

Três Formulações Heideggerianas sobre a Crítica da Razão Pura

Vera Cristina de Andrade Bueno

Em seu curso sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant, dado no semestre de inverno de 1927, e publicado cinquenta anos mais tarde, sob o título de *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* — traduzido para o francês, em 1982, sob o título de *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant* — Heidegger pretende fazer, como indica o próprio título, uma interpretação fenomenológica da *Crítica*. No entanto, em que consiste essa interpretação, Heidegger deixa, pelo menos, inicialmente, de lado. Na «Consideração preliminar», ele diz o seguinte:

A caracterização da interpretação como «fenomenológica», é, antes de mais nada, destinada simplesmente a sugerir que o debate interpretativo com Kant realiza-se, imediatamente, aqui, a partir da problemática filosófica que está viva hoje. O que é a fenomenologia? Isso deverá se manifestar no decorrer mesmo da interpretação. (IF, p. 25-26.)

Não me preocuparei, portanto, com a questão metodológica que a fenomenologia acarretaria. Em contrapartida, proponho-me, em primeiro lugar, a esclarecer três diferentes formulações heideggerianas a respeito do sentido da *Crítica* e, em segundo lugar, a ver a relação que essas formulações têm entre si. Essa ordenação dos objetivos, em primeiro e segundo lugar, não deve ser entendida cronológica, mas logicamente. Isto quer dizer que, se eu conseguir realizar a primeira tarefa, terei realizado, por isso mesmo, a segunda. Terminarei mostrando o problema que, pelo que foi exposto, a interpretação heideggeriana levanta.

As Três Formulações de Heidegger

Logo no início da *Interpretação Fenomenológica*, Heidegger afirma que, para Kant, a filosofia é metafísica e que a *Crítica*

nada mais é do que a refundação da metafísica como ciência, e assim da filosofia pura em geral. *Crítica da razão pura* quer dizer: *refundação da metafísica como ciência*. (IF, p. 32 - grifo meu)

Mais adiante, ao tratar da distinção entre juízos analíticos e sintéticos, Heidegger afirma que

a descoberta fundamental de Kant consiste nisso: esses conhecimentos específicos — a compreensão pré-ontológica do ser do ente e todo conhecer ontológico — são conhecimentos que contêm uma extensão do conhecimento do ente, mas uma extensão livre da experiência, pura; esses conhecimentos são os juízos sintéticos *a priori*. No entanto, essa descoberta, para Kant, não constitui, de modo algum, o resultado, mas o começo da pesquisa. Como tais juízos são possíveis? *Essa questão do fundamento da possibilidade do conhecimento ontológico é a questão fundamental da Crítica da Razão Pura*. (IF, p. 65 — grifo meu.)

No final da Introdução, Heidegger diz o seguinte:

[...] é fundamentalmente e duplamente errôneo conceber a *Crítica* como uma *teoria do conhecimento da ciência matemática da natureza*; e não ver, inicialmente, que *se trata de ontologia e não da teoria do conhecimento* [...] (IF, p. 78 - último grifo meu)

Vamos analisar cada uma dessas três afirmações

1. A Crítica como Refundação da Metafísica

1.1. A Metafísica Tradicional e o Questionamento Kantiano

Ao tematizar, em seu curso sobre a *Crítica*, o conceito de metafísica, Heidegger simplifica um pouco as coisas. Ele parte da origem da palavra. Ele retoma o contexto histórico no qual ela foi cunhada e mostra como o que inicialmente teve apenas um caráter compilatório, bibliotecário, passou a ser entendido como estando relacionado com a realidade da coisa mesma. O surgimento da palavra *metafísica* deu-se no século I a.C., quando foi feita uma reclassificação dos textos de Aristóteles. Essa nova classificação deveria seguir o modelo estóico de divisão de sistemas em três partes: lógica, física e ética. Nesse trabalho de compilação, descobriu-se, junto com os textos da Física, que tratavam da questão do cosmos e do movimento aí existente, outros textos que tratavam dos mesmos assuntos que aqueles da Física, ainda que de modo mais decisivo e radical. Esses textos receberam *nessa ocasião* o nome de *Metafísica*, porque foram encontrados juntamente com os da Física e foram compilados numa ordem que os colocava depois dos livros da Física. Em sua essência, eles mostram a preocupação aristotélica com a questão da totalidade do mundo. Neles, Aristóteles se pergunta pelo fundamento último de todos os entes que existem no cosmos. Uma questão desse tipo era, para Aristóteles, uma questão teológica. Mas nesses textos encontra-se também, como objeto da investigação, a questão do ente enquanto ente. Aristóteles chama as questões desse tipo de filosofia primeira (*prôte philosophía*). Assim, os textos que lidam com as questões de teologia e de filoso-

fia primeira receberam o nome de **Metafísica** devido à sua ordem classificatória e não devido ao seu conteúdo.

