

Martin Heidegger e a Filosofia Prática

por Jorge César das Neves *

Introdução

Se a tarefa que nos propomos é a de elaborar uma noção de “filosofia prática” existem dois caminhos possíveis para levar a cabo essa tarefa.

Um dos caminhos para a levar a cabo poderia ser o esboçar de um elenco dos problemas que cabem à “Disciplina” (ou conjunto de disciplinas) que compõem o domínio do pratico por oposição à filosofia teórica; o método consistiria pois, no reconhecimento e delimitação do objecto do pensamento pratico, isto é, das “coisas” (res, entitates) práticas.

O outro caminho consistiria em lançar a pergunta da essência do que é o pensamento práctico.

Como iremos ver neste breve estudo, a oposição e até mesmo a distinção entre ambas as, vias de acesso a uma determinação do que é a “filosofia prática”, é meramente aparente. Ambos os modos de acesso são imprescindíveis para uma determinação adequada do que é o práctico como âmbito fundamental da reflexão filosófica e, isto quer significar, de uma determinação adequada do próprio pensamento filosófico.

A posição do problema pode ser expressa sob o título: o “saber da liberdade” - ou a “verdade da liberdade” - ou seja, o problema pode ser expresso na seguinte pergunta: Como pensar a liberdade? Como advém a liberdade a um modo de saber?

Mas este problema também se pode expressar de modo inverso, como “liberdade do saber” ou “liberdade da verdade”, isto é, o saber fundamental, o modo de surgimento fundamental do todo tem como forma e princípio precisamente a liberdade, ela é a determinante da razão filosófica.

A Razão Pura Prática é a Pura Vontade

Esta problemática encontramos-la precisamente na interpretação da obra de Kant que Heidegger empreendeu no seu curso professado em Friburgo no ano de 1930¹ *Sobre a Essência da Liberdade Humana. Introdução à Filosofia*. Iremos ver que o peso da interpretação heideggeriana repousa na tensão entre o título e o subtítulo, já que a questão fulcral desta obra será a de saber em que medida a reposição da questão kantiana da essência da liberdade humana permite recuperar e “introduzir” a filosofia mesma.

* Assistente na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa em 1996.

¹ [título da obra]

Antes de mais queremos introduzir a questão de fundo: o que é o “pensamento prático”, a razão prática para Kant? Mais concretamente: em que consiste o ser prático da razão?

Advém-lhe esse carácter prático dos “objectos” que ela “conhece”, os quais, não sendo já objectos teóricos mas sim práticos, a qualificariam como prática? Ou é, pelo contrário, a praticidade do pensamento que vai *constituir* “objectos” práticos - valores? Ou será que, mais uma vez, a questão terá que ser posta de forma diferente revelando-se ambos - o modo de saber e aquilo que nele é sabido - como não distintos?

Que significa pois “praxis” para Kant? Uma solução consistirá em recorrer à noção de “acção” afirmando, então que a praxis é o domínio constituído pelas acções sendo então o pensamento prático aquele que as pensa. Ora para a interpretação de Heidegger é precisamente determinante fazer notar² que esta solução é insuficiente uma vez que a noção de acção não nos vai dar ainda a resposta à pergunta pela praxis. “Acção [Handlung] é para Kant muito mais a designação para efectuar [Wirken] geral”³; ao contrário da tendência de muitos intérpretes que tomavam o termo como sinónimo de agir ético. “Acção” não designa, pois, primeiramente, nem apenas, os actos passíveis de serem morais ou imorais, nem apenas os actos racionais, ou mesmo os actos “psíquicos”, nem apenas se refere ao acontecimento da natureza viva animada, mas antes de mais⁴ refere-se ao agir efectivo da natureza inanimada. É por esta razão que se poderá fazer corresponder o termo “Handlung” em Kant às expressões latinas “agere” - “effectus”.⁵ É assim que na segunda analogia da experiência da crítica da razão pura encontramos uma determinação desta noção: “acção significa já a relação do sujeito da causalidade com o efeito.”⁶

Este aceno à caracterização kantiana da noção geral de acção torna-se necessária para Heidegger já que a praxis será concebida justamente como uma espécie de acção, isto é de efectuação (Wirken).

A praxis é a acção “que é possível pela *vontade*; uma conexão na qual a relação do sujeito da casualidade, o determinante, com o efeito é caracterizada pela vontade.”⁷ É neste contexto que melhor se compreende a clássica determinação kantiana da vontade como “uma faculdade de efectuação segundo conceitos.”⁸ É que o movimento de um mecanismo é também concebido segundo a noção de “acção”, como um tipo dela; só que o que determina o movimento de uma parte desse mecanismo não é representado por essa parte como o determinante “de tal modo que o ser representado do determinante pertença concomitantemente ao tipo da sua determinação”⁹; isto significa que o agir mecânico não é voluntário “não é uma efectuação segundo e por conceitos”.¹⁰

² GA 31, 274 e 196 ss.

³ GA 31, 196.

⁴ Cf. ebd. 197.

⁵ ebd.

⁶ A 205, B 250. “Sujeito aqui significa”, tal como o refere Heidegger, não “eu”, “si-mesmo”, “pessoa” mas o já subjacente existente no presente [das schon-zugrunde-liegende Vorhandene] que é causa”. Ga 31, 198.

⁷ GA 31, 274.

⁸ *ibidem*. Heidegger não refere aqui a citação mas bastará, por exemplo, ler em GMS, BA 36 para encontrarmos uma passagem em que Kant precisamente faz uso desta concepção de vontade: “Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze, d. I. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen.” cf. também a introdução à *Metafísica dos Costumes* (AB 5) “Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen. (...) Das Begehrungsvermögen, dessen Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt Wille”.

⁹ GA 31, 274.

¹⁰ *ibidem*.

