

ÉTICA E METAFÍSICA

2ª PARTE

Denis Rosenfield

UFRGS

I - OS CONCEITOS RACIONAIS

O entendimento, segundo Kant (B 130,1), é um poder de síntese, faculdade de unir, de ligar representações, podendo, neste sentido, tanto limitar-se às formas puras da sensibilidade, esquematizando-se numa experiência possível, como pode produzir, por si mesmo, representações, aventurando-se para além da experiência possível. Ocorre que, neste processo, ele está submetido a duas tentações: a de sucumbir diante das “ilusões dialéticas” da razão, construindo idéias sobre idéias sem referir-se a nenhum objeto possível, e a de ser vítima das “aparências da experiência” enquanto lugar de um outro tipo de “ilusão”, a que acha que tudo pode reduzir a regras empíricas e suas generalizações, o que significa, no domínio prático, a própria abolição da liberdade, o comportamento moral sendo assimilado a um mero fenômeno.

A operação de síntese, em seus vários níveis - intuições, imaginação e conceitos - consiste em um processo de unificação de representações no qual o “eu penso”, enquanto representação da “consciência de si”, vê-se confrontado a representações dadas, a objetos de uma experiência possível, de modo que este processo de unificação, ao possuir um contraponto “dado”, impede que a razão se perca em **representações de representações** que podem prosseguir ao infinito sem nenhuma limitação, salvo aquela que a razão porventura se der.

O entendimento, poder de conhecer não-sensível (B 92,3 / A, 67,8), é uma faculdade discursiva cujo modo de conhecimento opera por conceitos, julgando por intermédio destes. O juízo é, assim, “o conhecimento mediato de um objeto, logo a representação de uma representação deste objeto” (B 94 / A 69). Juízos são atos de entendimento, funções de unidade de nossas representações, tornando, deste modo, possível o conhecimento de representações imediatas compreendidas sob representações mediatas. Portanto, a representação imediata é, sempre, sob pena de cair numa “ilusão transcendental”, representação de um objeto, embora este possa permanecer indeterminado. Na estrutura da proposição, o lugar do sujeito poderá sempre ser traduzido pelo conceito de um objeto possível, pois, se assim não fosse, conceitos se ligariam a conceitos sem que uma regra desta ligação pudesse ser demonstrada.

Em outras palavras, o entendimento, ao ser um poder de conhecimento não-sensível, opera por juízos e conceitos, os primeiros exercendo uma função de unidade, os segundos possibilitando que aqueles operem, ambos relacionados, em última instância, a objetos, sujeitos de predicções possíveis. Ora, o problema, no domínio prático, é o da inexistência de objetos aos quais os conceitos remetam, isto é, forma-se uma trama de representações, representações de representações que não remetem a nenhum objeto, não podendo, pois, produzir nenhum conhecimento teórico. Acontece que, no seu “uso prático”, a razão, ao carecer de um apoio em representações dadas, vê-se confrontada ao como pode ela unificar representações, ou seja, ao modo mediante o qual ela “ordena” regras sem poder “constituir” objetos, não caindo no arbítrio das crenças morais, nem nos desvarios da metafísica.

Os conceitos racionais servem para conceber (*begreifen*), para compreender o conhecimento empírico, não podendo ser objeto deste, enquanto os conceitos intelectuais ou do entendimento também denominados de categorias servem para entender (*verstehen*) objetos da experiência possível. Embora Kant afirme, num determinado momento, que a razão não produz propriamente nenhum conceito, mas libera os conceitos do entendimento dos limites e restrições de uma experiência possível, estendendo-se para além do empírico, fazendo, assim, de

categorias idéias transcendentais (B 436,7 / A 410), esta afirmação é logo retificada ao formular que a razão traz em si uma exigência própria, a da “perfeição” (*Vollständigkeit*) absoluta da série regressiva das condições - o que é a procura mesmo do incondicionado na totalidade da série de condições ou em sua síntese. Ou ainda, quando escreve que a “idéia de integridade reside na razão” (B 444,5 / A 417). Com mais propriedade, dever-se-ia dizer que a razão tem conceitos, opera com conceitos próprios, dentre os quais os de “perfeição”, de “incondicionado”, de “totalidade” ou de “finalidade”.

No seu emprego teórico, a razão considera a série dos fenômenos apenas ascendentemente - e não descendentemente no nível das conseqüências -, no passado, enquanto, no que diz respeito ao futuro, não há condições dadas, apenas efeitos virtuais e, quanto mais nos estendermos no porvir, mais indeterminadas e imprevisíveis serão estas conseqüências. Acontece, no entanto, que a relação da razão ao futuro não é uma relação de condição à condição, mas de conceitos racionais a conceitos racionais, que pode tanto adotar uma forma tradicionalmente metafísica, baseada na crença em idéias transcendentais como as de Deus e da imortalidade da alma a partir de uma identificação entre númeno e fenômeno, como uma forma prática.

Na alternativa “metafísica”, as “idéias transcendentais” tornam-se dialéticas, embora não o sejam em si mesmas, por seu “mau uso” (*Missbrauch*). O problema não consiste, para Kant, em que a razão construa ideais, idéias transcendentais, mas no emprego, no uso delas feito, que é propriamente uma tarefa do juízo, que pode tanto atribuir “existência” a essas idéias, uso transcendente, como pode ordenar e sistematizar o conhecimento empreendido pelo entendimento, uso imanente (B 671 / A 643). É, assim, natural que a razão forme idéias transcendentais. O problema reside, contudo, no uso que delas é feito, “metafísico”, “teológico”, “teológico-político” e “moral”.