A teologia é tomada em conjunto com essa filosofia primeira e delimitada em relação à física. (IF, pp. 33-34.)

Esses dois tipos de objetos deram origem, com a contribuição dos trabalhos dos medievais, em especial da escolástica espanhola, a dois tipos de metafísica: a «metafísica geral», que trata do ente enquanto ente, e a «metafísica especial», que trata: de Deus —a teologia racional—, do homem —a psicologia racional— e do mundo —a cosmologia racional. Ambas, de um modo ou de outro, transgridem o que é dado a uma experiência, transgridem o mundo sensível. Assim —explica Heidegger— o termo *metá* sofre uma modificação em seu sentido. Ele não mais quer dizer posterior à física, mas *tráns*, além da física.

A metafísica é a ciência do supra-sensível. (IF, p. 34.)

Kant, no entanto, só se refere a esse último sentido de *metá*. Ele escreve o seguinte em **Progressos da Metafísica**:

O antigo nome dessa ciência, *metà tà physiká*, já nos dá uma indicação a respeito do gênero de conhecimento que aí é visado. Por seu intermédio, o que se quer é ultrapassar todos os objetos de uma experiência possível (*trans-physica*), a fim de, se possível, conhecer aquilo que não pode absolutamente ser um objeto de conhecimento. (IF, p. 34.)

A metafísica é caracterizada, a partir daí, como a ciência do ente supra-sensível, do ente que não é acessível à experiência. Heidegger chama atenção para o fato de que, ainda que Kant tenha mudado fundamentalmente o conceito de metafísica, como veremos a seguir, essa maneira como a metafísica se estruturou permanece determinante para ele.

Em seus cursos de metafísica, Kant utilizou-se do compêndio de Baumgarten. Discípulo de Wolff, Baumgarten entende a metafísica como a «ciência que contém os primeiros fundamentos do que apreende o conhecer humano» (IF, p. 35). Ela é a ciência dos princípios do ente e não dos princípios do conhecimento humano. «Princípios do conhecimento» não designa o poder humano de conhecer, mas aquilo que pode ser conhecido pela razão do homem, isto é, o ente.

É nessa ocasião, na época moderna, que surge o termo **ontologia**, sintetizado e vulgarizado por Wolff. A ontologia é entendida praticamente no mesmo sentido que «metafísica geral». Vale a pena transcrever uma passagem do que diz Ferrater Mora a esse respeito no verbete **ontologia**.

Por meio do termo «ontologia» se designava o estudo de todas as questões que afetam [...] o conhecimento dos «gêneros supremos das coisas». A superposição da ontologia com a «metafísica geral» já representaria, portanto, um primeiro passo até o mencionado processo de divergência das significações nos vocábulos «metafísica» e «ontologia». Com efeito, tudo o que se refere ao «mais além», do ser visível e diretamente experimentável, permaneceria como objeto da «metafísica especial», que seria efetivamente uma *trans-physica*. A «metafí-

sica geral ou ontologia», ao contrário, se ocuparia apenas com «formalidades», ainda que com um formalismo distinto do exclusivamente lógico (DF, p. 323.)

A utilização do termo *ontologia* nesse sentido permite-nos resolver a questão da duplicidade dos objetos da metafísica. «Metafísica» passaria a designar os objetos da «metafísica especial» e «ontologia» designaria o estudo das propriedades formais dos entes. Mas é ainda no interior dessa duplicidade de objetos que Kant vai se deparar com a questão da refundação da metafísica como ciência. No entanto, no que diz respeito ao meu trabalho, empregarei «ontologia» no sentido de metafísica geral e «metafísica» no sentido de metafísica especial. Além da duplicidade de objetos há, também, na metafísica, toda uma indefinição no que diz respeito ao seu método. De um modo geral, entende-se a metafísica como um saber racional, obtido por meio de conceitos. Mas não se sabe e nem se procura saber a origem desses conceitos. Como veremos, a refundação de uma ciência consiste na indagação a respeito dos principais conceitos que possibilitam a constituição de uma ciência. Assim, a transgressão operada pela metafísica exige um questionamento. A maneira como seus conceitos a respeito do supra-sensível são trabalhados constitui-se, para Kant, num problema fundamental. A metafísica pretende ser uma ciência do supra-sensível, resultante de uma investigação racional por meio de conceitos. Mas qual a validade desse procedimento? Kant a considera, no mínimo, bastante limitada.