Como contribuem então os conceitos para a caracterização do específico da acção voluntária? Que tem a razão a ver com a vontade? “Conceitos designam o representar de algo de um modo geral”¹¹, e o que caracteriza a vontade kantiana é que a ela pertence este representar de algo de um modo geral como de um determinante.”¹²

Era para chegarmos a este papel desempenhado pela representação conceptual -o de o representado ser o determinante - que empreendemos as últimas análises. Isto porque é precisamente esse papel desempenhado pela representação que irá ser decisivo para a descoberta da relação peculiar existente entre razão e vontade.

Antes de mais há que atender à circunstância de, ao falar de conceitos, ainda não se ter feito qualquer alusão a uma distinção fundamental para a teoria kantiana do conceito. Se atendermos aos textos iniciais da “Dialéctica Transcendental”¹³ compreenderemos que não basta referir a determinação da vontade segundo conceitos pois que acção que se determinasse por conceitos *do entendimento*, isto é, pelas regras de unificação do múltiplo da sensibilidade numa relação objectiva, não seria ainda aquele agir voluntário específico intendido por Kant nas obras dedicadas ao levantamento de uma “metafísica dos costumes”. É que, precisamente, o conceito de acção voluntária buscado pela reflexão filosófica sobre a praxis terá que revelar uma especificidade tal que o distinga de outras acções que, embora também não mecânicas, são apenas *willkürlich*, ou seja, apenas derivadas do *livre-arbitrio*¹⁴ e, portanto, ainda não são aquele agir que é metafisicamente relevante para a determinação do que constitui o específico da pura razão prática - a *pura vontade*.

É por esta razão que Heidegger, sem fazer embora qualquer alusão a este problema, irá imediatamente introduzir a distinção entre representação conceptual do entendimento - condicionada - e a da razão - incondicionada ou absoluta: “O representar conceptual é coisa do entendimento. Na medida em que o representado exerce a função de determinante, encontra-se no representar uma faculdade da relação a princípios, isto é, razão. Onde a vontade existe, aí existe a razão tal como um representar determinante da efectuação, como uma efectuação, relativa à praxis.”¹⁵

Existe portanto uma correlação necessária entre vontade e razão, já que nenhuma outra faculdade representadora se apresenta como sendo capaz de produzir representações que possam ser princípio determinante da vontade enquanto tal.

Mas que carácter tem esta peculiar correlação existente entre vontade e razão?

Significa ela que a vontade é aquela espécie de faculdade actuante que necessita da *colaboração* da faculdade racional a fim de, mediante a determinação segundo as ideias da razão que lhe servem de instrução, se poder tornar uma efectuação prática “correcta”, mais precisamente, uma efectuação moral? Ou seja, estamos perante uma colaboração entre duas faculdades: a prática, a vontade e a teórica, a razão, as quais, embora cooperantes, são distintas? Neste caso, obviamente, a razão não seria *em si mesma* - “substantivamente”- prática, mas apenas - “adjectivamente” - função teórica de orientação da faculdade apetitiva (*Begehrungsvermögen*), sendo ambas “entidades” substancialmente distintas.

Que tem, portanto, a razão a ver com a vontade? Mais claramente, *como pode a razão ser prática?*

De acordo com esta interpretação, a razão só extrinsecamente, enquanto função de outra faculdade se relacionaria com a praxis e, portanto, referida como “sendo”, num sentido impróprio, prática.

¹¹ *ibidem.*

¹² *ibidem.*, 275.

¹³ Cf. por exemplo a introdução II A 300, B 356 e a 2ª secção do primeiro livro A 321, B 378.

¹⁴ Veja-se para tanto a introdução à *Metafísica dos Costumes*, cf. acima nota 10.

¹⁵ GA 31, 275.

Assim, se poderiam interpretar certas passagens clássicas do texto kantiano: “então eu afirmo: a toda a entidade racional que *tem* (!) uma vontade, teremos que conferir necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ela unicamente age.”¹⁶ As entidades dotadas de razão têm uma vontade - pelo que não se poderia dizer que “*são*” eo ipso vontade, isto é, não é por serem racionais que são uma vontade. Do mesmo modo, quando a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* afirma que a vontade é causalidade *mediante a razão*¹⁷, estaria a propôr que ambas são faculdades em si mesmas distintas, embora cooperantes. Finalmente teríamos então que interpretar pela mesma chave até a determinação do que é o próprio conhecimento prático avançada no início da *Crítica da Razão Prática*¹⁸: “...conhecimento prático, isto é [aquele] que tem a ver apenas com os princípios de determinação [Bestimmungsgründen] da vontade...”. Isto quereria então dizer que as representações da razão prática são aqueles elementos - de si teóricos, “ideias” - que ao servirem de determinação à vontade, e só por isso, recebem, um carácter prático; a expressão aqui empregue por Kant - “ter a ver *apenas* com os princípios determinantes da vontade” - designaria então a tarefa da passagem da razão no seu uso teórico ao uso prático: as representações conceptuais da razão seriam aplicadas em função da determinação da faculdade apetitiva entrando, assim, no âmbito desta, no domínio prático.

