

TRADUÇÃO

Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*

[274]¹ Cassirer: O que Heidegger entende por Neokantismo? Quem é o oponente ao qual Heidegger se dirigiu? Eu acredito que dificilmente há um conceito que teria sido parafraseado com tão pouca clareza como aquele do Neokantismo. O que Heidegger tem em mente, quando ele emprega no lugar da crítica neokantiana a sua própria, a fenomenológica? O Neokantismo é o bode expiatório [*Sündenbock*] da nova filosofia. Para mim, porém, falta um neokantiano existente. Eu seria grato por uma clarificação de onde, propriamente, se assenta a oposição aqui. Acredito que, em absoluto, daí não resulta nenhuma oposição essencial. Não se deve determinar o conceito “Neokantismo” substancialmente, mas, isto sim, funcionalmente. Trata-se não do tipo de filosofia enquanto sistema dogmático doutrinal, mas, antes, da direção da colocação da pergunta. Devo confessar que encontrei em Heidegger aqui um neokantiano, como eu não esperaria encontrar nele.

Heidegger: Em primeiro lugar, se eu devo nomear nomes, então digo: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. O que é comum ao Neokantismo somente pode ser entendido a partir de sua origem. A gênese é o embaraço da filosofia referente à questão do que ainda sobra dela propriamente no todo do conhecimento. Por volta de 1850 é o caso que tanto as ciências do espírito quanto as ciências naturais ocuparam a totalidade do cognoscível de tal modo que surgiu a questão: o que sobra ainda da filosofia se a totalidade do Ente² foi dividida entre as ciências? Sobra apenas conhecimento da ciência, não do Ente. E sob este ponto de vista o regresso à Kant é,

* Tradução de André Rodrigues Ferreira Perez de *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. In: Heidegger, M. (1991). *Gesamtausgabe* Band III - Kant und das Problem der Metaphysik. Anhang IV. S.274-296. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gostaria de agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert (USP), ao Prof. Dr. Fernando Costa Mattos (UFABC), a Luiz Gonzaga Camargo Nascimento, ao Dr. Rafael Rodrigues Garcia e ao parecerista *ad hoc*, pelos valiosos apontamentos e sinalizações de percurso que me ajudaram não só na tradução do texto que agora apresento ao público, como na compreensão do jogo de três vozes (Kant, Cassirer e Heidegger) que constitui a Disputa de Davos. Agradeço também à FAPESP, cuja bolsa de pesquisa (2016) foi peça fundamental para o estudo e formação filosóficos, a partir dos quais surgiu esta tradução.

1 Os números entre colchetes e em negrito se referem às páginas do terceiro volume da *Gesamtausgabe* de Heidegger, de modo que seja possível ao leitor comparar esta tradução com o original. [N. do T.]

2 Marquemos, aqui, algumas escolhas terminológicas que fizemos para esta tradução. Estas escolhas se referem aos termos *Seiend*, *Wesen* e *Sein*. Verteremos *Seiend* por Ente; *Wesen*, por *ser* (minúscula) - algumas vezes, por *essência*, quando for o caso; *Sein*, por *Ser* (maiúscula). Nossa escolha se deve à sedimentação de certas traduções que, no século passado, alcançaram, em alguma medida, um estatuto de “cânone” para verter os termos em questão. [N. do T.]

então, determinado. Conseqüentemente, Kant veio a ser visto como teórico da teoria do conhecimento [275] físico-matemática. Teoria do conhecimento é o aspecto sob o qual Kant veio a ser visto.³ Mesmo Husserl, entre 1900 e 1910, caiu, em certo sentido, nos braços do Neokantismo.

Eu entendo por Neokantismo a concepção da *Crítica da Razão Pura* que explica como teoria do conhecimento, com referência à ciência natural, a parte da [Crítica da] razão pura que conduz à Dialética Transcendental. Para mim, o que interessa é mostrar que isso que aqui foi extraído como teoria do conhecimento era, para Kant, não essencial. Kant não queria nos dar nenhuma teoria da ciência natural, mas, antes, queria indicar a problemática da metafísica e, nomeadamente, a da ontologia. Em que isto me interessa é trabalhar de dentro positivamente este conteúdo nuclear do terreno positivo da *Crítica da Razão Pura* na ontologia. No fundamento da minha interpretação da Dialética como ontologia acredito poder mostrar que o problema da aparência [*Schein*] na Lógica Transcendental, o qual, para Kant, é apenas negativo, como primeiramente parece, é um problema positivo, no qual está em questão: a aparência é apenas um fato que constatamos ou todo o problema da razão deve ser apreendido de tal modo que, de antemão, se compreenda como à natureza do homem pertence necessariamente a aparência.

Cassirer: Só se entende corretamente Cohen se o entender historicamente, não apenas como teórico do conhecimento. Eu não compreendo meu próprio desenvolvimento como resíduo de Cohen. Naturalmente, no curso do meu trabalho muitas outras coisas me surgiram e, sobretudo, reconheci a posição da ciência natural matemática. Ela, porém, pode ser apenas um paradigma, não o todo do problema. O mesmo vale para Natorp. Agora, sobre o problema nuclear sistemático de Heidegger.

Em um ponto há entre nós concordância, em que a imaginação produtiva,⁴ também para mim, parece ter, de fato [276], um significado central para Kant. Deste ponto fui dirigido através do meu trabalho sobre o simbólico. Isto não pode ser resolvido sem que se reconduza à capacidade da imaginação produtiva. A imaginação é a relação de todo pensamento à intuição. Kant chama a imaginação de *synthesis speciosa*. A síntese é o poder fundamental do pensamento puro. Para Kant, porém,

3 O leitor não deve estranhar esse tipo de ocorrência que poderíamos chamar tautológica, uma vez que a Disputa de Davos é uma conferência, carregando, assim, traços de oralidade. [N. do T.]

4 *Imaginação produtiva* é o modo como Kant caracteriza a faculdade responsável pela *síntese transcendental da imaginação*. Esta síntese é condição de possibilidade da síntese empírica da mesma faculdade, denominada pelo autor, quando repousa sobre condições da experiência, síntese reprodutiva da imaginação, que se deve, portanto, à imaginação reprodutiva. Esta caracterização, diferença entre imaginação transcendental e imaginação empírica, é mantida por Kant ao longo de toda a Dedução de 1781, com exceção de uma única passagem que se encontra em A102, na qual é dito que a síntese reprodutiva pertence aos atos transcendentais do espírito. Há um interessante debate sobre a correta interpretação desta passagem em Heidegger (1991, p.182) e em Longuenesse (1998, p.44). Para nós, basta deixar isto indicado. [N. do T.]

este não depende simplesmente da síntese, mas, isto sim, em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies. Mas este problema das espécies leva ao núcleo do conceito de imagem, do conceito de símbolo.