Na alternativa prática, a razão proclama o “dever” como medida (*Mass*) e meta (*Ziel*) da ação, remetendo, desta maneira, ao “como medir”, aos critérios de validade, e aos “objetos inteligíveis” da razão pura prática, estabelecendo uma relação entre conceitos racionais, isto é, um juízo que liga os conceitos de “lei

moral” e de “objetos inteligíveis”. Cabe, então, à “metafísica prática”, graças ao seu “juízo”, resolver os problemas “insolúveis” da metafísica, ou seja, manter “sob controle” as idéias transcendentais que, não importa o que façamos, tendem a “apropriar-se” de esferas do real por intermédio de juízos não-críticos.

A metafísica tradicional encontra seu campo próprio no desenvolvimento de antinomias e paralogismos, situando-se na série ascendente de condições, enquanto a metafísica prática, ao posicionar-se em relação à série descendente, onde o conceito de incondicionado não configura necessariamente um problema, expõe um uso legítimo da razão, no qual suas leis são “incondicionadas” e os seus efeitos empíricos estendem-se indefinidamente no tempo futuro.

O problema consiste aqui em como devemos entender os “princípios” da razão, que ordenam o emprego dos conceitos racionais e intelectuais, na medida em que são juízos fontes de outros juízos. Um princípio fundamental da razão é a regra segundo a qual não é permitido que se pare em - e se considera - um condicionado como incondicionado, devendo-se sempre perguntar *ad infinitum* (pois se trata de fenômenos) pela condição da condição na relação do presente ao passado, o futuro não podendo ser antecipado. Amplia-se, assim, a experiência, porém não se a constitui para além desta mesma experiência possível. Trata-se, portanto, de um princípio regulador da razão, não podendo aplicar-se, como no caso do princípio de razão de Leibniz, às coisas em si mesmas. Esta regra não nos diz o que é o “objeto” - pois, se assim fosse, o “princípio de razão” tornar-se-ia, leibnizianamente, o “princípio razão suficiente”¹, mas como se deve dispor, conforme um método, um procedimento, a regressão empiricamente entendida para que se chegue ao conceito completo do objeto (*vollständige Begriffe des Objekts*) (B 537 / A 509).

Em conseqüência, a razão é uma faculdade de princípios, distinta do entendimento como faculdade de regras, prescrevendo, logicamente, o estabelecimento

da mais alta unidade. O conceito de incondicionado é, assim, um conceito racional, que regula e orienta a busca da causa da causa, da condição da condição, prescrevendo, reguladoramente, que não se pare na série de condições, sem, no entanto, confundir esta idéia da razão com um objeto efetivamente existente denominado primeira causa ou totalidade absoluta das condições, nenhuma destas duas idéias podendo ser dadas numa experiência possível, em cujo caso empregar-se-ia um princípio subjetivo da razão como se fosse um princípio objetivo das coisas mesmas. Trata-se de uma operação da razão que prescreve uma direção consistente na unificação das regras do entendimento, que, elas, remetem a objetos de experiência possível. Esta operação pode, por sua vez, ser uma mera operação lógica de unificação formal de regras, como pode ser a de arriscar-se a pensar o que é uma 'totalidade de condições' enquanto objeto inteligível ou como objeto de uma experiência possível.

Da mesma maneira, o conceito de fim expõe o modo mediante o qual a razão ordena as regras do entendimento e as regras relativas à ação e aos seus objetos, onde cada coisa preenche uma função na perspectiva de articulação do todo. A razão tem, assim, seu domínio próprio na ordenação dos fins (*Ordnung der Zwecke*), especificamente atuante no domínio do conhecimento da natureza e no âmbito prático. Isto significa uma outra abordagem dos fenômenos naturais e, mesmo, do homem, onde se pergunta pelas propriedades de cada coisa segundo sua finalidade e, por este intermédio, pela articulação final das coisas vistas na perspectiva de suas respectivas finalidades. A mais alta unidade formal que repousa sobre conceitos racionais é a que consiste na unidade conforme a fins das coisas.

Isto quer dizer que a razão vem a considerar todo ordenamento no mundo como se fosse o propósito de uma razão suprema, que enlaça as coisas do mundo segundo leis teleológicas. Trata-se, portanto, de um princípio regulador através da mais alta unidade sistemática, a que reside na "Idéia da causalidade conforme a fins da causa suprema do mundo" (B 714-6 / A 686-8), como se o mundo estivesse feito segundo um plano, o mais sábio de todos. Nesta perspectiva, tudo o que ocorre naturalmente tem uma função determinada, de modo que o homem, fim

supremo da natureza, cume da criação, nada faz, por sua vez, de uma maneira totalmente arbitrária, indiferente quanto a fins. Logo, o que é engendrado por sua ação obedece, analogicamente, como seguindo a mesma relação racional entre coisas, aliás, diferentes, a uma ordenação racional.

