

Seria Heidegger um kantiano? Um diálogo com Vinicius de Figueiredo¹

[Is Heidegger a Kantian? A Dialogue with Vinicius de Figueiredo]

Fernando Costa Mattos²

Universidade Federal do ABC (São Bernardo do Campo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101374

Abstract

The article takes as its starting point the dialogue with Vinicius de Figueiredo concerning my book *Nietzsche, perspectivism and democracy*, in which I propose a Kantian reading of Nietzsche's perspectivism. After reviewing the main lines of my argument, both in the book and in the article where I responded to Figueiredo's objections, I seek to show that, contrary to what I stated at the time, Heidegger's philosophy in *Being and time* can also be read in the same vein. To this end, I turn to §23 of Heidegger's book, where he engages with Kant's essay *What does it mean to orient oneself in thinking?* on the possible "subjectivity" of space. Although "being-in-the-world," like Nietzsche's "will to power," represents an attempt to overcome the Kantian opposition between "subject" and "object," both retain a certain residue of "subjectivity" — which, I argue, safeguards the simultaneously metaphysical and anti-dogmatic vocation of philosophy.

Keywords: Kant; Heidegger; Nietzsche; metaphysics; perspectivism; subjectivity.

1 Esse texto é uma versão reelaborada da apresentação que fiz no VII Congresso da Sociedade Kant Brasileira, "Kant 300 anos: heranças e perspectivas", ocorrido na Unicamp em abril de 2024. Vinicius de Figueiredo estava assistindo e, no momento do debate, dirigiu-me a primeira pergunta. Assim como a tantas outras que me fez, seguirei tentando respondê-la.

2 Professor Associado de Filosofia na Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: fcmattos74@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7411-2975>.

1. Perspectivismo e antidogmatismo

Comentando o meu livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*,³ Vinicius de Figueiredo escreveu o artigo *Seria Nietzsche um kantiano?*, publicado nos *Cadernos de Filosofia Alemã* (Figueiredo, 2015). Buscando apontar as virtudes e os vícios de minha tese, ele acertadamente a divide em dois momentos principais: o primeiro, que constitui a espinha dorsal da argumentação, tem como base a adoção de uma estratégia kantiana para pensar a questão do conhecimento em Nietzsche, no quadro de uma comparação com outras interpretações; e o segundo no último capítulo, que constitui uma espécie de “excurso” procurando pensar, para além da “letra do texto”, os desdobramentos políticos da filosofia nietzschiana (tal como eu a havia interpretado ao longo dos capítulos anteriores). Deixando por ora de lado este segundo momento da tese, retomo o diálogo com Figueiredo no que diz respeito ao primeiro, pois ali acredito estar delineado um possível ponto intermediário no caminho que deverá aqui conduzir-nos de Kant a Heidegger; ou de Heidegger a Kant, a depender da perspectiva adotada.

Que Figueiredo procure desmontar minha estratégia alegando haver, em sua base, um *parti pris* em favor de Kant, não é algo que deva ser tomado, de saída, como um demérito de minha tese, notadamente no presente contexto — que é de celebração aos 300 anos do nosso filósofo de Königsberg. Mas me serve como deixa para, nesta retomada da discussão, levantar uma questão que não cheguei a colocar em *Seria Nietzsche um Heideggeriano?* (Mattos, 2017), meu texto de resposta ao artigo citado, nos mesmos *Cadernos de Filosofia Alemã*: também Figueiredo não estaria, em sua interpretação crítica de minha posição, adotando um *parti pris* pelo chamado método estruturalista de leitura? Afinal, seus argumentos parecem majoritariamente voltados a defender uma leitura de Nietzsche que *não* colocasse questões externas ao texto do filósofo, sob pena de desvirtuá-lo: sua aposta, ao menos nesse artigo, parece concentrar-se nas interpretações que seguem esse método (Figueiredo, 2015, p. 60-61), usualmente associado à “tradição uspiana” — denominação e metodologia cuja validade, entretanto, o próprio Figueiredo questiona (Figueiredo, 2023). Certo é, em todo caso, que eu não me pautava por essa tradição em minha interpretação (supostamente) “kantiana” do filósofo das marteladas, donde ser compreensível um atrito de leituras passando por aí. Feita esta ressalva inicial, porém, passo agora aos elementos que gostaria de recuperar do “meu” Nietzsche, levando em conta outras sugestões de Figueiredo.

No primeiro capítulo do livro, que dita o rumo ao restante da tese, começo a discutir o problema da metafísica a partir da interpretação que Heidegger estabeleceu sobre Nietzsche em seus cursos do final dos anos 1930 (mesma época, portanto, em que escrevia aquela que viria a ser considerada por muitos a principal obra pós-*Kehre*, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*). É neles que se encontra, com efeito, a famosa tese de que Nietzsche seria o último grande metafísico do Ocidente — um título a que faria jus, segundo o filósofo da Floresta Negra, pelo fato de fundar na vontade de poder uma interpretação global da existência que, a exemplo de todas as demais (desde Platão), tomaria um ente (a vontade humana), e o conceito ôntico correspondente (vontade de poder), para pensar a questão do ser, congelando o seu sentido em detrimento da temporalidade (que, como se sabe, seria a noção fundamental da ontologia Heideggeriana). Uma vez que Nietzsche se pretendia, como é sabido, o grande inimigo e destruidor da metafísica ocidental, compreende-se não apenas o caráter polêmico de tal tese, como também as diversas e intensas reações no sentido de refutá-las.