Se tomamos o todo da obra de Kant diante dos olhos, grandes problemas irrompem. Um destes problemas é o problema da liberdade. Este sempre foi para mim o verdadeiro problema principal de Kant. Como é possível a liberdade? Kant diz que esta pergunta, assim colocada, não se deixa compreender. Concebemos apenas a incompreensibilidade da liberdade. Contra isto eu gostaria de apresentar, neste momento, a ética kantiana: o imperativo categórico deve ser de tal modo disposto que a lei constituída seja algo não só para homens, mas seja, isto sim, válida para todo ser racional em geral. Subitamente, aqui está esta transição notável. A restrição a uma esfera determinada, de súbito, cai. A eticidade [*Sittliche*] como tal leva para além do mundo dos fenômenos. Isto é tão decisivamente o metafísico, que nesse ponto ocorre agora uma ruptura. Trata-se da transição ao *mundus intelligibilis*. Isto se aplica ao ético, e no ético um ponto é alcançado, o qual não é mais relativo à finitude do ser cognoscente, mas, isto sim, aqui um absoluto foi agora colocado. Isto não pode ser iluminado historicamente. Pode-se dizer: um passo, o qual Kant não teria permitido realizar. Mas nós não poderíamos contestar o fato de que o problema da liberdade foi apresentado deste modo, de que ele rompe a esfera originária.

E isto se ata à exposição de Heidegger. O significado extra-ordinário do esquematismo não pode ser [277] sobreestimado. Neste ponto, os maiores mal-entendidos na interpretação de Kant nos escampam. No ético, entretanto, ele proíbe o esquematismo. Pois ele diz: nossos conceitos de liberdade, e assim por diante, são discernimentos [*Einsichten*] (não conhecimentos), os quais não se deixam mais esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Em todo caso, há outra coisa a qual Kant chama de típica da razão prática. E entre esquematismo e típica ele faz uma diferenciação. É necessário entender que não se pode penetrar nisso se não se abandona novamente aqui o esquematismo. O esquematismo é também para Kant o *terminus a quo*, porém não o *terminus ad quem*.⁵ Na *Crítica da Razão Prática* novos problemas manifestam-se; e este ponto de partida do esquematismo foi sempre mantido por Kant, mas também ampliado. Kant partiu do problema de Heidegger.⁶ Mas este círculo foi por ele expandido.

Sumário: esta ampliação foi, portanto, necessária porque há um problema no ponto central: Heidegger evidenciou que nosso poder de conhecimento é finito. Ele é relativo e condicionado. Assim, porém, surge a pergunta: como tal ente finito em geral chega ao conhecimento, à razão, à verdade?

⁵ *Terminus a quo* e *terminus ad quem* podem ser entendidos, respectivamente, como *ponto de partida* e *ponto de chegada*. [N. do T.]

⁶ Traço de oralidade. Leia-se: “do problema indicado por Heidegger”. [N. do T.]

E agora, para a pergunta objetiva. Heidegger, em certo momento, apresenta o problema da verdade e diz: não pode haver, de todo, verdades em si ou verdades eternas; mas, antes, verdades, na medida em que existam em geral, são relativas ao *Dasein*. E agora se segue: um ser finito não pode, em absoluto, possuir verdades eternas. Não há para o homem verdades eternas e necessárias. E aqui novamente irrompe todo o problema. Para Kant, o problema era precisamente: como, sem prejudicar aquela finitude, que o próprio Kant exibiu, pode haver, ainda assim, verdades necessárias e universais? Como são possíveis juízos sintéticos a priori? - juízos [278] que não são somente em seu conteúdo finitos, mas que são, em seu conteúdo, necessários e universais? Este é o problema por causa do qual Kant exemplifica a matemática: o conhecimento finito se coloca em uma relação com a verdade que não desenvolve novamente um “apenas”. Heidegger disse que Kant não deu nenhuma prova da possibilidade da matemática. Eu acredito que a pergunta já foi bem colocada nos Prolegômenos, mas não é a única pergunta e não pode ser a única pergunta. Mas também esta pergunta teórica pura deve ser primeiro clarificada: como esse ser finito chega a uma determinação de objetos que, como tais, não estão atados à finitude?

Agora, minha pergunta é: Heidegger quer abdicar desta objetividade inteira, desta forma de absolutidade [*Absolutheit*] que Kant advogou no ético, no teórico e na Crítica da Faculdade de Julgar? Ele quer subtrair-se completamente a este ser finito ou, se não, onde está, para ele, a transposição a esta esfera? Pergunto isso, porque realmente ainda não sei. Pois a fixação do ponto de passagem se encontra, antes de tudo, em Heidegger Mas acredito que Heidegger não pode querer nem ser capaz de ficar com isto. Ele deve se colocar primeiro esta questão. E então, eu acredito, problemas completamente novos vêm à superfície.

Heidegger: Em primeiro lugar, sobre a questão da ciência natural matemática. Pode-se dizer que a natureza enquanto uma região do Ente não era, para Kant, uma região qualquer. Para Kant, natureza nunca significa: objeto da ciência natural matemática; mas, antes, o Ente da natureza é o Ente no sentido de estar à mão [*Vorhandenen*]. O que Kant realmente queria nos dar com a Doutrina dos Princípios não é uma doutrina estrutural categorial do objeto da ciência natural matemática. O que ele queria era uma teoria do Ente em geral. (Heidegger defende isto).⁷ Kant procura uma teoria do Ser em geral, sem supor objetos que fossem dados, sem [279] supor uma determinada região do Ente (nem a psicológica, nem a física). Ele procura uma ontologia geral, a qual se encontra antes de uma ontologia da natureza enquanto objeto da ciência natural e antes de uma ontologia da natureza enquanto objeto da

⁷ O que está entre parênteses se trata, provavelmente, de uma anotação de alguém que assistia ao colóquio. [N. do T.]

psicologia. O que eu quero indicar é que a Analítica não é apenas uma ontologia da natureza enquanto objeto da ciência natural, mas, antes, uma ontologia geral, uma *metaphysica generalis* criticamente fundada. Kant, ele mesmo, diz: a problemática dos *Prolegômenos*, na qual ele ilustra como a ciência natural é possível, e assim por diante, não é o motivo central, mas, isto sim, este é a pergunta pela possibilidade da *metaphysica generalis* com respeito à sua própria execução.

Agora, porém, o outro problema da imaginação. Cassirer quer indicar que a finitude se torna transcendente nos escritos éticos. - No imperativo categórico reside algo que vai além do ser finito. Mas precisamente o conceito do imperativo como tal mostra a referência interna a um ser finito. Também, este ir-além a um ponto mais elevado é sempre um ir-além para o ser finito, para o criado (Anjo).⁸ Também esta transcendência ainda permanece interna ao âmbito das criaturas [*Geschöpflichkeit*] e à finitude. Esta referência interior, a qual reside no imperativo mesmo, e a finitude do Ético, vem à tona em um lugar onde Kant fala da razão do homem como mantenedora [*Selbhalterin*], i. e., uma razão posta puramente a partir de si mesma e que não pode escapar para um eterno, absoluto, mas que também não pode escapar para o mundo das coisas. Este aí-no-meio [*Dazwischen*] é a essência da razão prática. Eu acredito que se procede erroneamente na interpretação da ética kantiana quando se orienta antes para aquilo pelo que a ação ética se regula e se vê muito pouco da função interna da lei mesma para o *Dasein*. Não se pode discutir o problema da finitude do ser ético se não se coloca a pergunta: o que significa lei aqui e como a legalidade [*Gesetzlichkeit*] mesma é [280] constitutiva para o *Dasein* e para a personalidade? Que há algo que vai além da sensibilidade na lei não deve ser negado. Porém, a pergunta é: Como é a estrutura interna do próprio *Dasein*? É finita ou infinita?