O problema consiste, pois, em que o domínio prático, sendo o dos conceitos racionais, de ações que se finalizam segundo idéias, apresenta, nesta perspectiva, uma tendência a completude na relação das idéias entre si. O que conta aqui é a unidade de fins sob a lei moral, que liga todas as finalidades morais particulares aos conceitos de Deus e de uma vida futura, em que pese, talvez, ao aspecto desolador do mundo real. No entanto, segundo Kant, a prova prática do conceito de finalidade racional não perde sua validade, na medida em que seu modo de construção é essencialmente inteligível, o homem tornando-se cidadão de um mundo existente em idéia e não, necessariamente, de uma forma real, fenomênica.

O princípio de determinação completa (*durchgängige Bestimmung*) (B 600 / A 572) confere, assim, um acabamento a esta articulação metafísica de conceitos racionais. Trata-se de um princípio da razão que prescreve ao entendimento a regra de seu uso, porém de uma maneira ao mesmo tempo formal e de conteúdo. Ao contrário do princípio de não-contradição, segundo o qual de dois predicados contraditórios um só pode convir a uma coisa dada, concernente apenas à forma lógica, o princípio de determinação completa refere-se ao conjunto (*Inbegriff*) dos predicados de uma coisa em relação ao conjunto de todos os predicados das coisas em geral. Logo, ao referir à totalidade dos predicados das coisas em geral, ele tem este conjunto como uma condição *a priori*, que vem a funcionar como uma espécie de pressuposto metafísico que fornece, neste sentido, o horizonte de inteligibilidade dos objetos da experiência possível. Ou seja, o “princípio de determinação completa concerne, então, ao conteúdo e não apenas à forma lógica” (B 600 / A 572), abrindo caminho para uma releitura, em termos necessários, das relações entre o objeto de conhecimento e o objeto real.

Este princípio racional faz intervir, em sua síntese de todos os predicados, o princípio de não-contradição acoplado à possibilidade (metafísica) de um conjunto integralizado de todos os predicados possíveis de uma coisa, como se uma coisa

singular pudesse ser circunscrita a partir deste conjunto, e não apenas conceitualizada por regras aplicadas aos objetos efetivamente existentes em suas representações espaço-temporais, o que nos daria a regra de sua construção sem recorrer necessariamente a um “substrato transcendental” deste tipo. Na metafísica kantiana, o princípio da determinação completa é o equivalente do princípio leibniziano do melhor, e a totalidade dos predicados possíveis de uma coisa é uma retomada do conceito leibniziano do entendimento divino, onde residem os diferentes mundos possíveis, só que agora como princípio de determinação de algo existente, dado enquanto fenômeno.

Entretanto, se numa ponta do conhecimento o princípio de determinação completa remete a objetos de experiência possível, na outra aponta para a completude dos conceitos racionais enquanto exigência da razão, como se uma abertura em seus princípios pudesse redundar numa falha que poderia abalar toda a sua arquitetura. A “proposição: toda coisa existente é completamente determinada” (B 601,2 / A 573,4) remete a um conjunto de predicados que é objeto de proposições racionais, efetuando-se aqui uma comparação *transcendental* e não somente *lógica* da coisa com todos os predicados possíveis. Depreende-se, portanto, desta formulação do “substrato transcendental”, composto por todos os predicados possíveis das coisas, a “idéia de um todo da realidade (*omnitude realitatis*)” (B 604,5 / A 576,7), de onde provém a idéia de uma coisa em si como sendo completamente determinada e a de um algo soberanamente real do qual se predica, individualmente, o ser.

Todavia, tudo depende do modo de se considerar subjetivamente ou objetivamente este princípio, na medida em que ele faz intervir um princípio não apenas lógico, mas transcendental, no seu duplo sentido de regra de construção e de substrato que indica algo de transcendente, de ordenamento de nosso conhecimento das coisas. Ou seja, ele diz respeito não somente à forma lógica, mas ao conteúdo do que é assim regrado e ordenado. Fica, portanto, a questão de saber se também Kant não sucumbiu a uma “ilusão natural” da razão ao formular a regra de construção do “Ideal” racional mediante o princípio de determinação completa, como se a razão se elevasse “normalmente” a uma tal

perfeição sem ser igualmente impulsionada pelo que chamarei de “Nada-ideal”. Neste sentido, o “princípio de determinação completa” deveria ser substituído pelo “princípio da indeterminação completa”, possibilidade esta que se apresenta à razão como o avesso de sua “elevação”, alternativa presente à liberdade sem que um suporte qualquer, salvo metafísico ou religioso, ou ambos, ponha um freio a esta possibilidade sua.

II - IDÉIAS TRANSCENDENTAIS

A razão confere às regras do entendimento e, por este intermédio, à vontade racional, um ordenamento sistemático e conforme a fins, o que leva Kant a afirmar que esse ato ordenador é um ato legislador, consistente em dar as leis desse ordenamento segundo os conceitos de finalidade e de sistema. Trata-se, pois, de um ato legislador que caracteriza a essência mesma da razão tanto no seu uso teórico como prático. A questão reside, no entanto, no significado deste ato, pois convém determinar se Kant não dá aqui um outro passo “metafísico” ao considerar princípios subjetivos e ordenadores da razão como correspondendo objetivamente aos processos da natureza e, mais especificamente ainda, às funções que idéias práticas preenchem no domínio prático.