Mas faz algum sentido a tese de que as ideias da razão teórica - alma, mundo, Deus - cujo uso é ilegítimo no processo do conhecimento, sirvam de princípio de determinação à vontade recuperando, deste modo, a sua legitimidade? Perguntemo-lo mais directamente: surgem alguma vez nos escritos práticos de Kant estas ideias da razão pura teórica como princípio determinante da vontade, isto é, como princípio e forma da lei da pura razão prática, da lei moral? Mais ainda: existe algum passo dos escritos de Kant onde se afirme que as ideias da razão teórica se tornam “ideias práticas” por exercerem esta função de serem forma da lei moral? Não é antes muito mais o caso de que existe *uma* ideia excepcional que “não é outra coisa” - quer dizer, que não tem outra função racional - senão a de ser o princípio determinante da pura vontade e que é a única, de resto, que pode suportar a função de ser o princípio formal da lei moral, ou seja, a de ser “*forma de pura vontade*”¹⁹: a ideia de dever? E não deveremos então concluir que só esta ideia - precisamente por não ter outra função e ser a única que pode exercer tal função - é em e por si mesma uma ideia prática. É porque as ideias às quais Kant sugestivamente chama “categorias da liberdade” “...em vez da forma da intuição (espaço e tempo), a qual não tem assento na razão mesma, mas sim tem de ser recolhida algures, nomeadamente na sensibilidade, têm a *forma de uma pura vontade*, ou seja a própria faculdade de pensar *como dada por fundamento* [!]”²⁰ que elas são conceitos práticos. Portanto, não é porque se lhes queira “imediatamente”, ou seja, por si mesmas, atribuir a função de princípio determinante da vontade (quanto mais não seja porque tais representações conceptuais, por si mesmas, não seriam precisamente capazes de exercer tal função mas tão só enquanto *enformadas* pela ideia de dever), mas sim *porque se fundam* na forma da vontade pura, justamente *no dever*, é que são conceitos práticos. Isto de resto é visível na forma como a oposição entre conceitos teóricos e práticos é avançada na continuação da passagem que citámos: «assim, pois, acontece que, uma vez que em todos os preceitos da pura razão prática se tem a ver com as *determinações da vontade* e não com as condições da natureza (da faculdade prática) *da execução da sua intenção*, os conceitos práticos se tornam imediatamente conhecimento e não precisam de esperar por intuições para receber significado, e tal por causa desta razão

¹⁶ GMS, BA 100 s.

¹⁷ GMS, BA 124, sublinhado nosso.

¹⁸ A 36.

¹⁹ Cf. KpV, A 116.

²⁰ 2. *ibidem*.

notável que eles próprios fazem surgir na existência efectiva [Wirklichkeit] daquilo com que ele se relacionam (a disposição da vontade), o que não é mister dos conceitos teóricos.”

Quer isto dizer que é um contra-senso afirmar que a razão é em si teórica, pois conhece mediante ideias - de si teóricas - os objectos ou entidades, e que só quando tais ideias são introduzidas num “contexto prático”, quando “aplicadas” como princípio determinante da vontade, se tornam ideias práticas de uma razão “aplicada”? Quer isto dizer ainda que a razão só pode ser prática e, portanto, razão da vontade, se em si, e por si mesma “puder” já sê-lo, isto é, se “tiver” a faculdade em si de o ser? Quer isto dizer, numa palavra, que a razão terá de ser em si mesma, e não apenas, posterior e extrinsecamente, uma faculdade prática?

Qual a razão deste contra-senso? “Porque razão” é que a razão em si e por si mesma é sempre já prática? Qual é o fundamento da razão prática?

Ora é justamente para responder a esta problemática que, no nosso entender, surge - embora de chofre e sem lhe fazer referência - a tese da identidade da razão e da vontade, a qual, como se vê, constitui um passo ainda mais fundamental da interpretação heideggeriana da filosofia prática de Kant: “A vontade não é outra coisa senão a razão prática e vice-versa. A razão prática é a vontade, isto é *uma faculdade de efectuar [Vermögen zu Wirken] segundo a representação de algo como princípio.*”²¹

A Exigência de “Purificação” da Razão e da Vontade

Mas para que se possa dar esta identificação entre razão e vontade, para que a razão seja prática é necessário que ambas sejam “realmente”, “verdadeiramente” e “autenticamente” o que são e devem ser: a razão terá que ser real, verdadeira e autenticamente razão e não outra “coisa”, isto é não outra faculdade - não pode estar “contaminada” pela interferência de outra faculdade representadora já que a representação que serve de razão determinante à vontade tem de ser *unicamente*, isto é, *puramente conceptual* e tal significa *representação racional: ideia* (pois que as categorias do entendimento estão essencialmente remetidas - e, portanto condicionadas, *submetidas* - à representação sensível); a razão, pois, só é real, verdadeira e autenticamente razão, só é determinante *como razão*, enquanto razão *pura*. Pelo mesmo motivo a vontade só é real, verdadeira e autenticamente ela mesma quando não “misturada” com outra faculdade apetitiva, mas “apenas” e “unicamente” vontade, enquanto vontade *pura*.

Com a tese da identidade da vontade não se pretende apenas afirmar a unidade estabelecida entre razão e vontade, mas somos remetidos para a tarefa de encontrar a *unicidade da razão* e a *unicidade da vontade*, a *identidade de cada uma*, ou seja, *aquilo que elas são quando são o que são e deixam de ser o que não são*. Assim, o que está em causa para a filosofia com o problema da filosofia *prática* - o problema de determinar o carácter prático da filosofia - é a questão da *identificação* da razão e da vontade (e, desse modo, a questão da identificação da filosofia, se a identidade de ambas se revelar o topos da filosofia): não apenas no sentido ainda superficial da classificação taxonómica dessas faculdades distinguindo-as de outras - na acepção vulgar de identificar um objecto ou alguém. Assim, a diferenciação da razão e da vontade face a outras faculdades²², distinguindo-as daquilo que

²¹ GA 31, 275.

²² Note-se que numa passagem (de resto infelizmente suprimida na 2ª ed.) da Introdução à KrV, Kant aponta esta tarefa da diferenciação das diversas faculdades como sendo o objectivo da Crítica: “Reside aqui escondido, pois, um certo mistério, e só a sua solução pode tornar seguro e digno de confiança o progresso no campo ilimitado dos conhecimentos puros do entendimento: a saber, descobrir com universalidade apropriada o fundamento da possibilidade de juízos sintéticos a priori, penetrar as condições que tornam possível cada espécie dos mesmos e ordenar todo esse conhecimento (que constitui um género próprio) num sistema segundo as suas fontes originárias, derivações, extensão e limites...”, A 10.

elas não são, é a questão da razão pura como determinante da pura vontade e, por isso, questão da *identificação da filosofia prática*: ela é a questão da “redução” (recondução) da razão, sempre ameaçada pela desagregação em dualidades, a si mesma, á unicidade da sua identidade.