Nesta pergunta do ir além da finitude reside um problema totalmente central. Eu disse que perguntar pela possibilidade da finitude em geral é uma pergunta particular. Pois se pode simplesmente argumentar de modo formal: tão logo eu faça asserções sobre o finito e queira determinar o finito enquanto finito, devo já ter uma ideia de infinitude. Por ora, isso não diz muito. Porém, ainda assim, já diz tanto para que aqui haja um problema central. De que agora precisamente, de modo substancial, o que se evidenciou como constituinte da finitude, esse caráter da infinitude, vem ao primeiro plano; quero esclarecer sobre isso, que eu disse: Kant descreve a imaginação no esquematismo como *exhibitio originaria*. Mas esta originariedade é uma *exhibitio*, uma *exhibitio* da apresentação do livre dar-se, em que reside uma dependência a um tomar, receber. Assim, em certo sentido, esta originariedade é algo como capacidade criadora. O homem, enquanto ser finito,

⁸ “Anjo”, entre parênteses, se refere possivelmente, posto ser uma anotação da transcrição, a uma anotação referida a algum curso ministrado no mesmo colóquio. [N. do T.]

tem certa infinitude no ontológico. O homem, porém, nunca é infinito e absoluto no criar do próprio Ente, mas, isto sim, ele é infinito no sentido do entendimento do Ser. Contanto, porém, como diz Kant, que o entendimento ontológico do Ser é apenas possível na experiência interna do Ente, esta infinitude do ontológico está essencialmente vinculada à experiência ôntica, de modo que se deva dizer o inverso: esta infinitude, que vem à tona na imaginação, é precisamente o argumento mais afiado para a finitude; pois ontologia é um índice da finitude. Deus não a possui. E que o homem tenha a *exhibitio*, é o argumento mais afiado para sua finitude; pois ontologia requer apenas um ser finito.⁹

A contra-pergunta de Cassirer com referência ao conceito de verdade, então, emerge. Para Kant, o conhecimento ontológico [281] é aquilo que é universalmente necessário, que toda experiência factual antecipa; pelo que, em seguida, eu poderia indicar que Kant diz em várias passagens que aquilo que torna a experiência possível, a possibilidade interna do conhecimento ontológico, é contingente. - A verdade mesma está unificada em máximo grau de intimidade à estrutura da transcendência, de modo que o *Dasein* seja um Ente que está aberto para outro e para si mesmo. Somos um Ente que se mantém no desvelamento [*Unverborgenheit*] do Ente. Manter-se, assim, na manifestação do Ente, é o que eu designo como ser-na-verdade; e vou mais longe e digo: no fundamento da finitude do ser-na-verdade do homem existe, ao mesmo tempo, um ser-na-inverdade. A inverdade pertence ao mais íntimo núcleo da estrutura do *Dasein*. E, aqui, eu acredito ter encontrado pela primeira vez a raiz sobre a qual a “aparência” metafísica de Kant é metafisicamente fundada.

Agora, à pergunta de Cassirer pelas verdades eternas universalmente válidas. Se eu digo: a verdade é relativa ao *Dasein*, isto não é uma asserção ôntica no sentido de que digo: verdadeiro é sempre apenas aquilo em que homem individual pensa. Antes, este enunciado é um enunciado metafísico: verdade enquanto verdade só pode apenas ser, e, enquanto verdade, tem apenas, em geral, um sentido, se o *Dasein* existe. Se o *Dasein* não existe, não há verdade, e então não há nada, em absoluto. Mas com a existência de algo como o *Dasein*, vem primeiramente a verdade no próprio *Dasein*. Agora, porém, a pergunta: como fica isto com validade da eternidade da verdade? Esta pergunta se orienta sempre ao problema da validade, ao enunciado expresso anteriormente, e de lá, primeiramente, voltamos àquilo que é válido. E, com relação a isso, encontra-se, então, valores ou afins. Eu acredito que o problema deve ser desdobrado de outro modo. A verdade é relativa ao *Dasein*. Com isto não é dito que não haveria possibilidade de cada um tornar o Ente, tal como ele é, manifesto. Eu diria, porém, que a transsubjetividade [*Übersubjektivität*] da

⁹ “*Denn Ontologie braucht nur ein endliches Wesen*”. Traduzimos esta frase de modo manter o texto mais próximo do idioma original. Ela, porém, poderia ser lida do seguinte modo: “Pois apenas um ser finito necessita de ontologia”. [N. do T.]

verdade, este irromper [282] da verdade em relação ao indivíduo mesmo enquanto ser-na-verdade, já significa estar entregue ao próprio Ente, estar colocado na possibilidade de, a ele mesmo, dar forma. O que, aqui, é destacável como conhecimento objetivo tem, conforme a respectiva existência individual factual, um conteúdo-de-verdade que, enquanto conteúdo, diz algo sobre o Ente. A validade própria, que foi a ele adjudicada, é mal interpretada quando se diz: em face do fluxo do vivenciar há um permanente, o eterno, o sentido e o conceito. Eu coloco a contra-questão: o que significa, pois, de fato, o eterno aqui? De onde, pois, sabemos desta eternidade? Esta eternidade não é apenas a permanência no sentido do ἀεί¹⁰ do tempo? Esta eternidade não é apenas aquilo o que é possível sobre o fundamento de uma transcendência interior do próprio tempo? Toda a minha interpretação da temporalidade tem esta intenção metafísica de perguntar: todos estes títulos da metafísica transcendental -- *a priori*, ἀεί ὄν,¹¹ οὐσία¹² - são contingentes? Ou, se não, de onde eles vêm? Se eles falam do eterno, como eles devem ser entendidos? Eles devem ser entendidos e são apenas possíveis pelo que na essência do tempo reside uma transcendência interior; que o tempo não é apenas o que possibilita a transcendência, mas, isto sim, que o próprio tempo tem em si mesmo um caráter horizontal; que eu, no porvir, tenho sempre um comportamento rememorante ao mesmo tempo que um horizonte de presença [*Gegenwart*],¹³ futuridade [*Künftigkeit*]¹⁴

10 O termo pode ser traduzido como “para sempre” ou “sempre”. Dentre outras, podem ser encontradas ocorrências dele em Homero (*Odisseia*, 2003, canto 21, linha 69: “κέκλυτέ μευ, μνηστῆρες ἀγήνορες, οἱ τόδε δῶμα // ἐχράετ’ ἐσθιέμεν καὶ πινέμεν ἐμμενὲς αἶει” - “ouvi-me, orgulhosos pretendentes, que esta casa escolhestes // para nela comerdes e beberdes *sem nunca cessar*”, grifo nosso) e no Fedro de Platão (75d, 103e). Cf. Henry George Liddell, & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1940. [N. do T.]