Vimos que um princípio subjetivo da razão consiste na procura de algo absolutamente incondicionado no que é dado como existente, com a meta de unir sistematicamente e *a priori* todas as experiências, porém, sabendo, de antemão, que nada autoriza, nem pode autorizar, encontrar esta necessidade incondicionada na contingência das coisas do mundo. Persegue-se, assim, neste nível de análise, uma operação meramente lógica, visando conferir uma unidade sistemática ao conhecimento, sem o que ele seria apenas um agregado, não submetido a regras necessárias. Entretanto, Kant viu-se confrontado ao problema de determinar se há ou não uma correspondência das “leis” com o que é a natureza em si mesma e, por este intermédio, ao como pode a razão atribuir regras às ações e, mesmo, às instituições humanas em geral.

Em suas considerações sobre a prova físico-teológica da existência de Deus (B 648,9 / A 620,1), Kant parte do que considera como o espetáculo da regularidade do mundo, de seu encadeamento de causas e efeitos, de meios e fins, como nos oferecendo algo que nos sugere a idéia de um propósito existente na natureza. A razão faz aqui intervir os conceitos de disposição (*Beschaffenheit*) e de ordenamento (*Anordnung*) de experiências determinadas e particulares do mundo para fabular sobre a existência de um 'ser supremo', como se a exigência racional do princípio de determinação completa, ao expor um "Inbegriff" (conceito inclusivo) possível de cada coisa, pudesse ser objetivamente tido como um "Urbegriff" (conceito originário).

A idéia de um ser supremo servindo como fio condutor da razão possibilita, assim, no seu uso lógico, uma unificação dos processos naturais particulares, operando como princípio regulador do pensamento, sem o que se fragmentaria o conhecimento da natureza, e, numa perspectiva prática, exporia o homem à gratuidade de sua existência e, logo, dos fins de sua ação. Se assim fosse, o homem seria impelido a cair no "abismo do nada" (*Abgrund des Nichts*) (B 648,9 / A 620,1), equivalente a uma contemplação da natureza e, com mais razão ainda, da história, pautada pela irregularidade, pelo desequilíbrio e pela anomalia. Ou seja, a "idéia" de um ser supremo é uma idéia *necessária* da razão e não um mero produto acidental da imaginação. Convém, pois, indagar-se pelo tipo de *suporte* que esta idéia de um ser supremo oferece: a) do ponto de vista do conhecimento da natureza, descobrindo nesta fins e propósitos, que, sem ela, permaneceriam inacessíveis ao nosso conhecimento dos fenômenos; b) do ponto de vista do ordenamento da história humana e, sobretudo, da ação humana no momento mesmo de sua realização.

Mesmo no uso teórico da razão, isto é, no seu uso explicativo e constativo concernente aos fenômenos da natureza, é pressuposto, escreve Kant, um princípio não apenas lógico, mas *transcendental*, por intermédio do qual esta unidade sistemática é tida por objetiva na natureza, sem o que não se teria inclusive razão, pois, caso contrário, haveria uma contradição entre o uso-racional- sistemático e uma natureza heterogênea e resistente a qualquer unificação. Ter-se-ia uma idéia

totalmente oposta à constituição da natureza, o que redundaria na ausência de critérios suficientes para o estabelecimento de verdades empíricas, de onde se segue a “unidade sistemática da natureza como *objetivamente* válida e necessária” (B 680 / A 652) (o grifo é meu, D.R.).

Ora, esta imbricação entre um princípio lógico e um transcendental é ainda mais profunda no uso prático da razão, pois eles são tidos por objetivamente ordenadores daquilo que se pretende fazer sob a forma de objetos inteligíveis, as metas da ação. Ou seja, este suporte lógico ganha uma conotação metafísica ao favorecer determinadas ações que se pautam, precisamente, pela orientação que ele lhes fornece. Se assim não fosse, faltaria às relações humanas idéias estruturantes de sua organização e coesão, o mundo humano sendo infenso à sua unidade consigo.

Acontece que, no domínio prático, a distinção entre os usos regulador e constitutivo da razão ganha um outro significado, na medida em que usos reguladores, nele, produzem efeitos no mundo, criando um novo estado de coisas, favorecendo determinadas ações em detrimento de outras, elogiando ou condenando determinados comportamentos ou preceitos. Idéias transcendentais soldam, assim, as representações que os homens e as épocas fazem de si mesmas, o que coloca precisamente o problema de sua “forma de apresentação”, pois ela não é jamais materialmente depurada, expondo-se no arcabouço de sua forma, mas oferece-se aos agentes práticos, às representações de cada um, de uma forma fenomenicamente concreta. Inclusive, freqüentemente, de um ponto de vista histórico, elas se apresentam metafisicamente travestidas como se totalidades assim elaboradas pudessem ser empiricamente realizáveis.

Isto significa que as metas designadas pela razão têm um sentido empírico fundamental para a constituição dos fatos humanos em geral, e políticos em particular. Considere-se, a este propósito, que, no âmbito prático, estas “idéias transcendentais” são encenadas na vida política dando forma e unidade às relações humanas, operando à maneira das “representações coletivas” segundo Durkheim. Ou seja, “idéias transcendentais” são politicamente constitutivas, inclusive no seu depuramento crítico. A diferença reside aqui, e

ela é essencial, no “controle crítico”, portanto moral, da vida política que pode, facilmente, por uma espécie de “subreção”, adotar uma forma metafísica - a metafísica política - ou, de um modo mais genérico, da materialidade “metafísica” da vida moderna em geral.