É o que procuro mostrar nas seções seguintes do livro, que apresentam três diferentes tradições de leitura a afastar-se da via proposta por Heidegger: em primeiro lugar, aquela dos intérpretes franceses, bem conhecidos no Brasil (como Lebrun, Foucault, Derrida e Deleuze),

³ Publicado em 2013, ele é uma versão ligeiramente modificada de minha tese de doutorado, “Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo”, desenvolvida sob orientação da Profa. Maria Lúcia Cacciola e defendida no Departamento de Filosofia da USP em setembro de 2007.

a ver em Nietzsche uma filosofia essencialmente crítica, sem pretensão sistemática (no sentido forte do termo), e cuja grande virtude seria fornecer-nos ferramentas conceituais poderosas para fazer a crítica de discursos tradicionais (donde a célebre expressão “caixa de ferramentas”, bastante empregada por Foucault). Sem desconsiderar os méritos e as repercussões de tal interpretação, interessava-me mostrar, em minha linha argumentativa, que ela acabava por implicar um relativismo filosófico ao qual eu queria escapar.

Depois dos franceses, apresento alguns autores da tradição analítica que, de certo modo, colocam questões ao texto nietzschiano — e a seus intérpretes — bem próximas às que eu estava tentando colocar-me: se ele faz afirmações fortes como “a vida é, essencialmente, vontade de poder” (Nietzsche, 2003, p. 20), o que lhe serve de base ou critério para fazê-las? Há pretensão de verdade em tais afirmações? Se há, que noção de verdade seria própria a Nietzsche? É esta a pergunta que se faz, por exemplo, Maudemarie Clark,⁴ que me serviu de importante interlocutora nesse ponto da tese. Ainda que o lugar de onde ela faz as suas perguntas, a exemplo de outros autores da mesma tradição, seja bem mais distante do “espírito do texto” nietzschiano (e aqui eu concordaria com Figueiredo) do que o lugar de onde eu mesmo procurava fazê-las, esse diálogo preparou o terreno para o questionamento a ser feito no passo seguinte da argumentação.

Tratava-se então de discutir a leitura de Scarlett Marton,⁵ cuja importância para os estudos nietzschianos no Brasil todos conhecemos, bem como dos comentadores (como Müller-Lauter e G. Abel) que se situam de algum modo numa mesma tendência interpretativa. Segundo eles, Nietzsche teria um pensamento que se articula sistematicamente, mas que o faz sem incorrer nem na metafísica (como queria Heidegger) nem no relativismo (como ocorreria com os franceses), já que assentado em pressupostos bem fundamentados e internamente coerentes — descabendo, portanto, colocar-lhe questões de fora (como teriam feito os analíticos). O problema de tais leituras estaria, segundo defendo, em estabelecer uma cosmologia pretensamente verdadeira que, em parte aparentada à própria ontologia Heideggeriana (o que, em certo sentido, a colocaria no mesmo patamar desta última, neutralizando as críticas de Heidegger), em parte ancorada na ciência que Nietzsche conhecia (dando-lhe assim um certo “embasamento empírico”), não se poderia sustentar com grande força para além dos marcos de sua própria filosofia. Teríamos um Nietzsche “franco-uspiano” muito bem estruturado, por assim dizer, mas ele não nos ofereceria tantos recursos para pensar *a partir dele*, nos quadros de um debate mais amplo com outras correntes filosóficas e questões de nosso próprio tempo.

Estaria justamente aí, segundo proponho no livro, a vantagem de pensar Nietzsche a partir de Kant, no interior de uma proposta reflexiva que assume o perspectivismo como uma tendência filosófica própria à modernidade que, inaugurada pelo último, teria naquele um capítulo de grande importância. Com base nesta ideia geral, defendida por Friedrich Kaulbach em *A filosofia do perspectivismo* (Kaulbach, 1990), tratar-se-ia de pensar, também na companhia de Volker Gerhardt e António Marques (herdeiros de Kaulbach), o modo como já a filosofia de Kant, notadamente em sua passagem à terceira *Crítica* — onde os princípios do julgar, antes constitutivos, tornam-se regulativos —, parecia apontar para um abandono definitivo das visões unívocas de mundo e, com isso, para a abertura de um campo de inédita experimentação pensante cuja versão mais radical, ao menos em certo sentido, estaria talvez em Nietzsche (com o plausível estágio no Romantismo alemão sugerido por Figueiredo). Pois poderíamos observar no pensamento nietzschiano, desse ponto de vista, uma peculiar expansão da “estrutura subjetiva transcendental” por meio da qual “enxergamos o mundo”: não mais situada no “sujeito puro do conhecimento”, que Nietzsche não se cansa de denunciar em Kant, ela se deslocaria agora para todo e qualquer “foco perspectivador” capaz de instituir um olhar interpretativo sobre a realidade; um “foco” eventualmente situável no “indivíduo humano” (seja lá o que for isto), mas também em outros seres orgânicos, em impulsos internos ao próprio indivíduo, em grupos

⁴ Em particular seu livro *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Clark, 1990), que é uma importante referência sobre a questão da verdade em Nietzsche no debate anglo-saxão.