Podemos, portanto, considerar como nulas, todas as tentativas feitas até aqui para constituir **dogmaticamente** uma metafísica; pois o que existe de analítico numa ou noutra (tentativa), isto é, a decomposição dos conceitos que residem em nossa razão *a priori*, não é de modo algum objetivo, mas somente uma preparação para a verdadeira metafísica, que deve aumentar sinteticamente seus conhecimentos *a priori*. Essa análise é imprópria a esse objetivo, uma vez que ela mostra apenas o que está contido nesses conceitos, mas não como chegamos *a priori* a tais conceitos, para poder, em seguida, determinar também sua aplicação válida para os objetos de todo conhecimento em geral. (CRP, p. 45.)

É justamente nesse sentido que a busca de fundamentos de uma ciência se faz necessária. É aí que se precisa realizar a refundação da metafísica.

1.2. A Ciência: sua Fundação e Refundação

1.2.1. O Conceito Heideggeriano de Ciência

Heidegger apresenta uma conceituação existencial de ciência. Nesse contexto, ciência é entendida como um comportamento cognoscente. Esse comportamento é uma maneira de ser determinada, possível para o homem. O modo de ser próprio do que é humano é a existência. O que é humano existe, as outras coisas estão à mão (*vorhanden*). Heidegger caracteriza a existência tanto por ter um mundo quanto pela liberdade.

O homem é aquilo que tem um mundo. Mundo é aquilo a que, cada vez, sempre nos reportamos. Mundo significa a totalidade. O ser daquilo que é *si mesmo* é essencialmente determinado pelo fato de se comportar em relação a este mundo. Uma pedra, uma coisa material, uma cadeira não têm mundo. Seu modo de ser é desprovido de toda relação com um mundo. Tal ente é um ente à mão. O

ente à mão é uma coisa material, não tem mundo. Aquilo que é humano pode fazer a coisa material pertencer a um mundo, ser intramundano. Heidegger distingue também o ser à mão dos animais e das plantas que, de algum modo, se relacionam com um mundo, com um meio circundante. Num sentido mais amplo, os animais e as plantas podem ter um mundo. Mas num sentido estrito, mundo depende de outra característica que só pertence ao que é humano: a liberdade. Na medida em que o mundo depende da escolha que o homem faz para si mesmo, a existência (liberdade e mundo) é co-constituidora do ser do ser humano, mas não é ela, apenas, que é determinante. Liberdade e mundo estão intimamente relacionados. Eles são constitutivos da existência.

Heidegger entende, portanto, a ciência a partir de duas características da existência: mundo e liberdade. No interior do mundo a existência encontra o ente em relação ao qual ela se comporta. O ente intramundano é desvelado por e para o homem. A primeira forma de a existência se relacionar com o mundo é através do comércio com ele. É pelo comércio, isto é, é através da prática com os entes que se dá o primeiro comportamento da existência com eles. É pela utilização desses entes que se dá o modo de conhecimento primário e adequado deles.

O mesmo acontece com a natureza. Não é por refletirmos sobre ela que adquirimos um conhecimento adequado a seu respeito. Mas é no combate com ela, na proteção em relação a ela. Mesmo em relação ao mundo de nossa ação, as provas das circunstâncias são as únicas que podem tornar visíveis os inconvenientes, os impedimentos, as tonalidades e os sentimentos. O comércio diário com o ente intramundano é o modo primário e único da descoberta do mundo. Do ponto de vista de uma análise fundamental da existência pode-se dizer:

1. Se a existência tem um mundo, então é oferecido a ela um ente de algum modo desvelado —o ente à mão (*Vorhandenheit*);
2. A existência se dirige a esse ente sob o modo já caracterizado do uso prático;
3. A existência se relaciona com o ente à mão por meio de uma compreensão prévia. Em outras palavras, todo ente desvelado já está compreendido quanto a seu ser, mas nos limites daquilo que Heidegger chama de compreensão pré-ontológica.