No domínio prático, o que as idéias dizem que as coisas são configura uma dimensão central consistente em fazer com que as coisas sejam de uma determinada maneira, tanto na perspectiva de seu fortalecimento atual quanto na sua produção futura. Princípios lógicos tornam-se, assim, transcendentais e, mesmo, metafísicos, colocando-se, desta maneira, o problema de sua *forma de apresentação*, de sua acessibilidade aos homens finitos e desejantes, formando as relações humanas, pois estas são soldadas por idéias que conferem coesão - e sustentação - às sociedades. “A idéia precisa para sua realização de um esquema” (B 861 / A 833), isto é, de uma forma de apresentação extraída das representações coletivas de uma época, ou seja, daquelas idéias que concretizam os conceitos racionais de sistema, de finalidade, de unidade, no caso, por exemplo, de idéias provenientes de uma religiosidade judaico-cristã, tomadas, neste sentido, como dadas. A forma de apresentação das idéias remete-nos ao problema mesmo do esquematismo, ao como opera a razão.

Os “esquemas” são, segundo Kant, determinações *a priori* do tempo conforme regras, a sucessão temporal organizada segundo as categorias. Logo, os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições que tornam possível a relação dos conceitos aos objetos, ou ainda, graças ao esquematismo se pode dizer que os conceitos têm uma significação (*Bedeutung*) (B 184-6 / A 145-7). Ao contrário da “imagem” que me é dada imediatamente, o “esquema” é fundamentalmente um “método”, um “procedimento” (*Verfahren*), independentemente, pois, de representações empíricas concretas. Ele nos fornece, tão-somente, um método de construção da imagem, a forma de apresentação dos conceitos.

O que torna possível a subsunção de um “objeto” (*Gegenstand*) a um conceito é algo “homogêneo” (*gleichartig*) a um e a outro, que é o “procedimento” de determinação das categorias na forma pura do tempo. Logo, o “objeto” (*Gegenstand*)

a ser subsumido é tomado na acepção de um “*Etwas*” externo ao entendimento que, por intermédio da representação, é cognoscível e pensável. O esquema transcendental visa, com efeito, cumprir a função de um terceiro termo que se considera “homogêneo”, “do mesmo tipo”, às “categorias” e aos “fenômenos” (objetos intuicionados), viabilizando as relações destes “algos” entre si. O emprego da palavra “fenômeno” não nos devendo aqui induzir em confusão, na medida em que o tempo já é algo temporalmente - e espacialmente - representado, em cujo caso o esquematismo seria uma mera tautologia, pois seria, de certa maneira, a aplicação de algo a si mesmo. Na verdade, Kant tem em vista o “fenômeno” em sua acepção genérica, no sentido de um “*Etwas*” externo às representações temporais e conceituais, onde se coloca a necessidade de uma “representação intermediária, “mediada” (*vermittelnde Vorstellung*), que seja pura e, ao mesmo tempo, “intelectual” e “sensível”.

Trata-se, portanto, de um “procedimento” teórico da razão, que torna possível a determinação dos casos que caem dentro das formas puras do tempo mediante a sua categorialização, expondo como o entendimento opera ao subsumir o que lhe é dado temporalmente, empreendendo a “mediação” de sua apresentação sensível. Num primeiro momento, pareceria, então, que o “esquematismo” seria somente um método “teórico” da razão, que pressuporia “objetos dados”, o “tempo”, as “categorias” e uma “regra de síntese” da imaginação. Acontece, no entanto, que Kant se vê na necessidade de buscar um “análogo” ao ato de ligar e unir sistematicamente as regras do entendimento, sem o que a razão permaneceria indeterminada, desorientada, algo que poderia indicar como deve proceder, teoricamente, a razão em suas relações com o entendimento e, praticamente, em sua determinação da ação.

Quero sugerir aqui que o “esquematismo”, em sua acepção racional, é uma espécie de “*phrónesis*”, de orientação, da razão, que serve, mediante o uso das “idéias”, a ordenar as regras do entendimento e a ação, fornecendo-lhes parâmetros “sensíveis”, acessíveis às formas de percepção de cada um. Eis por que Kant vem a considerar a necessidade, que parecia descartada na “Analítica”, de uma “dedução transcendental das idéias da razão especulativa” (B 698-700 / A

670-2) que, como sabemos, expõe a legitimidade de uma tal pretensão. Um objeto na idéia, para que seja posto em relação com outros objetos segundo a unidade sistemática da razão, necessita de uma forma de apresentação dos conceitos racionais. Por exemplo, a idéia de uma “inteligência suprema”, conforme a qual a razão ordena o conjunto das experiências. A idéia de uma inteligência suprema é o “esquema” (*Schema*) do conceito de uma coisa (*Ding*) em geral, unificando o uso empírico do entendimento. Unificação essa que obedece a um “esquema”, o de um “objeto imaginário”, que torna, por intermédio de seu “fundamento” e de sua “causa”, o conhecimento empírico num todo articulado e estruturado, regulando, desta maneira, a experiência que, sem este “esquema”, permaneceria fragmentada e “desorientada” por falta de um ponto de referência. Segue-se, portanto, a forma lingüística do “como se” (*als ob*) segundo a qual o conhecimento dos objetos empíricos deve ser regado. Os conceitos de “unidade” e de “sistema” apresentam-se “como se” existisse uma inteligência suprema, o que, acrescenta Kant, exerce uma função importante no processo mediante o qual se deve buscar a “disposição” dos objetos e a sua conexão no conjunto da experiência, proporcionando, assim, uma direção, um norte, ao conhecimento fenomênico, direção essa que não é dada na experiência ela mesma.