⁵ Com base em seu livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (Marton, 2000).

de indivíduos, em povos, culturas etc. Qualquer que seja o “foco”, porém, a funcionar assim como novo “pólo transcendental do conhecimento”, seria preciso seguir reconhecendo que ele “interpreta o mundo” a partir de um, digamos, “quadro operatório” *a priori* — constituído este agora, no entanto, por “categorias” de origens tão diversas quanto a fisiologia, o psiquismo, a cultura, a historicidade etc. Suas “regras de funcionamento” já não seriam, é claro, passíveis de uma catalogação análoga à da célebre tábua kantiana, mas nem por isso deixariam de ser compreensíveis em alguma medida, do mesmo modo como já o eram as regras subjacentes ao livre jogo de imaginação e entendimento na atividade da *Urteilkraft* kantiana; ou como o serão, já na outra ponta do caminho, as estruturas ontológicas de um certo ser-no-mundo.

Antes de avançar nessa direção, porém, devo reconhecer que o Nietzsche Heideggeriano de minha resposta a Vinicius, desdobrado como contrapartida ao Nietzsche kantiano de minha tese, não tinha em vista o Heidegger kantiano de que trataremos na sequência. Quando escrevi o artigo, minhas pesquisas sobre o filósofo da Floresta Negra eram ainda incipientes e, segundo percebo hoje, faltou-me precisão quanto a diferenciar as fases pré-*Kehre* e pós-*Kehre* do pensamento Heideggeriano: mesmo quando cito *Ser e tempo*, o Heidegger que eu tinha em mente era mais o segundo do que o primeiro. Ou, para dizê-lo em outros termos, eu ainda não havia descoberto a forte presença de Kant na obra de 1927 e, em função disso, parecia-me razoavelmente plausível vincular o Nietzsche antikantiano sugerido por Figueiredo à filosofia de Heidegger como um todo (também ela vinculada ao elemento romântico há pouco mencionado). Assim, eu afirmava, por exemplo, que

Aceitando a virada para um pensar radicalmente outro, que aceita as “forças cósmicas” como “tudo o que há” e desfaz as fronteiras entre o eu e o mundo, Nietzsche se tornaria um Heidegger *avant la lettre*, apontando para um misticismo “irracional” que inviabilizaria a própria ideia de uma ética da autenticidade. Resumindo numa fórmula irônica, eu poderia dizer que li Nietzsche agarrado em Kant para não ser engolido por Heidegger! (Mattos, 2017, p. 107).

É claro que o meu temor, expresso nessa última frase, referia-se mesmo ao Heidegger posterior a *Ser e tempo*, ou, mais exatamente, posterior a 1933, mas a noção de verdade que servia de base à disjunção “Kant ou Heidegger” era mesmo aquela do § 44 da obra de 1927. Assumindo que Figueiredo estivesse certo na crítica à minha tese, procuro mostrar (numa espécie de argumento *ad absurdum*) que, em aceitando a ruptura radical de Nietzsche com Kant, ou a impertinência de submetê-lo a questões epistemológicas “externas ao texto” (aceitando, portanto, que ele tivesse um acesso direto à verdade cosmológica do mundo), teríamos de aceitar uma noção mística de verdade similar à que eu imputava então a Heidegger. De fato, não são poucos os momentos na obra nietzschiana, em especial no *Zaratustra*, a sugerir a pressuposição de uma tal noção de verdade, como que antecipando a interpretação Heideggeriana da *aletheia* grega: trazendo ao meu artigo um trecho da seção “Retorno ao lar”, onde “todo ser quer tornar-se palavra” (Nietzsche, 1998, p. 189), encerro-o com uma pergunta que, digamos, acabaria por inverter o meu percurso:

A nossa pergunta do título poderia muito bem ser, a essa altura, relida às avessas: seria Heidegger um nietzschiano? Se está certa a crítica de Figueiredo a meu livro, talvez sim: a metafísica dualista do Ocidente já estava superada em 1884, com o *Zaratustra* de Nietzsche. E Figueiredo nos leva a ampliar o arco da questão e perguntar: será que essa história não começa quase cem anos antes, em 1790, com a *Crítica da faculdade de julgar*? Eis a questão com que eu gostaria de encerrar esta breve reflexão, agradecendo novamente ao Vinicius de Figueiredo pelas preciosas sugestões filosóficas (Mattos, 2017, p. 112).

Ora! Se há em Nietzsche, como há em Heidegger, passagens sugestivas de uma “verdade do ser” que fala “através de nós”, por assim dizer, e a sua história, de origem pré-socrática, não deixa de ter um possível breve estágio na terceira *Crítica* kantiana, o que pretendo agora mostrar é que também se pode encontrar em ambos um modo de *matizar* esse “através” nos termos de uma instância *minimamente* subjetiva a resguardar o *espírito crítico* sem o qual, conforme venho defendendo há algum tempo, não é possível combater o dogmatismo em filosofia — inclusive e

sobretudo quando se filosofa “em”, “a partir de”, “com” ou “contra” um determinado filósofo. Refiro-me a um certo elemento transcendental ou *a priori* que, a partir de Kant, e de maneira especialmente fecunda a partir da *Kritik der Urteilkraft*, serve de base para uma compreensão do mundo assumidamente circunscrita ao *nosso* modo de vê-lo, vivê-lo, querê-lo, pensá-lo, senti-lo ou, em uma palavra, à nossa *perspectiva humana, demasiadamente humana*; ou simplesmente, nos termos de *Ser e tempo*, ao *nosso ser-no-mundo*.