Mas para quê este trabalho de identificação? Qual o alcance filosófico desta tarefa da “identificação”? Será desnecessário realçar a importância da questão da identificação e unificação da razão se recordarmos que Kant, justamente, apresenta no seu pensamento a razão como estando globalmente ameaçada por vários tipos de fraccionamento em dualidades (*Entzweiung*), uma ameaça que é “substancial” já que é a coacção de ser incluída “nessas estruturas compósitas” que a impede de ser ela mesma compelindo-a à mistura com outro e arriscando-se portanto a perder-se nesse compósito:

1 - a dualidade da forma da representação teórica, isto é da natureza (representação intuitiva e discursiva) é de si irredutível pois que toda e qualquer representação conceptual da natureza sem a referência ao múltiplo da sensibilidade resulta vazia. A irredutibilidade desta dualidade revela-se, de resto, como inultrapassável justamente na tentativa de uso transcendente da razão: a falha (negatividade) da razão como faculdade de conhecimento não é redimível mas antes é potenciada pela ultrapassagem dos limites da experiência possível, pois que ao querer representar incondicionalmente segundo a ideia, não só nos não é dada a coisa tal com ela é em si mesma - e o que dela temos apenas *só é* representação tal como ela é para nós - como também essa representação nem sequer é *fenómeno* (*Erscheinung*) da (!) coisa mas sim *aparência* (*Schein*) de (!) coisa;

2 - a tentativa de uso dialéctico da razão, nomeadamente de representar absolutamente a totalidade das condições da série dos fenómenos segundo a ideia cosmológica de liberdade (de causalidade da liberdade) resulta também numa forma particular de fraccionamento em dualidade tanto mais ameaçadora, de resto, quanto ela é, de modo muito especial, interior à própria razão: ao fazê-lo a razão envolve-se na “*antitética*”; ao pretender atingir uma síntese absoluta e incondicionada segundo a ideia de causa incondicionada, a razão produz justamente o oposto do que pretendia: da ideia de causa absoluta ela pode “legitimamente” (apenas com o significado, é claro, de “formalmente”) deduzir duas proposições que se encontram numa relação mútua de antítese.²³ Face a isto Kant vê-se até obrigado a afirmar que a razão se encontra numa “desunificação [*Veruneinigung*] consigo mesma”²⁴;

3 - a “dissolução” desta “contradição da razão consigo mesma”²⁵ só possível pela introdução de uma dualidade radical na própria consideração do homem: por um lado como *homo phainomenon* e, simultaneamente, por outro, como *homo noumenon*. A unificação da causalidade como liberdade com a causalidade como mecanismo da natureza estabelecendo-se a primeira mediante a lei ética e a segunda mediante a lei da natureza num único e mesmo sujeito, o homem - é impossível sem o representar, quer em relação à primeira como entidade em si mesma, quer em relação à segunda como

²³ Nomeadamente a tese: “a causalidade segundo lei da natureza não é a única da qual os fenómenos do mundo na sua totalidade são derivados. É necessário ainda admitir uma outra causalidade mediante a liberdade que é necessário para a explicação dos mesmos” e a tese contrária - a “antítese” - “não existe qualquer liberdade mas tudo no mundo acontece apenas segundo leis da natureza.” A 444 ss., B 472 ss.

²⁴ Cf. KrV, A 464, B 492; GA 31, 211, 223.

²⁵ KpV, A 10, nota.

fenómeno, aquela na consciência *pura*, e esta na *empírica*. Sem isso é inevitável a contradição da razão consigo mesma.²⁶

Que as consequências filosóficas da introdução desta dualidade no acesso ao ser do humano não são pacíficas, é circunstância reconhecida pelo próprio Kant ao dar-lhe o nome de “exigência paradoxal”, confessando, sintomaticamente, ser este o ponto de incisão das críticas mais relevantes, não a um problema maior ou menor do seu pensamento, note-se bem, mas, antes disso, ao próprio projecto criticista da razão.²⁷

Não admira, por esta razão, que Heidegger possa afirmar que “agora compreendemos porque razão o problema das antinomias tenha podido ser o impacto decisivo para a *Crítica da Razão Pura* de Kant: porque ele para a sua dissolução exige necessariamente a meditação reflexiva [Besinnung] acerca da diferença entre fenómeno e coisa em si, entre conhecimento finito e infinito; mais precisamente, porque este problema obrigava a descobrir esta diferença, em primeiro lugar enquanto ela mesma e a fixá-la como centro de toda a problemática metafísica subsequente.”²⁸

A Solução para Desunificação da Razão: a Razão Prática é Razão do Inteligível e da Inteligência

Mas, antes de regressarmos à questão da identificação da razão e da vontade, já apresentada como solução para esta dificuldade basilar pressentida no pensamento kantiano, convém ainda compenetrarmo-nos acerca da autêntica dimensão e extensão da dificuldade. Daí resultará uma maior clareza acerca do modo como Kant irá conseguir resolver este problema central do seu pensamento bem como acerca da inflexão que Heidegger quer introduzir.

A dificuldade que se põe expressa-se, pois, do seguinte modo: é possível a dissolução da “Veruneinung” da razão consigo mesma, ou não será que existem dualidades que são anteriores a toda a acção da razão e, portanto, se apresentam como irreduzíveis?

Como vimos, a ultrapassagem do segundo tipo de fraccionamento da razão que apresentámos, isto é a dissolução da antitética, derivada da representação segundo a ideia cosmológica, é possível pagando o preço da introdução de uma nova dualidade na consideração do ser das coisas a conhecer: a da coisa tal como nos aparece no fenómeno e tal como é em si mesma.

Ora, esta estratégia da crítica da razão não deve ser apenas aplicada quando ela se envolve na antitética por buscar uma representação *cosmológica* absoluta, mas também por buscar representações *psicológicas* e *teológicas* incondicionadas; ou seja, o diagnóstico e a superação de todo e qualquer uso dialéctico ou transcendente da razão reside precisamente no reconhecimento da natureza incondicionada das representações que dele resultam, no reconhecimento de que “com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenómenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim com a série das condições.”²⁹ E o resultado da busca

²⁶ *ibidem*.