Ora, no domínio prático, a função meramente formal das “idéias” mostra-se diretamente sob sua forma material, pois o “esquema” racional aparece como o próprio móbil da ação. O “como se” perde o seu caráter apenas regulador, sendo, na verdade, instituinte das relações humanas, na medida em que consolida um estado de coisas ou produz um novo. Ou seja, a “encenação”, entendida como “dação de forma”, tem lugar precisamente por esta “posta em cena” das “idéias”, tomadas como dadas pela ação, em que pese à sua função lógica de sistematização. Pode, inclusive, ocorrer uma oposição entre o uso lógico e material das “idéias transcendentais”, impedindo o exercício meramente formal da operação de unificação, sua tradução sendo, por exemplo, as formas de metafísica política.

Kant denomina de “máxima” da razão proceder segundo idéias transcendentais no trabalho de sistematização do conhecimento, de ordenamento das proposições descritivas e explicativas, e, acrescentaria, dos preceitos práticos,

de seus objetos, assim como das normas jurídicas e das regras políticas. Esta “máxima” da razão não é, então, apenas um conceito heurístico, mas, também, um guia da ação, guia esse que engendra fenômenos e institui um novo tipo de relação entre os homens.

Sem ainda discriminar a validade das idéias transcendentais, ou do modo de relação que, porventura, pode ser legitimamente estabelecido entre elas, convém assinalar que expressões do tipo “Deus sabiamente quis”, “a sabedoria e a providência da natureza”, “a natureza quis”, “a natureza fez” - e mesmo fórmulas como a da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” “como se”, pelo ato do nascimento, os homens fossem “livres” e “iguais” em direitos - são “esquemas” de conceitos racionais tidos por reguladores tanto do conhecimento como da ação e, mesmo, por praticamente instituintes. Assim, a liberdade, tomada unicamente como idéia transcendental, pode ser considerada como a representação que uma época ou sociedade se faz de si mesma, idéia segundo a qual os homens “se encenam” “como se” “livres” fossem, tornando-se, desta maneira, guias efetivos das ações, que tecem diferentemente as relações humanas e terminam por produzir um “estado de coisas” conforme uma “idéia” que se faz “princípio”, “começo”, de uma nova instituição das relações dos homens entre si.

A idéia transcendental de um ser supremo, tomada como conceito prático, assim, pode adotar a forma de um “esquema” religioso que “sistematiza” hierarquicamente o mundo segundo os “princípios” de uma “verdade revelada”. Só a idéia de liberdade, considerada como conceito prático, poderá, por sua vez, satisfazer os critérios de universalidade e de necessidade, próprios do conceito racional de verdade, o que o conceito de Deus não poderá preencher por vincular-se, concretamente, a alguns homens, à comunidade dos fiéis. Diferentes “como se”, próprios de diferentes “idéias”, resultarão, conseqüentemente, em distintas formas de organização e de estruturação das sociedades humanas, cada uma delas assumindo suas respectivas formas de finitude, umas assumindo-se na sua gratuidade em relação a uma fundamentação de tipo absoluto, outras resguardando-se numa relação dogmática ao que é tido por infinito e não submetido à sucessão temporal.

Para escapar dos termos de uma alternativa relativa à justificação das proposições práticas baseada nas respectivas funções de diferentes “idéias transcendentais”, Kant assume a própria finitude do conhecimento e da ação humanos, porém o faz de uma maneira que procura resgatar a infinitude sob a forma de uma releitura das idéias transcendentais de Deus e da imortalidade da alma como metas, objetos inteligíveis, da ação. Seu propósito reside em expor a lei moral em sua completude, partindo do conceito de liberdade como sua *ratio essendi*, para chegar aos objetos do agir de tal maneira que esses possam sistematicamente e inteligivelmente ordenar os carecimentos e desejos humanos. Perfaz-se, assim, uma circularidade de tipo metafísico das idéias transcendentais entre si, resultante da necessidade interna à lei moral, que postula estas idéias como objetos inteligíveis da ação, tendo em vista a sua realização (moral) no mundo pelos efeitos produzidos neste. É o arcabouço mesmo da ação moral efetuando-se empiricamente no mundo, apresentando sua articulação, orientando-o segundo elas.

Kant procura, assim, evitar uma indeterminação total da ação, uma formulação do conceito de liberdade em termos de uma indiferença absoluta entre o bem e o mal e, desta maneira, a consideração da natureza humana em termos de uma plasticidade originária, o que minaria os fundamentos mesmos de sua “metafísica prática”. Eis por que ele recorrerá a uma forma de “esquematismo” moral, que consiste em escapar dos termos desta disjunção ao considerar a validade da lei moral “como se” lei da natureza fosse. Se o “esquematismo” das regras do entendimento opera segundo - e sobre - as determinações do tempo, subsumindo, desta maneira, casos sob conceitos, pode-se, agora, estabelecer uma relação dos conceitos práticos apenas à dimensão *futura* do tempo, de tal maneira que não se esquematizem casos, experiências, mas a própria “lei moral” enquanto “lei natural”, modo de apresentação da primeira enquanto forma “natural” de organização possível das relações humanas. Trata-se do processo de exposição da “lei” tornando-se acessível à percepção.