2. Quão “subjativa” é a espacialidade?

Que a perspectiva transcendental acima sugerida seja a adotada por Heidegger em *Ser e tempo* — ora em diálogo direto com Kant, ora em diálogo mais direto com Husserl e, portanto, indireto com Kant — é algo que se pode perceber com razoável clareza, penso eu, quando acompanhamos a caracterização do ser-no-mundo, estrutura ontológica do ser-ai (termo adotado por Heidegger, como é sabido, para designar o ser humano), em toda a primeira parte da obra. Como o que nos interessa aqui é o diálogo com Kant, tomarei como paradigmático um trecho do § 23, que trata da espacialidade, onde Heidegger estabelece confrontação direta com o texto de Kant *Como orientar-se no pensamento?*. Segundo espero, isso me permitirá assinalar com razoável precisão o modo como a questão da “subjatividade”, ao mesmo tempo que os distancia, também os aproxima.

Antes de passar à análise do texto, porém, considero importante explicitar uma das principais referências no debate que vem sendo travado, sobretudo nas últimas décadas, acerca do caráter decisivo da influência kantiana na obra magna de Heidegger. Trata-se do livro *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl, and the Transcendental Turn*, de Chad Engelland, que, entre outros, vem-me servindo de inspiração para pensar a presença de Kant no pensamento Heideggeriano em torno de *Ser e tempo*, mais especificamente entre os anos de 1925 e 1929 — este último representando a culminação de tal presença, com a publicação do chamado *Kantbuch* de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*, e o seu célebre debate com Ernst Cassirer em Davos. Segundo Engelland, haveria quatro fases distintas no modo como Heidegger se relaciona a Kant: (i) Entre 1912 e 1925, influenciado por Husserl e contrapondo-se aos neokantianos com que dialoga no período, como Rickert, Lask e Natorp, Heideggeria tenderia a considerar que a fenomenologia de seu mestre, embora operando no campo transcendental, teria superado dificuldades intrínsecas à filosofia kantiana, tornando esta pouco frutífera para a sua própria reflexão em torno da facticidade. (ii) Num segundo momento, porém, situado entre os anos 1925 e 1927, ou seja, durante a elaboração e publicação de *Ser e tempo*, Heidegger descobre em Kant, a partir de uma releitura da *Crítica da razão pura*, o grande precursor de Husserl, uma espécie de fenomenólogo *avant la lettre* — donde o seu diálogo com ambos, que mencionávamos há pouco, na obra magna de 1927. (iii) Depois desta, porém, é que viria a fase de maior dedicação ao pensamento kantiano: em sua nova leitura do filósofo de Königsberg, expressa no *Kantbuch* de 1929, Heidegger acredita que Kant já teria vislumbrado de algum modo, no esquematismo na razão pura, a essência temporal de nosso ser, algo que mesmo Husserl não teria compreendido adequadamente — é como se as teses principais de *Ser e tempo* já estivessem potencialmente contidas na *Crítica da razão pura*. (iv) Mas logo depois acontece a *Kehre* e, já no contexto de sua segunda grande fase, o filósofo da Floresta Negra admitiria os excessos de tal interpretação, deixando de ver em Kant esse grande precursor e aliado (Engelland, 2017, p. 69 e ss.).

As “fases” que aqui nos interessam, naturalmente, são as duas intermediárias, situadas entre 1925 e 1929, e cuja diferenciação, segundo Engelland, muitos comentadores sequer consideram. Para os meus propósitos, aliás, o interesse de pensá-las em conjunto (em que pese a importância de salientar a existência dessa diferença) está na possibilidade, aberta pelo próprio Heidegger no *Kantbuch*, de aprofundar o paralelo entre os dois autores já em *Ser e tempo*. Afinal, se aquele seria uma introdução histórica a este, como apontado pelo próprio Engelland, o que

está em jogo no livro de 1929 é a possibilidade de compreender a filosofia desenvolvida por Heidegger em sua obra magna, publicada dois anos antes, a partir da *Crítica da razão pura* — uma chave de leitura que, de fato, parece-me bastante prolífica.

Recordemos rapidamente a estrutura fundamental da primeira parte de *Ser e tempo*: depois de apresentar o ser humano como *Dasein*, “ser-aí”, no primeiro capítulo do livro, Heidegger o caracteriza no segundo como ser-no-mundo e, feita a ressalva de ser esta a sua estrutura ontológica unitária, inquebrantável, passa a analisar os três elementos que a compõem nos capítulos seguintes: mundo (capítulo III); “ser”, isto é, o “quem” do ser-no-mundo (capítulo IV); e “no” ou “em”, ou “ser-em”, isto é, isso que constituiria o vínculo de “ser” e “mundo” (capítulo V). Concluída a análise dos três elementos, ele volta a considerar o fenômeno como um todo e, no sexto e último capítulo dessa parte, pergunta-se pelo seu constituinte ontológico-existencial mais elementar, que encontra no “cuidado” <*Sorge*>. A todo tempo, trata-se de uma investigação sobre o ser desse ente a que Heidegger denomina “ser-aí”, isto é, o ser humano: somente na terceira parte da obra, que não foi escrita, é que ele passaria do nosso ser ao ser enquanto tal — uma questão que, naturalmente, deixarei aqui de fora. Tendo em vista esse panorama geral, tomemos então a seguinte afirmação de Heidegger no § 23, o penúltimo do capítulo sobre o mundo, ou, melhor, sobre “A mundanidade do mundo”, onde Heidegger estabelece o referido diálogo com Kant:

O direcionamento, que pertence ao distanciamento <*Entfernung*>, funda-se no ser-no-mundo. Esquerda e direita não são algo “subjetivo” de que o sujeito teria um sentimento, mas sim direções da direcionalidade em um mundo já a cada vez à mão. “Pelo mero sentimento de uma diferença entre os meus dois lados” eu jamais poderia situar-me corretamente em um mundo. O sujeito com o “mero sentimento” dessa diferença é um ponto de partida artificial que desconsidera a verdadeira constituição do sujeito: com esse “mero sentimento”, o ser-aí já está e *tem de estar* a cada vez em um mundo para poder orientar-se. Isso fica claro no exemplo com que Kant busca esclarecer o fenômeno da orientação (Heidegger, 1967, p. 109).⁶

Como se vê, “ser-no-mundo” e “sujeito” estão aí claramente contrapostos como conflitantes fundamentos possíveis de nossa orientação no espaço, pensada em função das noções direcionais de direita e esquerda (que permitem o diálogo com o opúsculo kantiano *Como orientar-se no pensamento?*). Ainda que essa contraposição estivesse dada desde o início da obra, e Heidegger já houvesse repreendido Kant, na Introdução (§ 6), por não tematizar o ser do sujeito transcendental (Heidegger, 1967, p. 23-24), esse é um momento em que o diálogo vem ao primeiro plano de maneira particularmente interessante: parecendo aceitar até certo ponto os termos propostos por Kant, no sentido de pensar o enraizamento *também* “subjetivo” da direcionalidade espacial, ele busca ao mesmo tempo corrigi-lo quanto ao caráter igualmente “mundano” da última. Seria preciso admitir que o sujeito com o “mero sentimento de uma diferença entre os dois lados (...) já está e *tem de estar* a cada vez em um mundo para poder orientar-se”. E é o próprio exemplo do texto kantiano que, se bem compreendido, permitiria ilustrar a sua afirmação:

Supondo que eu entre em um quarto conhecido mas escuro no qual, durante a minha ausência, as coisas foram rearranjadas e tudo que estava à direita está agora à esquerda. Se preciso orientar-me, o “mero sentimento da diferença” entre os meus dois lados de nada servirá enquanto eu não apreender um objeto — do qual Kant diz, de passagem, que “tenho a sua posição na memória”. O que isto significa, porém, senão que me oriento necessariamente em e a partir de um já estar sempre em um mundo “conhecido”? O contexto instrumental de um mundo já tem de estar dado previamente ao ser-aí. Que eu já esteja sempre em um mundo não é menos constitutivo para a possibilidade de orientação do que o sentimento de direita e esquerda (Heidegger, 1967, p. 109).

O fato de mencionar “de passagem” o contato anterior com algum objeto do quarto,

⁶ As passagens citadas de Heidegger e Kant foram traduzidas por mim a partir das edições alemãs indicadas ao final do texto, nas referências bibliográficas.

retido na memória, seria um indício de que Kant, talvez sem dar-se conta, estaria recorrendo ao mundo empírico para sustentar a subjetividade do espaço enquanto forma da intuição — o que, segundo insinuado por Heidegger, seria contraditório. Em seu texto, de fato, depois de mencionar o modo como nos relacionamos com os “dados objetivos do céu”, supondo nesse caso que “um certo dia, por milagre”, as constelações tivessem suas posições invertidas (WDO, AA 08: 134-5), Kant aduz o exemplo do quarto escuro, supondo que alguém houvesse trocado os objetos de lado “por brincadeira”, para mostrar que, apesar de tais mudanças hipotéticas no mundo empírico (que nos confundiriam por completo se dependêssemos *apenas delas* para nos orientarmos espacialmente), o nosso “sentimento de direita e esquerda” nos permite, depois de um susto inicial, recobrar rapidamente a consciência de nossa posição e, portanto, perceber a troca ocorrida (WDO, AA 08: 135). Que Kant esteja supondo a existência do mundo em tais exemplos, porém, é não apenas evidente, como inteiramente *conforme ao seu pensamento*: se a idealidade de espaço e tempo implicasse uma recusa de realidade ao mundo sensível, ele não teria acrescentado à segunda edição da *Crítica da razão pura* a famosa seção intitulada “Refutação do Idealismo” (não sendo fortuito, aliás, que Heidegger preferisse a primeira edição). E nem seria possível demonstrar o caráter subjetivo da espacialidade senão trazendo ao primeiro plano a nossa relação com o mundo, que é também de onde ele partia na “Estética Transcendental” para, por abstração, separar analiticamente os elementos que pertencem à sensibilidade (mundo empírico), de um lado, e às formas puras da intuição (subjetivas), de outro.