²⁷ “Por isso compreendo porque razão as mais importantes objecções contra a crítica que até agora chegaram até mim giram em torno destes dois ângulos: nomeadamente, por um lado, a realidade das categorias negada no conhecimento teórico e afirmada no prático; por outro lado, a exigência paradoxal de fazer de si um número, enquanto sujeito da liberdade, mas também simultaneamente, em vista da natureza, de fazer de si um fenómeno [Phänomen] na sua própria consciência empírica.” *ibidem*. A 10.

²⁸ GA 31, 235.

²⁹ KrV, B XX.

do término da série de todas as condições no incondicionado é aqui, já neste texto do prólogo B à *Crítica da Razão Pura*, diagnosticado com a mesma designação para a maleita: “Ora, admitindo, que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objectos, como coisas em si mesmo, descobre-se que o incondicionado não pode *de todo ser pensado sem contradição*”; também a estratégia anunciada é justamente a mesma que será aplicada no capítulo dedicado à dialéctica quando ao uso antitético da razão: “pelo contrário, quando se admite que as nossas representações das coisas, tais como elas nos são dadas, não se regula por estas, enquanto *coisas em si mesmo*, mas estes objectos, como fenómenos, regulam-se muito mais pelo nosso modo de representação, desaparece a contradição”.

Todo o projecto da crítica da razão tem, pois de pagar este preço resultante da viragem copernicana introduzida desde a abertura no prólogo da “Crítica da Razão Pura”.

Mas igualmente anterior a qualquer actividade da razão é o primeiro tipo de dualidade por nós apresentado: 1 - a dualidade da forma da representação. A crítica da razão tem também de partir da constatação “de que existem dois troncos do conhecimento humano”³⁰; 2 - a dualidade de que “o nosso conhecimento tem origem a partir de duas fontes fundamentais do espírito [Gemüt] das quais a primeira é a de receber representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de, mediante estas representações, conhecer um objecto (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objecto; pela segunda este é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito).”³¹

Como é pois possível uma unificação da razão tendo ela que partir da posição destas dualidades anteriores a qualquer sua acção?

Tal unificação implica a existência de uma representação que seja simultaneamente intuitiva e discursiva, isto é, *simultaneamente pensamento e doação*.³² Ao mesmo tempo torna-se necessário que *aquilo* que se dá nessa *representação* conceptual possa ser recebido tal como *é* em si mesmo deixando, pois, de existir uma relação de negação entre o *aparecer* da coisa mediante e após a posição do “nosso modo de representação” e o seu *ser*. Tal é possível se justamente o representado é em si mesmo um *intelligibile* e o modo de representação *inteligência*.

Isso é justamente o que acontece com a ideia positiva da liberdade, com o conceito de autonomia: “uma entidade racional tem de se considerar a si mesma como *inteligência*..., não como pertencente ao mundo dos sentidos mas sim ao mundo do entendimento; assim, ela tem dois pontos de vista, a partir dos quais ela se pode observar e pode conhecer leis do uso

³⁰ KrV, B 29, A 15.

³¹ *ibidem.*, B 74, A 50. Cf. também Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*. (Gesamtausgabe, 25.), Frankfurt a.M. 1987, pp. 89 ss.

³² O problema que aqui tocamos é, reconhecidamente, um dos mais discutidos pela interpretação do pensamento de Kant, já desde a sua apropriação pelo idealismo clássico dos inícios do século passado. Não furemos, pela nossa própria parte, qualquer comentário acerca da existência ou inexistência, possibilidade ou impossibilidade de uma intuição intelectual no pensamento de Kant, bastará aqui referir que o próprio texto kantiano é ambíguo (e dificilmente poderia deixar de o ser...) a esse respeito: “A consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto da razão [Faktum der Vernunft], não porque se possa extrai-la [à consciência] com subtilezas racionais [herausvernunfteln] de dados prévios da razão, por exemplo da consciência da liberdade (pois que esta não nos é dada previamente), mas sim porque ela [a consciência] se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori, que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; ela seria analítica, caso se presupusesse a liberdade da vontade mas, para tanto, exigir-se-ia, como conceito positivo, uma intuição intelectual, a qual aqui não é de todo permitido admitir. Contudo, para se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como dada, importa notar bem: que ela, não é um facto empírico mas sim o único facto da razão pura, a qual assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*). KpV, A 56 s.

das suas forças, e consequentemente leis de todas as suas acções:

primeiro, enquanto ela pertence ao mundo dos sentidos, está sob leis da natureza (heteronomia);

segundo, como pertencente ao mundo do entendimento, está sob leis que são fundadas independentemente da natureza e não empiricamente apenas na razão.

O homem nunca pode pensar de outro modo a causalidade da sua própria vontade como uma entidade racional, ou seja como pertencente ao mundo inteligível senão sob a ideia da liberdade... Ora com a ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*...³³

É de particular interesse para o nosso estudo notar que Kant dá a esta entidade racional que se pode pensar como inteligência segundo a ideia da pura espontaneidade a sua própria causalidade inteligível. Esta "coisa" que se dá imediatamente à razão, pelo que esta se não tem que contaminar com a necessidade de cooperação com faculdades representadoras de outra espécie, não pode ser nada de inferior áquilo que eleva o homem acima de si mesmo (enquanto uma parte do mundo dos sentidos), que o liga a uma ordem das coisas que apenas o entendimento pode pensar e que, simultaneamente, a si submete todo o mundo dos sentidos, a existência empiricamente determinável do homem no tempo e a totalidade de todos os fins (a qual só é adequada áquelas leis práticas, tal como é a lei moral). Nenhuma outra coisa é senão a *personalidade*, isto é, a liberdade e independência do mecanismo da natureza inteira; é simultaneamente, porém, considerada como faculdade de uma entidade, a pessoa, que, enquanto pertencente ao mundo dos sentidos, está submetida a leis peculiares, nomeadamente as leis puras práticas dadas pela sua própria razão à sua própria personalidade na medida em que ela simultaneamente pertence ao mundo inteligível.³⁴

Introduzimos para o nosso propósito estas extensas e decisivas referências da *Crítica da Razão Prática* para colocar uma questão: o que é fundamental para Kant no sentido de encontrar a solução para o fraccionamento da razão: o carácter inteligível ou o carácter prático? Foi por ter encontrado um inteligível legitimamente acessível à inteligência que esta encontra a sua unidade, ou é por ser a inteligência da prática?