Assim, tomemos o argumento de Kant segundo o qual a lei fundamental da razão pura prática pode ser representada pela ação no mundo fenomênico

conforme a regra geral de uma lei natural em geral (*Crítica*, A 121-3). De um lado, Kant visa mostrar como o mundo inteligível só pode ser representado a partir do mundo sensível, evitando, com isto, representações cujo caráter metafísico as faria extravagantes, porém, de outro lado, ele termina por submeter o mundo da ação humana a um ordenamento, leia-se a uma finalização inteligível, que o faria regrado como se fosse natural, embora seja esta uma proposição indemonstrável. Há, desta maneira, uma outra pressuposição de ordem metafísica que é aqui introduzida, consistente neste ordenamento e regramento, pretensamente finalizados.

Em meu entender, Kant persegue aqui um duplo objetivo: a) o de fugir dos perigos da metafísica tradicional, pois aventurar-se em determinar leis próprias de um mundo apenas inteligível, como é o mundo da moralidade, significa submeter-se a idéias cuja “transcendentalidade” pode dar-nos tanto a regra de construção de seus objetos como pode tomá-los a-criticamente como existentes; b) o de poder julgar o mundo das ações humanas fenomenalizadas segundo os critérios de uma causalidade livre e não-natural, porque a partir da categoria de causa “natural” não haveria propriamente juízo prático, mas determinação causal do todo, o que, por outros caminhos, nos remeteria à metafísica leibniziana.

A tarefa de julgar quais dentre as ações do mundo correspondem à lei moral reside em determinar, segundo a forma, como - e sob quais condições - as regras da política ou dos costumes em geral, quando universalizáveis, não se anulam, não se contradizem, estabelecendo, nesta maneira, as condições coletivas de sua validade sem que, no entanto, possamos dizer de uma regra determinada que ela seja incondicionalmente boa, pois o mundo fenomênico faz intervir outros fatores, próprios da naturalidade humana, como a cobiça, o desejo de poder, o querer apropriar-se do corpo e dos bens alheios, que constituem as condições materiais, o corpo da existência humana.

Deve-se operar, aqui, uma distinção entre a validade de preceitos práticos, normas jurídicas, regras políticas e o valor moral da ação. A primeira nos oferecendo as condições do juízo prático, o como podemos julgar concretamente as ações dos homens, suas normas e regras, de uma forma que seja acessível a todos;

o segundo, o modo mesmo de atribuir valor à ação em função de sua razão determinante que, enquanto tal, permanece inacessível na consideração empírica da ação de cada um. A validade remete-nos a critérios objetivamente verificáveis na perspectiva do outro, da coletividade no seu conjunto, o valor, à intenção de cada um ao realizar um determinado ato, intenção essa que nunca se apresenta empiricamente em sua pureza, cada um confrontando-se, em sua consciência, consigo mesmo.

Esta distinção pode ser enunciada da seguinte maneira: ponha-se na condição de agir como se a máxima de sua ação, ou uma regra ou norma quaisquer, pudessem ser consideradas como fazendo parte de uma lei natural, independentemente do “fundamento determinante” destas máximas, regras ou normas. Aos olhos concretos do homem que age ocorre uma espécie de comparação das máximas, regras e normas com as leis universais da natureza. Trata-se, portanto, de fazer de leis humanas, enquanto “naturais”, tipos da lei da liberdade, onde funciona o “exemplo” como instanciação da lei. Pode-se, assim, formular regras políticas que correspondam às “leis da natureza” como tipos de lei segundo a liberdade, permitindo-nos julgar empiricamente as ações em seus resultados “morais” ou “institucionais”.

A “Típica da razão pura prática” tem, precisamente, como função, estabelecer a “forma de conformidade à lei em geral” (B 180 / A 140,1) das ações humanas, independentemente da origem de seu “fundamento” ou “razão” de determinação. Não se trata, então, de uma mera aplicação de algo inteligivelmente elaborado, porém da condição mesma de imperativo da lei moral, lei de seres cuja propensão é a da transgressão e a do não acatamento de regras. Na “Típica”, Kant procura fazer da regra, regra deste mundo, avessa às pretensões da metafísica. Ele adverte-nos, inclusive, do perigo de se tomar por uma típica da faculdade de julgar prática os símbolos, pois estes, na verdade, conduzem a um misticismo da razão prática que parte de intuições intelectuais, como se o reino de Deus, por exemplo, fosse possível na Terra. Uma típica da faculdade de julgar que parta do mundo sensível, não podendo desprender-se deste, pergunta-se, ao contrário, pela conformidade das ações, regras e normas a uma “lei da natureza” em geral.

Logo, a natureza inteligível aparece como uma forma *prática* do mundo sensível, sendo, neste sentido, suscetível de ser demonstrada neste através da “regra formal” de uma “lei natural” em geral.

A lei moral tomada como “lei natural” apresenta uma medida de ajuizamento de preceitos práticos, de normas jurídicas e de regras políticas, porém ela revela, por este mesmo movimento, a necessidade de se fornecer um “suporte” às ações humanas, cuja busca vai resultar na elaboração dos “ideais” da razão. Não se trata, porém, de um complemento dispensável, mas do modo mesmo de exposição *metafísica* da lei moral. Ações carecem de orientação, e não apenas de uma medida de juízo.