11 ὄν é comumente designado como *aquilo que é, o ser*: “ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό” - “existe uma ciência que considera o ser enquanto ser [ὄν ἢ ὄν] e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (Aristóteles, 2002, *Metafísica Γ*, 1, 1003a, 21.). Assim, αἶει ὄν pode ser entendido como *o ser que sempre é, que nunca cessa*, eterno. [N. do T.]

12 Trata-se da *substância*: aquilo que subsiste, permanece. Aquilo que no ὄν, no ser, é o não acidental - em Aristóteles, a οὐσία é o fundamento dos múltiplos significados do ser e o que constitui o vínculo estrutural entre estes significados. [N. do T.]

13 Para Heidegger, a imaginação transcendental é a raiz de ambos os troncos do conhecimento humano referidos por Kant na primeira Crítica: ela é *tempo originário*. Enquanto fonte de toda síntese, será a imaginação, em relação à Dedução de 1781, que torna possível a temporalidade constitutiva de toda experiência, em seu aspecto triplo. Isto é dizer que a cada um destes aspectos que Heidegger enunciou, temos como pano de fundo, a cada vez, uma das três modalidades sintéticas expostas na primeira Dedução. Quanto ao primeiro caso, diríamos que *Gegenwart* talvez guarde um sentido mais profundo do que apenas “presente” - por isto escolhemos presença. No nosso entender, a palavra significaria, se traduzida literalmente, algo como uma “espera-em-direção-a-de modo a tornar presente”, o que apontaria para uma orientação para o futuro. Com isto, ainda que se trate da síntese da apreensão como aquilo que possibilita a presença, já está em jogo o caráter “direcionador” e logicamente primeiro da síntese da reconhecimento. [N. do T.]

14 *Kunft* parece derivar do verbo *kommen*: *Zukunft* (futuro) - por-vir. Aqui estaria, assim, indicado o horizonte daquilo que vem ao encontro, ou aquilo ao encontro do que se vai - por causa da partícula *zu*: *zu-kommen* pode significar “ir-ao-encontro”. Cf. a nota anterior (4). [N. do T.]

e ser-do-sido [*Gewesenheit*]¹⁵ em geral; que aqui se encontra uma determinação ontológica, transcendental do tempo, dentro da qual algo como a permanência da substância, pela primeira vez, se constitui.¹⁶ - Toda a minha interpretação da temporalidade deve ser entendida sob este aspecto. E para evidenciar esta estrutura interna da temporalidade; e para mostrar que o tempo não é apenas uma moldura na qual as vivências ocorrem; e para tornar manifesto este mais íntimo caráter da temporalidade no próprio *Dasein* - é requerido o esforço do meu livro. Todas as páginas deste livro foram escritas unicamente visando o fato de que o problema do Ser foi sempre interpretado, desde a Antiguidade, com base no tempo, em um [283] sentido totalmente incompreensível; e que o tempo sempre se atribuiu ao sujeito. Com vistas à conexão desta pergunta com o tempo, com vistas à pergunta pelo Ser em geral, trata-se, pela primeira vez, de trazer à tona a temporalidade do *Dasein*, não no sentido de que agora está trabalhado com alguma teoria, mas que, em uma problemática completamente determinada, a pergunta pelo *Dasein* do homem foi posta. -- Toda essa problemática no “Ser e Tempo”, a qual lida com o *Dasein* no homem, não é uma antropologia filosófica. Para tanto, ela é demasiado estreita, demasiado provisória. Acredito que aqui reside uma problemática que até agora não foi desenvolvida como tal; uma problemática que é determinada pela pergunta: se a possibilidade do entendimento do Ser, e com isso a possibilidade da transcendência do homem, e com isso a possibilidade do comportamento configurante em direção ao Ente [*des gestaltenden*¹⁷ *Verhaltens zum Seienden*], do acontecimento histórico na

15 *Gewesenheit* é o que podemos entender por um passado vivo em oposição à *Vergangenheit*, um passado morto. *Vergangen* é o particípio passado de *vergehen*: passar, ir embora, até mesmo morrer; um passado consumado, acabado. No caso de *Gewesenheit*, este é formado pelo particípio passado de *sein*: *gewesen* - ter-sido. Um ter-sido, entretanto, que para nós é vivido como presença e que, portanto, também é constitutivo do presente. Acreditamos que isto indica um passado retido, presente. Ademais, talvez Heidegger jogue com este *Wesen*, correlato de οὐσία e, assim, também aponte para algo que permaneça, que “tem ser”. Em língua portuguesa encontramos dois termos principais para a tradução de *Gewesenheit*: *vigor de ter sido* (Marcia Sá Cavalcante) e *ser-do-sido* (Fausto Castilho). Escolhemos o último pelo fato de que o caráter vívido daquilo que foi, este passado ou ter-sido que, por assim dizer, tem ser, fica mais explícito. Heidegger tem em mente a *síntese da reprodução* [N. do T.]

16 Trata-se da referência a uma determinação transcendental do tempo: o esquema. Uma síntese sensível que, no esforço judicativo do entendimento discursivo, procura sua determinação por meio de certa forma lógica - trata-se, então, de uma síntese de apreensão do diverso sensível segundo regras: o esquema. Se lembrarmos que a categoria pode ser compreendida como a forma lógica na medida em que determina um diverso sensível (posto estarem em jogo as mesmas funções, no caso das duas tábuas, das formas lógicas do juízo e das categorias), então fica claro que esta regra é a uma regra categorial da síntese em geral, que, ao se processar na sensibilidade, é expressa pelo esquema da categoria correspondente. Quanto à permanência da substância, “produzida” pelo esquema da categoria de inerência e subsistência, como condição da percepção de toda mudança (posto esta não ser outra coisa que alteração dos estados reais das substâncias) e do estabelecimento das relações de sucessão e simultaneidade (portanto, de relações temporais objetivas), cf. a *Primeira Analogia* (KrV, A182-189/ B224-232). [N. do T.]