Há no texto motivos claros que nos levam a inclinar para a primeira hipótese - é por ser inteligência e razão do inteligível que ela é o lugar buscado pela metafísica resultante da crítica da razão: a saber, o homem é pensado como membro de uma ordem ontológica "que apenas o entendimento pode pensar" isto é *puramente inteligível*; e para designar esta ordem das coisas utiliza Kant expressamente a clássica denominação de *mundus intelligibilis* por oposição ao *mundus sensibilis*. Esta designação é, de resto, bem sintomática do parentesco de Kant com o anseio clássico da filosofia em encontrar para o homem "um ponto de vista" em que se torna possível "emendar a negatividade" constituída pelo sensível (animal)³⁵; esse "ponto de vista" no qual se dá o distintivo do autenticamente humano alcança-se justamente, também em Kant, pela purificação da razão: ao alcança-lo ela pode *eleva-se acima de todo o "mundus sensibilis" submetendo-o a si*, atingindo, pois, o objectivo da unificação e identificação da razão.

³³ GMS, BA 108 s.

³⁴ KpV, A 155.

³⁵ Cf. a passagem em que Kant introduz de modo definitivo precisamente a "personalidade" como distintivo do autenticamente humano na *Religião Adentro dos Limites da Pura Razão*, pp. B 15, A 13 ss.

Mas é este o fundamento decisivo para a determinação da unicidade e identificação da razão? É a razão *enquanto tal*, nomeadamente por ser intelectual, que se purifica a si mesma - podendo, então, tornar-se, enquanto aplicada à vontade, razão prática, ou, pelo contrário, é *apenas enquanto prática*, determinante da vontade, que pode legitimamente ser intelectual e liberta da composição com faculdades de carácter diverso?

O problema e a dificuldade em encontrar uma resposta, digamo-lo desde já, reside precisamente no facto de serem ambos os motivos igualmente decisivos para Kant.

É decisivo, por um lado, que o determinante da vontade seja um representado apenas da razão sem mistura de qualquer outra faculdade; a melhor prova disso é a concepção kantiana do *sentimento*, especialmente do *respeito* como sentimento excepcional: o efeito negativo sobre o sentimento (do desagradável) é, tal como toda a influência sobre o mesmo, e tal como o sentimento em geral, *patológico*. Porém, como efeito da consciência da lei moral, por conseguinte, em relação a uma causa inteligível, nomeadamente ao sujeito da razão prática, enquanto suprema legisladora, este sentimento de um sujeito afectado por inclinações chama-se, é certo, humilhação (desdém intelectual); contudo em relação ao princípio positivo da mesma causa, chama-se simultaneamente respeito pela mesma; para com esta lei não há qualquer sentimento a não ser no juízo da razão na medida em que a lei afasta do caminho a resistência, a remoção do que um obstáculo tem tanto valor como uma promoção positiva da causalidade.³⁶

A posição da lei moral implica a negação de toda a inclinação sensível, e se Kant admite a existência de um "*sentimento moral*"³⁷ tal só pode ser o respeito pela lei *da razão* que é "*efeito da consciência da lei moral*" e está necessariamente "*em relação com uma causa inteligível*". Portanto o princípio da moralidade, do ser prático do homem é a intelectualidade.

Mas, por outro lado, no texto acima citado também há claros motivos que nos têm de fazer inclinar para a segunda hipótese - a razão pode ser unificada e identificar-se porque é prática, sendo a praxis aquele âmbito metafísico que resulta do empreendimento da crítica da razão: na verdade, aquilo que eleva o homem acima de todo o mundo sensível e lhe permite submetê-lo a si, "nenhuma outra coisa é senão a personalidade, isto é, a *liberdade*"³⁸; é no ser livre, por ser "independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira"³⁹, que a razão encontra o "ponto de apoio" que lhe permite elevar-se acima do mundo sensível. Também o único sentimento que como excepção pode ser admitido como moral, o respeito, só acontece "em relação a uma causa inteligível"; ora a expressão "causa inteligível" - ou a expressão sinónima "causalidade da razão" - significa inequivocamente para Kant causalidade pela liberdade⁴⁰; assim, o respeito pela lei moral só resulta da relação com a liberdade, "a saber, o *sujeito da razão* pura prática enquanto *suprema* legisladora"⁴¹ da vontade.

Portanto, o princípio da inteligibilidade é a liberdade - na terminologia kantiana, a pura vontade.

A Originalidade da Proposta Kantiana: a Liberdade é Princípio da Razão e não apenas a Razão Princípio da Liberdade

Teremos então que concluir que na filosofia prática de Kant existe uma indecisão entre

³⁶ *ibidem.*, A 133.

³⁷ *ibidem.*

³⁸ *ibidem.*, A 155.

³⁹ *ibidem.*

⁴⁰ Cf. KpV, A 30 ss., principalmente A 130; GMS, BA 117, 119, 124. KrV, B 572, A 544 ss; também GA 31 principalmente 252 ss.

⁴¹ Cf. KpV, A 133.

aquilo que agora queremos chamar de forma simplista um “voluntarismo ou desicionismo” e um “intelectualismo”?