Heidegger pressupõe que haja um saber prévio ao nosso comportamento prático em relação ao mundo que possibilita esse relacionamento. Esse é o saber pré-ontológico. A ciência é a possibilidade de se passar desse saber pré-ontológico para o saber ontológico. Ela ocorre com a objetivação. A objetivação é esse projeto de constituição do ser que a ciência conquista. Ela é o solo e o fundamento da pesquisa. É ela também que delimita o domínio da pesquisa. Para compreender melhor o sentido da objetivação e, portanto, da autofundação de uma ciência, de acordo com Heidegger, Kant se utiliza da física matemática de seu tempo. Heidegger explica o nascimento da física moderna não pelo fato de a física ter deixado de se preocupar com questões cotidianas a respeito do movimento e se encaminhado por uma via contemplativa. Tampouco porque os físicos tenham se preocupado mais com a possibilidade da experiência, mas por ter objetivado a natureza de uma forma determinada. Isso significa que antes de terem começado a trabalhar com a natureza matematicamente, eles já tinham uma compreen-

são prévia de uma natureza nessas bases. A explicitação dessa compreensão possibilitou a tematização quantitativa da natureza. Essa tematização tornou-se mais clara com a construção de certos conceitos como o de **corpo**, **tempo**, **movimento**, etc.. Isso tudo levou a que a natureza fosse projetada em sua constituição matemática. Heidegger diz o seguinte a esse respeito:

A contribuição decisiva, rica de conseqüências, da obra de Galileu e de Kepler, não consiste tanto na observação dos fatos e da experimentação, mas na compreensão de que não existem tais coisas como fatos puros, e que os fatos não podem ser apreendidos e submetidos à experiência a não ser que o domínio da natureza já tenha sido delimitado como tal. Inversamente podemos dizer: toda pretensa pesquisa pura de fatos já implica pré-conceitos sobre a determinabilidade do domínio no seio do qual esses fatos são descobertos, e nunca os fatos poderiam, por eles mesmos, revelar a constituição do ser como tal. [...] É somente pela objetivação, isto é, pelo projeto de constituição do ser que a ciência conquista seu solo e fundamento, e delimita, ao mesmo tempo, seu domínio de pesquisa. E a maneira pela qual uma ciência conquista seu fundamento e seu domínio é por aí mesmo que a ciência funda-se a si mesma. (IF, pp. 50-51.)

1.2.2 O Conceito de Refundação de uma Ciência

Se Heidegger entende a auto-fundação de uma ciência como a objetivação de um saber anterior, específico do ente, ou seja, como a explicitação da compreensão pré-ontológica, a possibilidade mesma dessa explicitação exige, por sua vez, ser explicitada. De fato, em sua liberdade de assumir-se a si mesma e ao mundo, a existência pode se perguntar como é possível esse comportar-se diante do mundo como ciência, como é possível a objetivação, como é possível a elaboração de conceitos fundamentais. A uma tal pergunta a ciência, por si só, não tem condições de responder. Ela não pode, porque o que a está interessando, o que ela toma como tema, não é essa investigação, mas um domínio específico do ente. No caso da física, é tematizada a compreensão prévia do ente natureza, no caso da biologia, o ente vida, no caso da ciência histórica, objetiva-se o ente como história. As questões mais gerais que, num certo sentido, surgem para o cientista sobre seu próprio trabalho, despertam nele certa perplexidade. Diz Heidegger:

De repente, torna-se sensível a falta de um método seguro de questionamento do que é visado nos conceitos fundamentais **enquanto tais**, e do solo sobre o qual fundamentar, isto é, fundar verdadeiramente certos conceitos fundamentais eles mesmos. Para dizer isso positivamente, o que é visado nos conceitos fundamentais manifesta possibilidades tanto mais restritas, de determinabilidade nova. [...] Essa necessária **fundação da auto-fundação da ciência**, eis, no sentido próprio, o que é a **refundação da ciência**. (IF, p. 53.)

Esse tipo de indagação com a qual se depara a existência é a indagação propriamente filosófica, pois ela não está se perguntando sobre um ente particular, mas pelo sentido do ser desses entes, pelas determinações mais gerais da existência que possibilitam esse ente. Essa é, segundo Heidegger, a tarefa da Crítica.