17 Reservamos para *Gestalt* o termo *configuração*. Forma será o termo utilizado, assim, para traduzir *Form*. [N. do T.]

história mundana do próprio homem, deve ser possível; e se esta possibilidade está fundada sobre um entendimento do Ente, e se este entendimento ontológico é, em algum sentido, orientado para o tempo, então, a tarefa é: evidenciar, com vistas à possibilidade do entendimento do Ente, a temporalidade do *Dasein*. E a propósito disto estão orientados todos os problemas. A análise da morte tem a função de, em uma direção, evidenciar a futuridade [*Zukünftigkeit*] radical do *Dasein*; não, porém, de estabelecer uma tese total, última e metafísica, sobre a essência da morte. A análise da angústia tem a única função, não de tornar visível um fenômeno central no homem, mas, isto sim, de preparar a questão: com base em qual sentido metafísico do próprio *Dasein* é possível que o homem em geral possa estar colocado diante de algo como o Nada? A análise da angústia foi, por conseguinte, posta de modo que a possibilidade de que algo como o Nada seja pensado apenas como ideia, seja confundada nesta determinação da disposição da angústia. Apenas quando entendo o Nada ou [284] a angústia tenho a possibilidade de entender o Ser. O Ser é incompreensível, se o Nada é incompreensível. E apenas na unidade do entendimento do Ser e do Nada salta do *Porquê* a pergunta da origem. Por que o homem pode perguntar pelo *Porquê*, e por que ele deve perguntar? Estes problemas centrais do Ser, do Nada e do *Porquê* são os mais elementares e os mais concretos. Estes problemas são aquilo sobre o que toda a analítica do *Dasein* se orientou. E eu acredito que desta antecipação já se vê que toda a suposição sobre o qual repousa a crítica de “Ser e Tempo”, o verdadeiro núcleo da intenção, não foi encontrado. Por outro lado, posso muito bem admitir que, quando se toma, de certo modo, a analítica do *Dasein* em “Ser e Tempo” conjuntamente como uma investigação sobre o homem e, então, se coloca a pergunta de como com base neste entendimento do homem, o entendimento da configuração [*Gestaltung*] da cultura e da esfera cultural deve ser possível; que quando se coloca assim a questão, então é uma impossibilidade absoluta dizer algo sobre o que aqui reside. Todas essas perguntas são inadequadas com respeito ao meu problema central. Eu coloco, ao mesmo tempo, ainda outra pergunta metodológica: como, então, deve tal metafísica do *Dasein*, que tem o fundamento de sua determinação no problema de obter o solo para o problema da possibilidade da metafísica, ser, de início, colocada? Não reside no fundamento dela uma determinada visão de mundo? Eu me entenderia erroneamente se dissesse que proporia uma filosofia livre de pontos de vista. E aqui um problema é expresso: aquele da relação entre Filosofia e visão de mundo. A Filosofia não tem a tarefa de fornecer visão de mundo, ainda que, entretanto, a visão de mundo seja um pressuposto do filosofar. E a visão de mundo fornecida pelo filósofo não é direta no sentido de uma doutrina, nem no sentido de uma influência, mas, antes, a visão de mundo dada pelo filósofo repousa naquilo que sucede no filosofar, [285] tornar radical a transcendência do próprio *Dasein*, isto é, a possibilidade interna deste ser finito orientar-se para os

Entes no todo. Invertendo: Cassirer diz: não compreendemos a liberdade, mas, sim, apenas a incompreensibilidade da liberdade. A liberdade não se deixa agarrar. A pergunta: “como a liberdade é possível?” é absurda. Disto não se segue, porém, que, de certo modo, aqui permaneça um problema do irracional, mas, antes, porque a liberdade não é objeto da compreensão teórica, mas tanto mais um objeto do filosofar, isto não significa, então, outra coisa senão que a liberdade apenas é e apenas pode estar na libertação. A única relação à liberdade adequada no homem é o libertar-se da liberdade no homem.

Para entrar nesta dimensão do filosofar, que não é algo como uma discussão doutra, mas algo sobre o que nada sabe o filósofo individual e que é uma tarefa à qual se dobrou o filósofo, este libertar-se do *Dasein* no homem deve ser a única e central [coisa] que a Filosofia enquanto filosofar pode efetuar. E, neste sentido, eu acreditaria que para Cassirer há um *terminus ad quem* totalmente outro aqui no sentido de uma filosofia da cultura; que esta pergunta da filosofia da cultura só recebe sua função metafísica no suceder da história da humanidade quando ela não permanece nem é uma mera apresentação das diferentes regiões, mas, antes, ao mesmo tempo, é, em sua dinâmica interior, tão enraizada que ela expressivamente e de antemão, não ulteriormente, torna-se visível na metafísica do *Dasein* mesmo enquanto acontecer fundamental.

Perguntas à Cassirer:

1. Qual caminho tem o homem para a infinitude? E qual é o modo como o homem pode participar da infinitude?

2. A infinitude deve ser obtida enquanto determinação privativa da finitude, ou a infinitude é um domínio próprio?

[286] 3. Em que medida a Filosofia tem a tarefa de se deixar tornar-se livre da angústia? Ou não tem ela a tarefa precisamente de entregar radicalmente o homem à angústia?

Cassirer: Ad 1. Não de outro modo que por meio da forma. Esta é a função da forma - que o homem, enquanto muda seu *Dasein*¹⁸ em forma, isto é, enquanto ele, agora, deve converter tudo o que é nele vivenciado em alguma forma objetiva, na qual ele se objetiva de tal modo que, com isto, não se torna, por certo, radicalmente livre da finitude do ponto de partida (pois este está, de fato, ainda relacionado a sua própria finitude), mas, enquanto isso resulta da finitude, leva a finitude para além, em algo novo. E isto é a infinitude imanente. O homem não pode dar o salto de sua própria finitude para uma infinitude realista. Ele pode e deve, porém, ter a *metabasis*¹⁹ que

18 Em língua alemã a palavra *Dasein* é correntemente utilizada no sentido de existência. É neste sentido que podemos entender seu uso por Cassirer. No caso de Heidegger, *Dasein* designa o ser-aí humano, entendido como abertura na qual se dá o entendimento do Ser. [N. do T.]

19 O termo *metabasis* - μετάβασις - pode ser compreendido como o ato de: *passar por, mudar para*

o leva da imediatidade da sua existência para o interior da região da forma pura. E ele possui sua infinitude somente nesta forma. “Do cálice deste reino espiritual, flui para ele a infinitude”.²⁰ O reino espiritual não é um reino espiritual metafísico; o autêntico reino espiritual é justamente aquele mundo espiritual criado dele mesmo. Que ele o possa criar, é o selo de sua infinitude.

Ad. 2. Não é apenas uma determinação privativa, mas, antes, um domínio próprio, mas não um domínio obtido de modo puramente negativo para a finitude; Para a finitude, não apenas uma oposição é constituída na infinitude, mas, isto sim, em certo sentido, é precisamente a totalidade do preenchimento da própria finitude. Mas este preenchimento da finitude constitui justamente a infinitude. Goethe: “se queres caminhar na infinitude, apenas vá ao finito em todas as direções!”.²¹ Enquanto a finitude se preenche, isto é, vai para todas as direções, ela caminha para além na infinitude. Isto é o contrário de privação, é o completo preenchimento da finitude mesma.