É importante notar que ao introduzir na *Religião Adentro dos Limites da Pura Razão* a distinção entre os “elementos da determinação do homem”, Kant não segue a concepção clássica apresentando apenas dois momentos constitutivos do ser do humano - a animalidade e a racionalidade -, mas distingue ainda entre *humanidade e personalidade* avançando, assim, uma constituição “triádica” do ser do humano. Ora justamente decisivo para a nossa análise é cair na conta que, se o distintivo da humanidade é a racionalidade, o exclusivo da personalidade não é a racionalidade mas sim o de ser “uma entidade capaz da imputabilidade”⁴²; explicando mais concretamente: “A disposição para a personalidade é a receptividade do respeito pela lei moral, como por um móbil por si suficiente do livre arbitrio.”⁴³

É precisamente aqui que Heidegger encontra um ponto decisivo de incisão para a sua interpretação.

Kant acentua explicitamente que a determinação do homem como animal racional não é suficiente porque racional também pode ser uma entidade a quem escapa a possibilidade de ser por si mesmo prática, ou seja, de agir por causa de si mesmo [um seiner selbst willen zu handeIn]. A razão poderia ser meramente teórica de tal modo que o homem no seu agir reflectiria [uberlegen] com a ajuda da razão, mas iria buscar os impulsos da sua acção à sensibilidade, à sua animalidade.⁴⁴

Esta interpretação de resto está de acordo com a definição de humanidade apresentada por Kant na *Religião*: nela o homem é considerado “enquanto vivo [isto é “animado” ou animal] e simultaneamente racional”.⁴⁵

De resto, é o próprio texto kantiano que irá relativizar o “ponto de vista” focado pela distinção entre “*mundus sensibilis*” e “*intelligibilis*” uma vez que ele só é introduzido em função da necessidade de se pensar praticamente: o conceito de um mundo do entendimento é pois apenas um *ponto de vista* que a razão se vê obrigada, para além dos fenómenos, a tomar, *a fim de se pensar praticamente*, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, porém é necessário para que a consciência de si mesmo, como inteligência, concomitantemente, como causa racional e actuante pela razão, isto é, como causa livremente actuante, não lhe deve ser retirada.⁴⁶

Porque razão é importante esta do papel orientador do ponto de vista introduzido pelo *choramos* “platónico”? Porque razão é decisiva a caracterização do ser do homem segundo uma estrutura triádica pela introdução da personalidade para além da animalidade.sensível e da humanidade racional?

É que justamente será ela que irá permitir a Kant, apesar de todas as limitações advindas do facto de estar ainda sujeito a categorias metafísicas irreflectidamente adoptadas, avançar com algo que, no parecer de Heidegger, é decisivamente relevante na tematização daquilo que é exclusivo - ou essencial - do humano: “A essência do homem consiste, assim, não na sua humanidade, enquanto ela é entidade enquanto unidade de razão e sensibilidade, mas sim reside para além dela na personalidade. O ser homem autêntico, a essência da humanidade mesma, reside na pessoa.”⁴⁷

Não se trata apenas de encontrar uma “alternativa” à caracterização tradicional do homem como “*animal rationale*” ou como razão incarnada, “inteligível no sensível”, mas sim

42 RGV, B 15, A 14.

43 *ibidem.*, B 18, A 16.

44 GA 31, 262 s.

45 B 15, A 13. Alterámos o sublinhado.

46 GMS, BA 119.

47 GA 31, 263.

de encontrar um ponto de incisão que permite encontrar na “essência” do homem aquele acontecimento que é condição tanto da sensibilidade como da inteligibilidade bem como da sua unidade, pois que “reside *para além dela*”.⁴⁸

Esse acontecimento é o acontecimento da “liberdade”, não apenas como *liberdade negativa* - “*libertas*”, independência do mecanismo da natureza inteira⁴⁹ - também como *liberdade positiva*, isto é, “disposição da *imputabilidade*”⁵⁰, do acontecer da auto-responsabilidade.⁵¹

Ora neste acontecimento da liberdade encontramos justamente a unificação e identificação da razão e da vontade. É “por causa” da liberdade positiva, como *ratio essendi* (!) - princípio ontológico -, que razão e vontade se podem unificar e identificar como *autónomas*.

É na verdade significativo que Kant, ao tematizar a liberdade como *autonomia*, refira explicitamente não apenas nem tanto a razão como sendo o sujeito autónomo, mas é antes à vontade que a autonomia é preferencialmente imputada.

A terceira fórmula do imperativo categórico, tal como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* no-la apresenta, refere precisamente a “ideia da vontade de qualquer entidade racional, como *vontade legisladora universal*.”⁵²

A tematização da autonomia da vontade é, finalmente, de tal maneira fundamental para a instituição da filosofia moral que se transforma até no princípio da metafísica prática: “A *autonomia* da vontade é o único *princípio* de todas as leis morais e dos deveres que lhe são adequados”.⁵³

Ao afirmar-se que a noção positiva de liberdade, a autonomia, é o princípio da razão prática está-se a querer simultaneamente dizer que a liberdade se torna na forma do pensamento prático pois que, com o termo “princípio”, se quer significar aquela instância fundadora, da qual emana a “pureza” e unicidade isto é, a identidade, a autenticidade da razão e da vontade.

Ora é impossível pensar [!] uma razão que recebesse algures na sua própria consciência, em vista dos seus juízos, uma orientação, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Ela *tem de se considerar como autora dos seus princípios*, independentemente de influências estranhas, consequentemente *tem de ser considerada como razão prática ou como vontade de uma entidade racional, a partir de si mesma - como livre* [!]⁵⁴; isto é, a vontade da mesma *só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade* a qual, portanto, tem de ser atribuída num contexto prático a todas as entidades racionais.⁵⁵

Assim, se explica que Heidegger dê tanta importância à “identificação da vontade e da razão com sendo precisamente uma única e a mesma entidade. “Uma *vontade pura é razão pura*, que só por si se determina para o agir voluntário, isto é, para a praxis. *Vontade pura é*

⁴⁸ Embora Kant encontre na personalidade, no bem, o ponto de apoio para a filosofia para além das ideias, da inteligência e da verdade, à maneira do livro da *República* platónica, ele não deixa de ter de qualificá-la também como inteligência. Esta necessidade de tematizar “a unidade do homem concreto como unidade de uma entidade racional-sensível está metafisicamente pré-determinada pela problemática cosmológica” (GA 31, 246) ou seja, pela ausência de uma questionação ontológica suficientemente radical, cf. *ibidem*.