A Crítica se propõe, portanto, a investigar como a metafísica é possível. A metafísica encontra-se, para Kant, bastante atrasada, se a compararmos com

outras ciências. No que diz respeito a um acordo possível entre aqueles que com ela lidam, ela mais parece, segundo Kant, «uma arena inteiramente destinada a exercitar as forças dos lutadores em combate e onde nunca, nenhum campeão pôde tornar-se senhor do menor lugar que fosse, e fundar sua vitória sobre uma posse duradoura» (CRP, p. 18). Não se trata, para Kant, portanto, de saber como a física ou a matemática são possíveis enquanto ciências, mas de saber como e se a metafísica é possível nesse mesmo sentido. Mas, para fazer isso, Kant vai partir das ciências que, no seu entender, não se encontram nos mesmos impasses em que a metafísica se encontra. As ciências têm um modo de trabalhar bem preciso, que faz com que consigam sair-se bem-sucedidas em suas tarefas de obter conhecimento. Essa atividade, esse modo de as ciências trabalharem, são os juízos sintéticos *a priori*. Kant atribui a disputa no interior da metafísica ao desconhecimento, por parte dos filósofos, da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos.

Se a metafísica permaneceu até aqui num estado pouco firme de incertezas e de contradições, isso se deve unicamente ao fato de não se ter pensado antes nesse problema e talvez, tampouco, na diferença entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Da solução desse problema, de uma demonstração satisfatória da possibilidade de resolvê-lo, depende a salvação ou a ruína da metafísica. (CRP, p. 43.)

É nesse sentido que a Crítica pode ser entendida como investigação das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Mas vamos ver isso um pouco melhor.

2. A Crítica como Investigação dos Juízos Sintéticos *a Priori*

Para esclarecer essa questão, comecemos pela noção de juízo. O juízo é um poder da razão. Kant afirma, no Prefácio da Crítica, que a razão é «nosso poder de julgar segundo princípios *a priori*» (CRP, p. 58). Heidegger chama a atenção para que esse modo de entender a relação entre razão e juízo seja mantida:

É importante, daqui em diante, manter firmemente essa determinação: o conhecimento por conceitos é um conhecimento que julga, ou mais brevemente ainda, ele é um julgar. (IF, p. 58.)

Mas que tipo de julgar é o juízo sintético *a priori*?

Há várias maneiras de se levar em conta um juízo, do ponto de vista da lógica. Mas o que vai interessar a Kant é a maneira como um juízo pode fazer a ciência progredir. No que diz respeito à extensão de nosso conhecimento, os nossos juízos podem ser analíticos ou sintéticos.

Os juízos analíticos são aqueles em que a relação entre o sujeito e o predicado é uma análise. Esses juízos são meramente esclarecedores, explicativos. O predicado não contém nada que já não esteja contido no sujeito. O predicado diz a mesma coisa que o sujeito, mas de outra maneira. Se digo:

(1) O triângulo é um polígono de três lados e três ângulos, o predicado «polígono de três lados e três ângulos» revela aquilo que já estava implicitamente contido no conceito de «triângulo». As definições são juízos analíticos.

Os juízos sintéticos são aqueles em que o predicado acrescenta algo de novo à compreensão do sujeito. Eles são juízos extensivos. Eles podem ser *a posteriori* ou *a priori*. Os juízos sintéticos *a posteriori* são aqueles em que o predicado acrescenta uma compreensão nova ao sujeito, mas depois da experiência. Se digo:

(2) A escola está cheia,

e se o meu juízo é verdadeiro, precisei da experiência para formulá-lo. A possibilidade do juízo sintético *a posteriori* está explicada pela experiência. Os juízos sintéticos *a priori*, por sua vez, são aqueles em que a relação entre o sujeito e o predicado não se funda na experiência. Eles são juízos que aumentam nosso conhecimento, mas sem a mediação da experiência. O que é acrescentado ao sujeito como novidade não tem origem empírica. Para Kant são justamente esses juízos que possibilitam o avançar do conhecimento, porque eles se adiantam em relação à experiência; eles nos dão as condições para que esses objetos possam ser nela encontrados. Mas como isso é possível? Como é possível juízos que nos dêem condições de possibilidade para que os objetos nos sejam dados. A uma investigação desse tipo, Kant dá o nome de **transcendental**.

Kant explica a possibilidade desses juízos pelo fato de eles unirem duas representações distintas e que exercem o papel de sujeito e de predicado: **conceito e intuição**.

[...] No que diz respeito ao homem, todo conhecimento que é seu consiste em conceito e intuição. Cada um dos dois é, certamente, representação, mas ainda não é conhecimento. (Kant, *apud* Heidegger IF, p. 101.)