Embora Heidegger exagere um tanto a cisão, atribuindo a Kant um “sujeito sem mundo”, e pareça desconsiderar a função acessória que os argumentos sobre a orientação no espaço têm nesse texto (enquanto analogia para pensar a orientação do *pensamento* no âmbito do supra-sensível), ele mesmo reconhece a proximidade de fundo que haveria entre a noção kantiana de espaço e a sua própria concepção da espacialidade, enquanto um “existencial” constitutivo do *Dasein*. Talvez já lhe aparecesse aí, no espaço como forma da intuição dos objetos pelos sentidos externos, a raiz comum de entendimento e sensibilidade que, com maior foco no tempo, ele exploraria no livro de 1929. Pois é como se o exemplo do quarto escuro ilustrasse mesmo à perfeição o que ele, Heidegger, quer mostrar acerca do modo como se constitui “em nós”, seres-no-mundo, a espacialidade existencial em que os entes intramundanos vêm ao nosso encontro. Teria faltado a Kant, porém, problematizar suficientemente o *ser* do “sujeito” para, desse modo, compreender que o mundo só poderia estar dado de saída juntamente com ele; que, em outras palavras, o *estar no mundo* do “sujeito” é uma propriedade “sua” que não deveria ser negligenciada

Em seu papel ontologicamente constitutivo. Kant não chega a negligenciá-la, como tampouco as demais interpretações do ser-aí. O uso constante dessa constituição, porém, não nos exime de uma explicação ontológica adequada; antes a exige. A interpretação psicológica de que o eu tem algo “na memória” refere-se, no fundo, à constituição existencial do ser-no-mundo (Heidegger, 1967, p. 110).

Note-se que, ao considerar uma “interpretação psicológica” a afirmação de Kant sobre a lembrança da posição anterior do objeto, visto tratar-se de algo que efetivamente diz respeito à experiência sensível, e reposicioná-la no âmbito da compreensão ontológica do ser humano, como algo que integra a nossa “constituição existencial”, Heidegger nos permite perceber a forte afinidade que há entre o projeto filosófico de *Ser e tempo* e a filosofia crítica kantiana. Não é fortuito que muitos o acusem de, sob o nome de “ontologia fundamental”, realizar de fato uma “antropologia” — crítica análoga à que ele faz aí à “psicologia” de Kant. Afinal, também ele está empenhado em levar a cabo — radicalizando assim a intenção kantiana — uma “filosofia transcendental” que, desta vez, fosse capaz de encontrar as condições de possibilidade (existenciais) das condições de possibilidade (cognitivas) que Kant buscava estabelecer na *Crítica da razão pura*. Para tanto, porém, é preciso abarcar também o *mundo da experiência sensível* (algo que Husserl já buscava, aliás) nesse âmbito transcendental alargado cuja sede é não mais o “sujeito” (como ainda seria também em Husserl), mas a “relação” ou, antes, a radical *cooriginariedade* de sujeito e mundo que a fórmula “ser-no-mundo” busca exprimir. Mas esta é uma possibilidade

que Kant, naturalmente, ainda não teria vislumbrado:

Como Kant não enxerga essa estrutura, ele também deixa de perceber o contexto completo da constituição de uma orientação possível. A direcionalidade segundo direita e esquerda se funda no direcionamento essencial do ser-aí em geral, direcionamento que, por seu turno, é codeterminado pelo ser-no-mundo. Em todo caso, Kant também não se baseia em uma interpretação temática da orientação. Ele quer simplesmente mostrar que toda orientação requer um “princípio subjetivo”. “Subjetivo”, porém, quer dizer aqui a priori. O a priori da direcionalidade para esquerda e direita se funda todavia no a priori “subjetivo” do ser-no-mundo, que nada tem a ver com uma determinação limitada de antemão a um sujeito sem mundo (Heidegger, 1967, p. 109-110).

Que as aspas apareçam no termo “subjetivo”, mas não na expressão “a priori”, é a mais clara indicação do que está aqui em jogo: sendo *assumidamente a priori*, a estrutura “ser-no-mundo” substitui em *Ser e tempo* a estrutura “sujeito transcendental” da filosofia crítica kantiana. Naturalmente, Heidegger está longe de ser o primeiro a conservar o “a priori” sem manter o “sujeito”: ninguém menos que Hermann Cohen, o inaugurador do *Zurück zu Kant* e fundador do neokantismo, já havia caminhado nessa mesma direção (que seria também seguida por Husserl e tantos outros).⁷ Heidegger, no entanto, teria como diferença específica a concessão de um caráter *ontológico* a esse a priori, ligado à pretensão de descrever fenomenologicamente o nosso *ser*, no sentido mais forte da palavra — algo que nem os neokantianos nem o próprio Kant admitiriam. Pois pensar algo como o “ser”, isto é, *Deus* (o que não apenas podemos, como *devemos* fazer, segundo o filósofo de Königsberg), envolve *ir além* dos “dados objetivos do céu”, do “sentimento de direita e esquerda” e de todo e qualquer “quarto escuro”. É justamente disso, aliás, que se trata no opúsculo em questão, *Was heisst, sich im Denken orientieren?*: a nossa “relação com o mundo”, bem destacada por Heidegger nos primeiros parágrafos do texto, serve apenas como ponto de partida para, por analogia com ela, considerar o modo como podemos — desde que tenhamos algum critério *orientador* — pensar o *suprassensível*:

Posso ampliar ainda mais esse conceito, de modo que ele consista na faculdade de orientar-se não apenas no espaço, isto é, matematicamente, mas também no pensamento em geral, isto é, logicamente. Por analogia, pode-se facilmente adivinhar que caberá à razão pura conduzir o seu uso quando, partindo de objetos conhecidos (da experiência), ela quer estender-se para além de todos os limites da experiência e não encontra quaisquer objetos da intuição, mas apenas espaço para eles; pois aí ela já não é capaz de orientar-se por fundamentos objetivos do conhecimento, mas apenas por um fundamento subjetivo de diferenciação para, na determinação de sua própria faculdade de julgar, submeter seus juízos a uma determinada máxima. Esse meio subjetivo não é outro senão o sentimento da própria necessidade da razão (...). E assim, todavia, entra em cena o *direito da necessidade* <Recht des Bedürfnisses> da razão como o fundamento subjetivo para pressupor e admitir algo que ela não poderia pretender saber através de fundamentos objetivos e, por conseguinte, para, por sua pura e simples necessidade, *orientar-se* no pensamento <*sich im Denken orientieren*> nesse espaço imensurável do suprassensível que, para nós, é pleno de densa noite (WDO, AA 08: 136).

Descabendo questionar aqui, naturalmente, se Kant consegue ou não, orientando-se pela *Bedürfnis der Vernunft*, atravessar com segurança a “densa noite” do suprassensível, importa-nos cogitar se, no *querer* “estender-se para além de todos os limites da experiência”, a “razão pura” já não havia decidido de antemão que o seu próprio fundamento não poderia estar, digamos,

⁷ Descrevendo o projeto de seu mestre, Ernst Cassirer afirma que Cohen propôs “uma formulação completamente modificada dos opostos a partir dos quais o problema do conhecimento tem sido visto e descrito até agora. Acima de tudo, é a própria oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo” que deve agora recuar, pois ela não pode mais ser considerada de forma alguma como uma expressão inequívoca da relação que a abordagem “transcendental” estabelece entre o conhecimento e a realidade. Que esta oposição ainda domina completamente a linguagem de Kant é certamente inegável, mas o pensamento crítico fundamental, em princípio, superou-a. Pois o transcendental-“subjetivo” prova ser um fator necessário e universalmente válido em todo o conhecimento, mas é precisamente isto que constitui para nós o mais alto discernimento “objetivo” que podemos atingir. Antes de qualquer outro passo, portanto, deve ser entendido que “subjetivo” e “objetivo”, após ter sido realizada a “virada copernicana do problema”, não devem mais ser considerados como membros de uma disjunção, propriamente”(Cassirer, 2022, p. 117).

aquém de si, na raiz de sua (impura) relação com o mundo (empírico). Pois já não era isso o que estava em jogo na cisão da “realidade” em “fenômenos” <Erscheinungen> e “coisas em si mesmas” <Dingen an sich>? Não era preciso assegurar à *razão*, e *somente a ela*, “o direito da necessidade (...) de pressupor e admitir algo que ela não poderia pretender saber por fundamentos objetivos”? Ora! O que dá à razão esse “direito”, como um “fundamento subjetivo”, senão o fato de ela não reconhecer qualquer “fundamento objetivo” de si mesma a não ser *em si mesma*? Esta seria talvez a consequência, afinal, da ausência de problematização do ser da subjetividade, que há pouco mencionamos (e que seria própria, de resto, à filosofia moderna em geral): em vez de concebê-lo como originário e, portanto, como um pressuposto da nossa existência mesma, o “ser” é projetado nesse âmbito do suprassensível que nós, já devidamente assegurados de nossa verdade racional primeira (nosso “eu penso” que “acompanha todas as representações”), podemos pensar segundo o critério de nossa própria “necessidade” ou “carência” <Bedürfnis>. Sendo apenas isso, porém, é compreensível que tantos “kantianos” posteriores, não mais sentindo “em si” essa fragilidade, e não percebendo qualquer “noite” sob as luzes da razão, viessem a abandonar a própria *questão* do “ser”, vista como mero resquício de superstições pregressas.

Heidegger, como é sabido, vai na contramão dessa tendência: o projeto de *Ser e tempo* se funda na necessidade de *combater* esse “esquecimento” da questão, começando por refazê-la de maneira apropriada. Quanto à necessidade, portanto, ele não está em desacordo com Kant: a diferença estaria sobretudo quanto a, digamos, “onde” situar o “ser” em relação ao “sujeito” (e vice-versa) — uma diferença, portanto, de orientação “espacial”. Daí que só lhe importem, no opúsculo de 1786, os três primeiros parágrafos: se os móveis no quarto de Kant, assim como o “céu estrelado sobre nós”, estivessem *desde sempre unidos ao sujeito* e seu “sentimento de direita e esquerda” (quiçá também, portanto, à “lei moral dentro de nós”), não seria necessário avançar em direção ao suprassensível, como faz Kant na continuação do texto. Pois o “ser” já estava ali no comecinho, manifesto em nosso ser-espacial-no-mundo, tal como o compreendemos na medida em que somos aí. Que esta seja, porém, a *nossa* perspectiva e, portanto, seja ainda “subjetiva” (com aspas) e a priori (sem aspas), é o que torna tão rico o diálogo que procuramos reconstituir acima, possibilitado pelo parentesco entre os dois projetos filosóficos. Se o Heidegger pós-*Kehre* pretende superar essa perspectiva, deixando para trás qualquer resquício de subjetividade (com ou sem aspas), e se isso implicaria ou não um maior “misticismo” de sua filosofia (como aquele que eu e Vinicius tentávamos evitar), trata-se de um assunto que escapa aqui ao nosso propósito.