[287] Ad. 3. É uma pergunta bastante radical, para a qual se pode responder apenas com um tipo de confissão. A filosofia deixa o homem tornar-se livre apenas na medida em que ele pode tornar-se livre. Enquanto ela o faz, acredito, ela o liberta - certamente, em certo sentido radical da Angústia enquanto mera disposição. Acredito, mesmo de acordo com as exposições de Heidegger hoje mais cedo, que, propriamente, a liberdade pode ser encontrada apenas no decorrer do caminho da libertação progressiva, o que, também para ele, é um processo sem fim. Acredito que ele pode concordar com esta interpretação, embora eu veja que aqui reside o problema mais difícil. Eu gostaria que o sentido, a finalidade, de fato, a libertação, fosse tomado neste sentido: “Lancem a angústia terrena de vós!”.²² Esta é a posição do idealismo, que eu sempre professei.

Pos²³: Observação filosófica: ambos os senhores falam uma linguagem completamente diferente. Para nós, trata-se, portanto, de retirar dessas duas linguagens algo comum. Cassirer já fez uma tentativa de tradução em seu “espaço de ação”. Precisamos saber de Heidegger, se reconhece esta tradução. A possibilidade de tradução alcança seu limite na medida em que algo que não se deixa traduzir vem à superfície. Esses são os termos que evidenciam o característico de cada uma das linguagens. Eu tentei

ou transição à. [N. do T.]

20 Cassirer se refere ao final do poema *Freundschaft*, de F. Schiller. Ao passo, porém, que Cassirer diz “*Aus dem Kelche dieses Gesiterreiches strömt ihm die Unendlichkeit*“, no poema encontramos “*Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches Schäumt ihm - die Unendlichkeit*“. [N. do T.]

21 Trata-se do poema “*Gott, Gemüt und Welt*“, de Goethe. [N. do T.]

22 „*Werft die Angst des Irdischen von euch*“. Poema „*Das Ideal und das Leben*“, de F. Schiller. A tradução mais próxima seria “do terreno“, no sentido daquilo que é mundano. Escolhemos, porém, para evitar um mal-entendido (terreno: porção de terra), utilizar “terrena”. [N. do T.]

23 Henrich J. Pos, aluno de Cassirer. [N. do T.]

coletar em ambas as linguagens alguns desses termos, os quais eu duvido que se deixem traduzir na outra linguagem. Nomeio as expressões de Heidegger: o *Dasein*, o Ser, o ôntico. Por outro lado, as expressões de Cassirer: o funcional no espírito e a transformação do espaço originário em um outro. Se fosse encontrado que não há tradução de ambos os lados para estes termos, então eles seriam os termos no quais o espírito da filosofia cassireriana e da heideggeriana se diferenciam.

[288] Heidegger: Na primeira conferência Cassirer utilizou as expressões: *terminus a quo* e *terminus ad quem*. Poder-se-ia dizer que, para Cassirer, o *terminus ad quem* é o todo de uma filosofia da cultura no sentido de um esclarecimento da totalidade das formas da consciência configurante [*des gestaltenden Bewußtseins*]. O *terminus a quo*, para Cassirer, é completamente problemático. Minha posição é inversa: o *terminus a quo* é minha problemática central, a que eu desenvolvo. A questão é: o *terminus ad quem* é assim tão claro para mim? Para mim, ele não consiste no todo da filosofia da cultura, mas na questão: τί τὸ ὄν²⁴; ou melhor: o que significa, em geral, Ser? Desta questão, para mim, resulta a problemática de uma metafísica do *Dasein*, um solo a ser obtido para o problema fundamental da Metafísica. Ou, para chegarmos mais uma vez ao núcleo da interpretação kantiana: minha intenção não era a de trazer algo novo em contraste a uma interpretação de teoria do conhecimento e trazer honra à imaginação, mas, antes, deve ser claro que a problemática interna da *Crítica da Razão Pura*, i. e., a pergunta pela possibilidade da ontologia, faz recuar à explosão radical daquele conceito no sentido tradicional, o que, para Kant, era o ponto de partida. Ao tentar a fundamentação da Metafísica, Kant foi, por isso, impelido de modo a tornar o verdadeiro solo um abismo. Quando Kant diz: as três perguntas fundamentais se deixam reconduzir à quarta: “o que é o homem?”, então esta pergunta, em seu caráter de pergunta, tornou-se perguntável. Eu tentei mostrar que não é de modo nenhum auto-evidente partir de um conceito de *logos*, mas que a pergunta da possibilidade da Metafísica requer uma metafísica do próprio *Dasein* enquanto possibilidade do fundamento de uma pergunta da Metafísica, de modo que a questão, “o que é o homem?”, não deve ser respondida tanto no sentido de um sistema antropológico, mas, isto sim, deve ser, primeiro, propriamente clarificada com respeito à perspectiva na qual ela quer ser posta.

E, aqui, eu volto aos conceitos de *terminus a quo* e [289] de *terminus ad quem*. Isto é apenas um questionamento heurístico ou reside na essência da própria Filosofia que ela tenha um *terminus a quo*, que deve ser tornado um problema, e que ela tenha um *terminus ad quem*, que se mantém em uma correlação com o *terminus a quo*? Esta problemática ainda não me parece, na filosofia cassireriana de até agora, ter sido claramente cunhada, salientada. Sobre isto, importa para

24“O que é o ser?”. [N. do T.]

Cassirer, em primeiro lugar, evidenciar as diferentes formas do configurar, para, então, com vistas a estas configurações, subsequentemente expor certa dimensão destes poderes configuradores eles mesmos. Agora, poder-se-ia dizer: esta dimensão é, pois, no fundo, o mesmo que aquilo que eu chamo de *Dasein*. Mas isto seria errôneo. A diferença, a mais clara, está no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interna do *Dasein* é o caráter fundamental do próprio filosofar. Pelo que, o sentido próprio desta libertação não reside em tornar-se livre, até certo ponto, para as imagens configurantes da consciência e para o reino da forma, mas, antes, em tornar-se livre para a finitude do *Dasein*. Precisamente, entrar no ser-lançado do *Dasein*, entrar no conflito que reside na essência da liberdade. A liberdade, eu não a dei a mim mesmo, apesar de que somente através do ser-livre eu possa ser eu mesmo. Eu mesmo, porém, não no sentido de um fundamento de explicitação indiferente, mas, antes: o *Dasein* é o verdadeiro acontecimento fundamental, no qual o existir do homem e, com isso, toda problemática da própria existência, torna-se essencial.

Disto, acredito, pode-se dar a resposta à pergunta de Pos, sobre a tradução. Eu acredito que aquilo o que descrevo com *Dasein* não se deixa traduzir com um conceito de Cassirer. Se alguém dissesse consciência, isto seria precisamente aquilo que por mim seria rejeitado. O que eu chamo de *Dasein* é essencialmente co-determinado, não apenas através daquilo que se designa por espírito, nem apenas através daquilo [290] que se chama vida, mas, isto sim, aquilo sobre o que ele depende é a unidade originária da estrutura imanente da referencialidade [*Bezogenheit*] de um homem que, em certo sentido, está agrilhado ao corpo e que neste agrilhoamento ao corpo fica em uma vinculação característica com o Ente, no meio da qual ele se encontra, não no sentido de um espírito que por sobre isso olha para baixo, mas, antes, no sentido de que o *Dasein*, lançado no meio do Ente, enquanto livre, executa uma incursão no Ente, que sempre é histórica e, em última instância, contingente. Tão accidental que a forma mais elevada de existência do *Dasein* só se deixa reconduzir sobre os pouquíssimos e raríssimos momentos de duração do *Dasein* entre vida e morte; [tão accidental] que o homem existe apenas em pouquíssimos momentos da agudez [*Spitze*] de sua possibilidade, e de resto, porém, move-se no meio do seu Ente.