Intuição é uma representação por meio da qual algum objeto nos é dado **imediatamente**. O conceito é uma representação pela qual um objeto nos é dado **mediatamente**. O importante, aqui, é que a relação do conhecimento com a coisa conhecida é uma só, mas o conhecimento só é possível em função de duas faculdades diferentes da razão: uma que recebe os objetos, uma faculdade receptiva — a sensibilidade — e outra que pensa, que dá sentido a esses objetos, uma faculdade ativa, espontânea — o entendimento. Assim, o juízo sintético *a priori* exige uma dupla estrutura da razão, uma estrutura receptiva, de abertura para o mundo e uma estrutura ativa de abertura para a própria subjetividade. A abertura para a subjetividade é entendida aqui como uma abertura para a representação enquanto intuição, pois, como foi dito, o conceito só se dirige a um objeto por meio da intuição. Assim, para explicar o juízo sintético *a priori*, Kant precisa pressupor, na razão, um domínio que é passividade e que consiste em ser afetado, e outro domínio que é espontaneidade e que consiste em dar sentido, em compreender a representação enquanto intuição.

É plausível pensar este modelo em relação aos juízos sintéticos *a posteriori*, uma vez que podemos facilmente entender a sensibilidade representando o que a afetou e o entendimento como dando sentido, pensando a representação intuitiva. A dificuldade é bem maior quando se trata dos juízos *a priori*. Na verdade, Kant utilizou-se de toda a Crítica para fazer isso. A relação entre sensibilidade e

entendimento são parte de uma representação sensível. No juízo sintético *a priori* é essa relação que dá as condições de possibilidade para que a representação sensível possa ocorrer e possa ser conhecida enquanto tal. A tarefa agora consiste, então, em ver como a relação entre conceito e intuição é possível aprioristicamente.

Como vimos, em geometria, a proposição (1) é um juízo analítico mas a proposição:

(3) A soma dos ângulos internos de um triângulo é 180 graus,

é, segundo a definição kantiana, um juízo sintético *a priori*.

Ele é sintético porque a análise do sujeito «a soma dos ângulos internos de um triângulo» não revela o predicado «180 graus». Se analisarmos o sujeito podemos ter explícito que é possível somar os ângulos de um triângulo, que um triângulo tem três ângulos, mas não podemos saber que a soma desses ângulos é 180 graus. O predicado, portanto, nos diz algo de novo sobre o sujeito. Mas esse saber não teve sua origem na experiência, pois nela não encontramos triângulos. É preciso que o conceito de triângulo seja construído, representado externamente, para que, então, possamos somar seus ângulos. Kant nos diz que os juízos sintéticos *a priori* precisam recorrer à intuição, no caso, à forma da intuição externa —o espaço— para que a razão humana possa conhecer; por precisar de lançar mão da intuição, o juízo sintético *a priori* é um juízo que ultrapassa o conceito. (CRP, p. 41.)

Mas além da possibilidade de representar um conceito através da mediação do espaço, é também possível representar internamente um conceito, através do tempo. Espaço e tempo são as formas pelas quais podemos ter intuições. Se o espaço é a forma pela qual podemos representar um conceito fora de nós, o tempo é a forma pela qual podemos representar um conceito para nós mesmos. Se o entendimento é o «lugar» no qual os conceitos se originam, podemos dizer que o tempo é a maneira pela qual o entendimento é acessível a si mesmo. Ele é a maneira pela qual o espírito pode afetar-se a si mesmo. É justamente a forma de intuição interna que possibilita que formulemos o seguinte juízo sintético *a priori*, que está na base de todas as ciências da natureza:

(4) Em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade de matéria permanece a mesma.

O conceito de permanência expresso pelo predicado não está contido no conceito de matéria. Pelo conceito de matéria podemos pensar analiticamente sua presença no espaço, mas não sua permanência. Se é assim, em que bases o espírito pode formular tal juízo? A forma pura da intuição interna —o tempo—diria Kant, possibilita que esse juízo seja formulado. Pela maneira como as representações internas ocorrem, sucessivamente, podemos saber de algo que permanece, nessa sucessão. Tendo por base a noção de sucessão, a partir da maneira como as coisas são representadas para nós internamente, e formando a partir daí a noção de permanência, podemos formular o juízo sintético *a priori* sobre a permanência da quantidade de matéria.