⁴⁹ KpV, A155. Cf. também GA 316 ss. e 12 ss.

⁵⁰ RGV, B 15, A14.

⁵¹ GA 31, 262.

⁵² GMS, BA 71.

⁵³ KpV, A 58. Cf. também o passo paralelo e o contexto em que surge em GMS, BA 71 “(...) o princípio de qualquer vontade humana enquanto vontade legisladora universal através de todas as suas máximas (...)”

⁵⁴ “...von ihr selbst als frei angesehen”

⁵⁵ GMS, BA 101.

razão pura, que só por si é prática."⁵⁶

Que é então, a vontade pura, isto é, que quer a vontade autônoma que se considera como legisladora universal de qualquer vontade? "A vontade toma o seu princípio de determinação não de outro sítio, mas sim de si mesma. E o que toma o querer a partir de si mesmo? Toma-se a si mesmo, na sua essência."⁵⁷

Aqui retoma Heidegger o início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁵⁸ que atribui o seu bem unicamente à vontade, para concluir que "uma boa vontade é, qua vontade, isto é, enquanto ela apenas quer o querer e, assim, autenticamente apenas quer, simplesmente boa. *Uma boa vontade é qua simplesmente boa uma vontade pura.*"⁵⁹

É que ao descobrir o "princípio" da boa vontade, o fundamento da vontade como pura, Heidegger reencontra a *possibilidade de retomar a caracterização ontológica positiva* de um ente⁶⁰ de excepção: "que é onticamente excepcional⁶¹ porque este ente no seu ser tem a ver com este ser mesmo"⁶²

Kant não retoma explicitamente a questão fundamental da metafísica ocidental, mas adopta irreflectidamente o sentido do ser tradicional⁶³ que foi desde Platão e Aristóteles até Hegel determinado como "beständige Anwesenheit"- "presença permanente."⁶⁴ É precisamente pela mesmíssima razão que Kant irá pensar a liberdade a partir de uma ideia "cosmológica"⁶⁵, a de causalidade, atribuindo ao homem um modo de ser comum ao todo do ens, isto é, a tudo o resto que não é especificamente humano em vez de aproveitar a questão da liberdade como polo de orientação questionadora para a partir do seu modo de ser - *a partir da facticidade peculiar da liberdade*⁶⁶ - lançar a questão da ontologia fundamental: a questão do que significa ser.

Ora aqui é o lugar de explicar o paradoxo do método numa crítica da razão prática: que o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência ele deveria servir de fundamento) mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela.⁶⁷

Para Heidegger não é apenas a noção de bem, justamente considerada pela tradição como uma noção "transcendental" (mais geral, mais da ordem do princípio e, assim, possibilitante de todas as outras noções) que deverá ser determinada a partir do fundamento da pura vontade, isto é, do princípio da liberdade positiva pensada por Kant

⁵⁶ GA 31, 277.

⁵⁷ *ibidem.* "und was nimmt das wollen aus sich selbst? Sich, in seinem wesen, sich selbst."

⁵⁸ "Nada é possível pensar em todo o mundo, mesmo até fora dele que possa sem restrição ser tomado como bom, senão unicamente uma boa vontade." GMS, A 1.

⁵⁹ Cf. GA 31, 71ss.; 246.

⁶⁰ Cf. o problema e sua significação ontológica fundamental em Suz, 22.

⁶¹ ausgezeichnet; distinto, insigne, excepcional, isto é, "de... excepção", dotado de um modo de ser (esse) peculiar que não está submetido à regra ontológica que (tradicionalmente) é conferida ao ens e à sua existência: Sein= "Vorhandenheit", "beständige Anwesenheit".

⁶² Suz 12.

⁶³ Cf. GA 31, 71ss.; 246.

⁶⁴ Cf. o 2º Cap. de Ga 31, pp. 39-109, principalmente pp. 53-55, 68-73, 106-109, 109-112.

⁶⁵ GA 31, 246: "O problema do homem é incluído no problema geral cosmológico, mais incisivamente pode dizer-se: a problemática metafísico-ontológica da existência não é aberta, mas é reprimida pela problemática ontológica geral e óbvia da metafísica tradicional (...) A crítica desta metafísica não é radical, não o pode ser, enquanto Kant não puser a questão do ser a partir do fundamento. Aqui está ultimamente incluído: o problema da liberdade, tão central ele se torna para Kant, que não é capaz de se colocar na posição metafisicamente decisiva no interior da problemática metafísica."

⁶⁶ Cf. GA 31, 27, principalmente pp. 267-273.

⁶⁷ KpV, A 110.

como autonomia; é sim, muito mais e antes de tudo, a *própria transcendentalidade* do ter
 noções, a *transcendentalidade do pensar* bem como aquilo que lhe é adequado - a "sua coisa"
 adequada, "Sache de Denkens", "das Zudenkende", também justamente pensada pela
 tradição metafísica como sendo referida pela mais transcendente de todas as noções - a
 compreensão fundamental do "ser", que tem de ser agora pensada a partir da liberdade: "A
 liberdade é a condição de possibilidade da abertura [Offenbarkeit] do ser do ente, da compreensão
 ontológica."⁶⁸

Siglas

GA (= Gesamtausgabe) Edição completa das obras de Heidegger

GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

KrV *Kritik der Reinen Vernunft; Crítica da Razão Pura*

KpV *Kritik der Praktischen Vernunft; Crítica da Razão Prática*

RGV *Die religion innerhalb der Grenzen der bloßen vernunft; A Religião Adentro dos Limites da Pura Razão*

As obras de Heidegger serão citadas segundo a paginação da edição alemã da edição das suas obras
 completas. As obras de Kant serão citadas segundo a paginação dos originais da 1ª e da 2ª edições (siglados por A
 e B respectivamente).

⁶⁸ GA 31, 303: "Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des
 Seinsverständnisses."