A pergunta pelo modo de Ser daquilo que na filosofia das formas simbólicas dele está posto, a pergunta central pela constituição interior do Ser, é aquilo que a metafísica do *Dasein* determina - e ela não o determina com a intenção de uma sistemática, dada de antemão, do campo da cultura e das disciplinas filosóficas. No todo meu trabalho filosófico, eu deixei a forma tradicional e a divisão das disciplinas filosóficas completamente em aberto, porque acredito que orientação a elas é a maior fatalidade no sentido de que nós não voltamos mais à problemática

interna da Filosofia. Tanto Platão como Aristóteles, em igual medida, não sabiam nada de tal divisão da Filosofia. Tal divisão era assunto das escolas, i. e., de uma certa Filosofia que extraviou a problemática interna do perguntar; e isso exige o esforço para transpor estas disciplinas. E é por isso, porque, quando nós passamos através da disciplina da Estética etc., que nós voltamos novamente ao modo de Ser especificamente metafísico do campo em questão. A Arte não é apenas uma forma da consciência auto-configurante [*sich gestaltenden Bewusstseins*], mas, antes, [291] a Arte ela mesma tem um sentido metafísico dentro do acontecimento fundamental do próprio *Dasein*.

Eu salientei intencionalmente estas diferenças. Não é oportuno ao trabalho de fato, se nós chegarmos a um nivelamento. Ainda mais, porque apenas através do rigor da evidenciação que o problema obtém clareza, eu gostaria, assim, de, mais uma vez, colocar toda nossa discussão nos termos da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e fixar, mais uma vez, a pergunta do *que o homem é* como a pergunta central. Ao mesmo tempo, porém, enquanto pergunta que não pomos em certo sentido ético isolado, mas de modo que, sobre a problemática, ambas as posições tornem-se claras, de maneira que a pergunta do homem, para o filósofo, seja apenas essencial segundo o modo com que o filósofo simplesmente abre mão de si mesmo, com que a pergunta não possa ser colocada antropocentricamente, mas, isto sim, que deva ser mostrado: pelo fato de que o homem é o essencial-se²⁵ que é transcendente, i. e., aberto ao Ente na totalidade e a si mesmo, e que, ao mesmo tempo, o homem, através desse caráter extrínseco, é posto na totalidade do Ente em geral - e que apenas assim a pergunta e a idéia de uma antropologia filosófica tem sentido. Não no sentido de que se investigue o homem empiricamente como objeto dado, nem que eu, desse modo, projete uma antropologia do homem; mas, antes, a pergunta pelo ser do homem unicamente tem sentido e direito se ela é motivada pela própria problemática central da Filosofia, que conduz o homem de volta para além de si mesmo e à totalidade do Ente, para tornar manifesto aí para ele, em toda a sua liberdade, a nadidade [*Nichtigkeit*] do seu *Dasein*. Uma nadidade que não é motivo para o pessimismo e para a melancolia, mas para o entendimento de que a atividade efetiva está apenas lá onde há oposição, resistência, e que a Filosofia tem a tarefa

25 Neste caso, convém traduzir de modo diferente a palavra *Wesen*. Devemos ter em mente que Heidegger, por vezes, utiliza a palavra em sentido verbal (proveniente, segundo *Duden - das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, volume seis, p.2870, do médio alto-alemão), em “oposição” ao infinitivo substantivado (equivalente ao termo latino *essentia*). Escolhemos *essenciar-se* para denotar esta diferença. Isto é, *Wesen*, em sentido não-verbal, denota a essência em sua acepção tradicional, como salientado por Heidegger em *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975, p.149 e ss.). Assim, diferentemente da *essentia* da cadeira ou da árvore, sua *quidditas* ou o equivalente germânico *Washeit*, acreditamos que *Wesen*, na passagem referente a esta nota, deve ser interpretado não como aquilo que o homem é, mas como seu essencial-se, uma “essência atuante”, “estar-sendo”, uma espécie de essência do homem entendida como acontecer do seu Ser. [N. do T.]

de, do mais baixo [*faulen*] aspecto de um homem que meramente utiliza o trabalho do espírito, em certo sentido, lançá-lo de volta à dureza de seu destino.

[292] Cassirer: Eu também sou contra um nivelamento. Aquilo a que nós queremos e devemos aspirar, e que também podemos alcançar, é que cada um, enquanto permaneça em sua posição, com isso não veja apenas a si mesmo, mas também o outro. Que isto deva ser possível me parece residir na idéia do conhecimento filosófico em geral, em uma ideia que também Heidegger reconhecerá. Eu não quero fazer a tentativa de desprender Heidegger de sua posição, forçá-lo em outra linha de visão; mas, antes, quero apenas tornar sua posição compreensível para mim.

Acredito que já se tornou mais claro onde reside a oposição. Não é, porém, fecundo salientar de novo e de novo esta oposição. Estamos em uma posição na qual pouco é realizado através de argumentos meramente lógicos. Ninguém pode ser compelido a assumir essa posição, e nenhuma tal compulsão puramente lógica pode forçar ninguém a começar pela posição que, a mim, me parece ser a essencial. Assim, seríamos aqui condenados a uma relatividade. “Que tipo de Filosofia se escolhe, depende do tipo de homem que se é”.²⁶ Mas nós não podemos permanecer nesta relatividade, que colocaria o homem empírico no centro. E o que Heidegger disse por último foi muito importante.

Também a posição dele não pode ser antropocêntrica, e se ela não o quer ser, eu pergunto onde reside, pois, o centro comum em nossa oposição. Que não pode estar no empírico, está claro. Devemos, precisamente na oposição, procurar novamente pelo centro comum. E eu digo: não precisamos procurar. Pois nós temos este centro e, em verdade, isto é assim porque há um mundo humano comum, objetivo, no qual a diferença dos indivíduos não foi, de nenhum modo, abolida, mas com a condição de que aqui, pois, a ponte de indivíduo para indivíduo foi derrubada. Isto se revela repetidamente para mim no fenômeno originário da linguagem. Cada um fala sua linguagem; **[293]** e é impensável que a linguagem de um seja transportada para a do outro. E, ainda assim, nos entendemos pelo meio da linguagem. Há, desse modo, algo como a linguagem. E, assim, algo como uma unidade acima da infinidade dos diferentes modos da linguagem. Nisto reside para mim o ponto decisivo. E é por isto que eu parto da objetividade da forma simbólica; porque aqui foi feito o incompreensível. A linguagem é o exemplo mais claro. Asseveramos que aqui pisamos em um solo comum. Asseveramos isso, primeiramente, como postulado. E, apesar de todos os enganos, não ficaremos confusos com essa reivindicação. Isto é o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito objetivo. Do *Dasein* é tecida a linha que, através do medium de tal espírito objetivo, nos conecta novamente com outro

26 „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“. A frase é de Fichte e encontra-se no „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“. [N. do T.]