Pelo que pude entender, no que diz respeito à interpretação heideggeriana do

valor da investigação sobre os juízos sintéticos *a priori*, a Crítica revela algo de fundamental a propósito da razão humana: sua dupla estrutura com funções bem demarcadas e bem nítidas —a sensibilidade com suas duas formas da intuição, espaço e tempo, e o entendimento com seus conceitos puros ou categorias. Até Kant, ou bem se valorizava o entendimento e se dava menor importância à sensibilidade, como fazem os racionalistas, ou bem se valorizava a sensibilidade e, nesse caso, o entendimento era visto apenas como uma forma da sensibilidade, como fazem os empiristas. Ao contrário disso,

Kant procura revelar a **propriedade** e a **autonomia** da sensibilidade e do entendimento e, assim, sua co-originariedade a partir de uma raiz comum. (IF, p. 101.)

Do que foi exposto, deriva uma revelação fundamental: existem, na sensibilidade, representações que são *a priori*. Essa maneira de ver as coisas é rica em consequências para a compreensão filosófica da relação da razão com os objetos. É dessa relação *a priori* com os objetos que vamos tratar a seguir.

3. A Crítica como Ontologia

No início do trabalho, quando tratamos do conceito de metafísica, introduzimos o conceito de ontologia. Dissemos, na ocasião, que o termo **ontologia** deveria ser entendido da mesma forma que o termo «**metafísica geral**». A ontologia, para o filósofo tradicional (dogmático) é uma investigação a respeito das propriedades mais gerais do ser —«os gêneros supremos das coisas», como dissemos. Para Baumgarten, ela é a «ciência que contém os primeiros fundamentos do que apreende o conhecer humano», os primeiros fundamentos, portanto, do ente. No entanto, ela não se ocupa da proveniência dos conceitos através dos quais o ente é conhecido, ou seja, ela não se interessa em distinguir quais os conceitos que têm origem exclusivamente na razão daqueles que não têm. Ela não está preocupada com uma investigação prévia da razão sobre si mesma. Para Kant, no entanto, devido ao estado em que se encontra o todo da metafísica, uma investigação da razão sobre si mesma é a tarefa primordial da filosofia. E Kant realizou-a investigando as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. A ontologia passa, portanto, a ter a própria razão como objeto de estudo. Na Introdução da Crítica ele diz o seguinte:

Já se ganha muito se pudermos colocar uma multidão de pesquisas sob a fórmula de um problema único, porque não somente facilitamos, com isso, nosso próprio trabalho, determinando-o com precisão, mas tornamos mais fácil, a todos aqueles que querem examiná-lo, julgar se conseguimos ou não satisfazer nossas intenções. Ora, o verdadeiro problema da razão pura está nesta questão: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? (CRP, p. 43.)

Ao colocar o problema da Crítica como o problema dos juízos sintéticos *a priori*, Kant abre a possibilidade de que ela seja interpretada como uma teoria do conhecimento da física matemática, uma vez que é dessas ciências que Kant tira essa noção de juízo. No entanto, a investigação sobre as condições de

possibilidade desses juízos revela muito mais do que condições de possibilidade da física matemática como ciência. Ela revela, como dissemos antes, a maneira como a razão se estrutura e a maneira pela qual conhecemos. Mas falta ainda explicitar em detalhe como os conceitos do entendimento se relacionam com as intuições. Heidegger afirma o seguinte a esse respeito:

O problema é, portanto, em poucas palavras o seguinte: como pode o entendimento projetar princípios reais a respeito da possibilidade das coisas, isto é, como pode o sujeito ter, de saída, uma compreensão daquilo que constitui um ente em seu ser? Kant se dá conta aqui de uma relação que formularíamos, quanto a nós, de maneira mais fundamental e radical nos seguintes termos: o ente não é de modo algum acessível sem uma compreensão de ser prévia, o ente que encontramos já deve estar compreendido em sua constituição de ser. Essa compreensão do ser do ente, esse conhecimento sintético *a priori*, é o que nos dá a medida a toda experiência do ente. Esse é o único sentido da tese kantiana tão diversamente compreendida à qual se dá o nome de revolução copernicana. (IF, p. 68)

E se existe alguma importância no papel que a física desempenha, mesmo que seja a título de exemplo, ela se deve à estrutura mesma da razão, pois

[...] é algo de notável que não possamos penetrar a possibilidade de alguma coisa pela simples categoria e que devamos ter sempre à mão uma intuição, a fim de expor nela a realidade objetiva do puro conceito do entendimento [...] Mas é mais notável ainda, que, para compreendermos a possibilidade das coisas, portanto, das categorias e, assim, para expor sua realidade objetiva, tenhamos necessidade não apenas de intuições, mas de intuições externas. (Kant, *apud* Heidegger, IF, p. 79.)