3. Seria Heidegger um alemão?

Espero ter conseguido tornar plausível, nas linhas acima, a possibilidade de ler *Ser e tempo* como um certo modo de radicalizar a filosofia transcendental kantiana, no sentido de buscar as condições de possibilidade não do conhecimento, da moral, do juízo estético ou teleológico, mas de nossa existência enquanto seres-no-mundo — algo que estaria no fundamento da própria subjetividade kantiana, segundo vimos Heidegger sugerir no § 23 da obra. Como, no entanto, também outros modos de conhecer, agir e julgar algo belo estariam contemplados na estrutura ontológica do ser-no-mundo, aqueles elementos que vínhamos considerando ao pensar um “a priori” do “foco perspectivador” nietzschiano — elementos como fisiologia, cultura, história etc — poderiam ser compreendidos na mesma chave. É como se a “universalidade” desta, assumida na proposta mesma de empreender uma *analítica* do ser-aí, pudesse abarcar o perspectivismo nietzschiano numa direção bastante próxima à que eu sugeria em minha tese.

Em outras palavras, se o meu medo era perder o espírito crítico “kantio-nietzschiano” na eventual aproximação com o universo Heideggeriano, o que acabou por acontecer foi o contrário disso: *Ser e tempo* me parece constituir uma boa base de sustentação para tal perspectivismo, trazendo para o âmbito da ontologia fundamental tanto a subjetividade kantiana como a singularidade nietzschiana (não excluídos os seus antecedentes no Romantismo, aliás). É preciso

lembrar que Heidegger não recusa a história da metafísica ocidental: ele recoloca em outros termos a questão fundamental que teria operado a todo tempo por trás dela, como uma mão invisível, e, ao fazê-lo, como que a incorpora em um âmbito mais profundo de compreensão do ser.

Logo, referir-se a Nietzsche (dez anos depois de *Ser e tempo*) como o “último grande metafísico do Ocidente”, e aliás aquele que de certo modo prepara o terreno para a “superação” da metafísica nesse sentido “inclusivo”, está longe de ser uma acusação de caráter negativo: trata-se antes de reconhecer o seu papel na radicalização do modo moderno (leia-se cartesiano, kantiano etc) de fazer metafísica, isto é, a partir de uma subjetividade contraposta ao mundo, levando-a assim a seu colapso. Se em minha tese eu via em Heidegger um oponente, a ser combatido com a leitura kantiana de Nietzsche, eu poderia agora considerá-lo um aliado de primeira linha, posto não apenas ver no filósofo das marteladas uma radicalização do projeto moderno, como buscar também em Kant, especificamente, a matriz teórica que permitiria, “superando” a ambos, repensar a questão fundamental da metafísica (a questão do ser) na chave antidogmática que, conforme a minha interpretação, já se prenunciava em Nietzsche.

É bem verdade que o segundo Heidegger, como insinuávamos, já tem em mente um modo *talvez* menos crítico (logo, mais dogmático) de superar a metafísica, a saber, contando com um acesso *direto* ao ser que não passaria pelo ser-aí. Deixando por ora em aberto esta questão (como creio que ela de fato permanece no pensamento Heideggeriano), o que me importava aqui era tomar a mais conhecida e influente obra de Heidegger, *Ser e tempo*, como instância paradigmática da presença de Kant no núcleo daquela que foi, segundo vejo, a última filosofia a levar realmente a sério a vocação metafísica (ou ontológica) do pensamento humano — vocação e *Bedürfnis* que o filósofo de Königsberg também sempre sublinhou, considerando deletéria a tendência do empirismo a descartar a metafísica. Também em Heidegger, portanto, acredito encontrar o ânimo crítico e antidogmático, *mas também metafísico*, que Kant teria legado à posteridade filosófica.

A certa altura do seminal livro sobre as origens de *Ser e tempo*, Theodore Kisiel se pergunta: “Quando é que Heidegger não foi um kantiano? Isto equivale a perguntar: ‘Quando é que Heidegger não foi um alemão?’” (Kisiel, 1993, p. 408). Creio que esta pergunta serve como um bom mote para concluir a minha apresentação, neste nosso evento de homenagem aos 300 anos daquele que foi — ousemos dizê-lo! — o maior filósofo alemão de todos os tempos.

Referências

CASSIRER, E. Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia e Ivânio Lopes de Azevedo Júnior. *Argumentos*, ano 14, n. 28, p. 113-26, 2022.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ENGELLAND, C. *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl, and the Transcendental Turn*. Londres: Routledge, 2017.

FIGUEIREDO, V. 40 anos da ANPOF — um balanço. In: *Coluna Anpof*, 27 de julho de 2023. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/40-anos-da-anpof-um-balanco>. Acesso em dez. de 2025.

FIGUEIREDO, V. Seria Nietzsche um kantiano? *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 20, n. 1, p. 51-72, 2015.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

KANT, I. Was heisst, sich im Denken orientieren? In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. VIII. Berlin: G. Reimer, 1902–.

KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: JCB Mohr, 1990.

KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MATTOS, F. C. Seria Nietzsche um Heideggeriano? In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 1, p. 99-113, 2017.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.