Dasein. Acredito que não há outro caminho de *Dasein* para *Dasein* a não ser através deste mundo das formas. Há esse fato. Se não houvesse, então eu não saberia de que modo poderia haver algo como um entender mútuo. Também o conhecer é apenas um caso fundamental desta asserção: que uma sentença objetiva sobre um assunto se deixe formular e que ela tenha o caráter da necessidade, que não toma mais em consideração a subjetividade do indivíduo.

Heidegger disse corretamente que a pergunta fundamental de sua metafísica é mesma que Platão e Aristóteles definiram: o que é o Ente? E disse ainda que Kant referiu-se [*angeknüpft*] novamente a esta pergunta fundamental de toda a Metafísica. Isso eu concedo sem hesitação. Aqui, porém, me parece haver uma diferença essencial, precisamente naquilo que Kant chamou de viragem copernicana. Parece-me que a pergunta do Ser, de fato, de nenhum modo foi eliminada com esta viragem. Esta seria uma interpretação completamente incorreta. A pergunta do Ser, porém, recebe, desse modo, com esta viragem, uma configuração muitíssimo mais complicada do que teve na Antiguidade. Em que consiste a viragem? “Até agora se admitiu que o conhecimento deveria se regular pelo objeto... desta vez, porém, tenta-se [294] com a questão reversa. Como seria, se não fosse nosso conhecimento que devesse se regular pelo objeto, mas, porventura, o objeto que devesse se regular pelo nosso conhecimento?”.²⁷ Isto significa que a pergunta pela determinidade [*Bestimmtheit*] dos objetos é precedida por uma questão sobre a constituição do Ser de uma objetividade em geral. E que aquilo que é válido para a objetividade em geral, também o deve ser para todo objeto no interior desta estrutura do Ser. O novo nesta viragem me parece residir em que agora não há mais uma única estrutura do Ser, mas, antes, que temos estruturas do Ser completamente diferentes. Cada nova estrutura do Ser tem os seus novos pressupostos *a priori*. Kant mostra que ele está vinculado às condições de possibilidade de experiência. Kant mostra como todo tipo de nova forma também se refere a um novo mundo de objetividade, como o objeto estético não está vinculado ao objeto empírico, como ele tem suas próprias categorias *a priori*, como também a arte constrói um mundo, como, porém, estas leis são outras que as leis do [mundo] físico. Através disto, uma multiplicidade completamente nova entra no problema do objeto, em geral. E através disto, da velha metafísica dogmática, vem a ser, exatamente, a nova metafísica kantiana. O Ser da velha metafísica era a substância, o subjacente [*Zugrundeliegende*]. O Ser na nova metafísica é, na minha linguagem, não mais o Ser de uma substância, mas o Ser que parte de uma diversidade de determinações funcionais e significados. E aqui me parece residir o ponto essencial da diferenciação da minha posição em contraposição a de Heidegger.

Eu continuo com a colocação kantiana da pergunta do transcendental, assim como

27 Citação aproximada. A passagem se encontra em KrV, BXVI. [N. do T.]

Cohen repetidamente a formulou. Ele viu o essencial do método transcendental nisto: em que ele começa com um fato; apenas ele tinha esta definição geral: começar com um fato, para perguntar pela possibilidade deste fato, [295] novamente restringido, com o que ele apresenta, enquanto propriamente perguntável, a ciência natural matemática. Kant não fica nesta redução. Mas eu pergunto pela possibilidade do fato linguagem. Como se dá, como é pensável que possamos nos entender, de *Dasein* para *Dasein*, neste meio? Como é possível que possamos ver em geral uma obra de arte enquanto uma determinação objetiva, enquanto Ente objetivo, enquanto esta [coisa] cheia de sentido em sua totalidade?

Esta pergunta deve ser resolvida. Talvez, daqui em diante, nem todas as perguntas da Filosofia devam ser resolvidas. Daqui em diante, talvez não possamos mais chegar a vastas regiões. Mas é necessário que se coloque primeiramente esta pergunta. E acredito que apenas quando se colocou esta pergunta, torna-se livre o acesso à colocação da pergunta de Heidegger.

Heidegger: A última pergunta de Cassirer, no confronto de Kant com os Antigos, me dá novamente oportunidade para caracterizar o trabalho completo. Eu digo que a pergunta de Platão deve ser repetida. Isto não pode significar que nós retornemos à resposta dos gregos. Evidencia-se que o próprio Ser se estilhou em uma multiplicidade e que nisto reside um problema central: obter o solo para entender a multiplicidade interna dos modos de Ser a partir da idéia de Ser. E me empenho em obter este sentido de Ser em geral como central. Com isto, foi julgado que o único esforço da minha investigação era obter o horizonte para a pergunta pelo Ser, sua estrutura e sua multiplicidade.

O mero mediar nunca fará avançar a nada produtivo. É a essência da Filosofia enquanto assunto finito do homem, que ela seja restringida a finitude do homem, como algo que não é uma realização criadora do mesmo. Porque a Filosofia chega à totalidade e ao mais elevado do homem, [296] a finitude deve ser mostrada de modo completamente radical na Filosofia.

O que importa é que vocês levem consigo uma coisa da nossa discussão: não se orientem para a variedade das posições dos homens filosofantes, e que vocês não se ocupem com Cassirer e Heidegger; mas, isto sim, que vocês cheguem tão longe para ter percebido que nós estamos no caminho para tornar novamente séria a questão central da Metafísica. Sobre isto, eu gostaria de chamar atenção para que aquilo que aqui vocês vêem em pequena escala, a diferença dos homens filosofantes na unidade da problemática, que em grande escala se expressa de modo completamente outro, e que precisamente o essencial na discussão com a história da Filosofia, que é o primeiro passo na história da Filosofia, é o tornar-se livre da diferença das posições e pontos de vista; para ver como precisamente a diferenciação de pontos de vista é

a raiz do trabalho filosófico.

Referências

- Aristóteles. (2002). *Metafísica. vol. II: texto grego com tradução ao lado*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola.
- Heidegger, M. (1991). „Kant und das Problem der Metaphysik“. In: *Gesamtausgabe*, Band III, I Abteilung. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1977). „Sein und Zeit“. In: *Gesamtausgabe*, Band II, I Abteilung. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1975). „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. In: *Gesamtausgabe*, Band XXIV, II Abteilung. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Homero. Odisseia. (2003). Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo, SP: Cia. das Letras.
- Kant, I. „Kritik der reinen Vernunft“. (1911). In: *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III. Berlin: Georg Reimer.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the capacity to judge*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.

Tradução: André Rodrigues Ferreira Perez (andre.perez@usp.br)
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Recebido em: 29.11.2016
Aceito em: 28.02.2017