Kant vê nisso tudo um grande mistério. Heidegger entende esse mistério como um enigma. Mas um enigma que tem solução. «Esse enigma, que tem suas raízes na essência mais íntima da existência humana, pode, no entanto, se resolvido» (IF, p. 79). Na resolução desse problema está o avanço que Heidegger entende ter dado em relação a Kant.

O resgate da interpretação heideggeriana de que a Crítica é uma ontologia e não uma teoria do conhecimento da física matemática se dá, portanto, em duas vertentes. Uma que entende a física como desempenhando um papel exemplar, eu diria, mesmo simbólico, se bem entendi a interpretação heideggeriana. O que se visa, com a explicitação dos juízos sintéticos *a priori*, é entender, antes de mais nada, a estrutura da razão. A outra vertente, que na verdade funda a primeira, mas que é conhecida posteriormente, mostra que a razão, no que concerne ao conhecimento, precisa de intuições e mesmo de intuições externas. Essa exigência é um sinal óbvio da natureza limitada da razão. É nesse sentido que Kant pode fazer a pergunta pela possibilidade da metafísica como ciência. Heidegger formula a questão nos seguintes termos:

Será que o que pertence a toda ciência como ciência[...] isto é, o conhecimento sintético *a priori* que lhe é próprio -pode pertencer à metafísica como ciência do supra-sensível? Será que as condições que pertencem em geral à possibilidade de um tal conhecimento *a priori* podem ser preenchidas no campo da

metafísica natural? O conhecimento que deve ser exigido para que o ente supra-sensível seja acessível como ente é possível? (IF, p. 73.)

A resposta de Kant a essa pergunta é negativa.

Assim, se a tarefa de refundar a metafísica mostrou como é possível o conhecimento humano, através da descoberta e da elucidação dos juízos sintéticos *a priori*, ela mostrou também que a metafísica, como entendida pela tradição, em seu sentido teórico-dogmático, é impossível como ciência. No que diz respeito aos seus objetos, é impossível relacionar conceito e intuição. Essa revelação, que mostra um aspecto negativo da razão humana, tem, por sua vez, um aspecto positivo: a metafísica é possível e ganha todo seu sentido enquanto fundamento da prática humana. As questões sobre Deus, mundo e liberdade, ainda que não possam ser resolvidas por meio de uma solução teórica —os objetos sobre os quais essas questões versam não podem ser dados a uma intuição— talvez possam ser resolvidas por meio de uma solução prática. E com isso Kant revela mais um aspecto importante da razão: sua dimensão ética.

Conclusão

Heidegger entende a *Crítica* como uma ontologia, ou melhor, como uma compreensão ontológica. Uma compreensão ontológica, como vimos, é uma compreensão em que o ser do ente, até então implícito, se explicita. Assim, a *Crítica* tematiza um ente. Esse ente é a razão. A razão é investigada, por Kant, na forma do juízo sintético *a priori*. Os juízos sintéticos *a priori* mostram não só que a razão tem uma dupla estrutura —sensibilidade e entendimento, que nos dão as intuições e os conceitos— mas também que, nessa dupla estrutura, os conceitos, o pensamento enfim, têm uma primazia sobre a intuição. Para que um ente possa ser encontrado na sensibilidade, é preciso que ele antes seja pensado. É preciso que se tenha, de antemão, o sentido do ser desse ente para que ele possa ser reconhecido como aquele que foi pensado.

Mas, se é assim, há uma primazia, uma antecedência temporal, do pensado sobre o intuído. Há uma relação de antes e depois. O pensar e o intuir se dão numa relação temporal. Eles são presididos pelo tempo. Vimos, porém, que Kant entende o tempo como sendo a forma pura da intuição interna. Se há uma antecedência do tempo sobre a relação conceito-intuição, há uma antecedência da intuição sobre essa relação, o que, nesse caso, gera um problema que merece ser pensado. Lembremo-nos de que Kant, ao referir-se à dupla estrutura da razão —sensibilidade e entendimento— disse que eles têm «uma raiz comum». É a natureza dessa raiz que, agora, merece ser repensada. A dimensão temporal inerente aos juízos sintéticos *a priori*, exige uma revisão da noção de tempo, em Kant.

Bibliografia

- Heidegger, M. *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.
 Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, 1953.
 Kant, I. *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1968.
 Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, ed. Sudamericana.