III - O IDEAL DA RAZÃO

Ideais da razão são, essencialmente, idéias que operam como “princípios reguladores”. O conceito de “ideal”, ao contrário do de “idéia”, que fornece “regras” ou “princípios”, exhibe “protótipos” (*Urbilde*), cuja função é a de apresentar a “medida orientadora de nossas ações” (*Richtmass unserer Handlungen*) (B 597,8 / A 569,70). Tem-se, pois, no conceito de “ideal”, as noções de “medida” e de “orientação”, de “direção”, que são noções “práticas”, não analiticamente contidas no conceito de ação, e mesmo de ação livre, tudo dependendo da aceção que se dê à liberdade. Do conceito de liberdade não se extrai necessariamente o conceito de sua limitação, algo que se exige da ação para que moral seja. A “liberdade”, considerada em si mesma, é “carente de leis”, uma “*gesetzlose Freiheit*” (B 597 / A 569).

Logo, o conceito de “ideal” permite, pois, que o conceito de “ação” se enlace ao de sua “limitação”, sendo sintética e *a priori* esta relação. Algo de outro se liga ao conceito de ação, não estando nele contido, sem que se recorra, para que se opere esta ligação, à experiência, embora se tomem os “ideais” tanto da tradição metafísica quanto do senso comum moral e religioso de uma determinada época. Isto significa que o enlace destes conceitos, ao ser proposto como “sintético” e *a priori* coloca, precisamente, a questão se, por este intermédio, Kant, ao fundar a

“metafísica prática”, não estaria, nesta exposição do conceito de ação em sua completude, voltando pura e simplesmente aos problemas da metafísica.

O uso legítimo das idéias metafísicas é o *uso prático*, extraíndo seus princípios do “mundo inteligível” e recorrendo à experiência apenas na perspectiva dos efeitos da ação no mundo. Desta maneira, “idéias práticas” fornecem princípios de justificação da conduta, ordenando-a, e, sob a forma do “ideal”, apresentando-a “como se” o destino humano se estendesse infinitamente para além da experiência e, neste sentido, para além desta vida. Esta operação permite a Kant considerar os “objetos” da “ação” como sendo absolutamente válidos, independentemente de todos os “objetos empíricos”, extraídos dos códigos particulares de conduta. Kant procura, bem entendido, evitar os problemas metafísicos e teóricos, advindos de uma identificação da síntese lógica e completa das condições com a idéia de algo real e incondicionado, considerando que a perfeição própria dos ideais não pertence a este mundo, permanecendo sempre reguladora na perspectiva de sua realização, embora produza sempre efeitos no mundo. Logo, no seu uso prático, as idéias práticas, ao nos propiciarem um outro corte de leitura do real, mostrando-nos fins não existentes, expõem, contudo, como são trabalhadas por seus princípios, como o da completude ou da determinação completa, fazendo com que seus “conceitos” se liguem a “ideais”. A dificuldade reside em determinar o estatuto deste juízo prático, pois, se, de um lado, ele provém da necessidade de se limitar uma ação livre cuja propensão é tender para o arbítrio, inviabilizando a moralidade, de outro, Kant introduz o conceito de “ideal” como sendo uma operação sintética, quando, na verdade, ele expõe uma “pressuposição” necessária da razão, que, enquanto tal, estava já contida no que ele pretendia provar. Com efeito, o tributo que Kant paga à “metafísica tradicional” reside aqui no modo de limitar a ação.

A gramática do dever concretiza-se em idéias transcendentais. Ações segundo o dever necessitam estar associadas a causas eficientes, a representações determinadas, para serem observadas, para serem eficazes, condições essas que são preenchidas pelas idéias de Deus e de vida futura enquanto pressupostos da ação moral. Em outras palavras, a questão pode ser colocada da seguinte maneira: “o

que deveria ser feito se a vontade é livre, se há um Deus e um mundo futuro” (B 829,30 / A 801,2). Convém ressaltar aqui não apenas o caráter condicional da liberdade, onde Kant descarta toda identificação entre o conceito formal, moral, de liberdade e o arbítrio próprio dos homens, mas, sobretudo, o elo necessário estabelecido entre liberdade - a **liberdade** prático-empírica e as idéias transcendentais de Deus e de mundo futuro. Desta maneira, o dever-ser vincula-se ao esquematismo dos conceitos racionais.

Poder-se-ia igualmente colocar a questão do que “se deve fazer” independentemente de idéias transcendentais como as de Deus e de um mundo futuro, esquematizadas, inclusive, na formulação kantiana de uma “natureza sábia e providente”, modo de ordenar o que escapa, talvez, de todo ordenamento, forma de controlar o que, quiçá, seria, em outra perspectiva, incontrolável. Idéias metafísicas procuram, assim, velar o que aparece como potencialmente desestruturador de tudo o que, desta maneira, se finaliza. Elas procuram encobrir que algo outro se exponha e seja enunciado mediante interdições que orientam os comportamentos humanos. Neste sentido, estas idéias estabelecem concretamente um código do que é “elogiável” e do que é “condenável”, do que é “permitido” e do que é “proibido”, do que é “virtuoso” e do que é “pecaminoso”, enfim, do que é “bom” e do que é “mau”. Eis por que G. Krüger tem, neste sentido, razão de dizer que Kant surge aqui como um pensador “ético-teológico”, na medida em que o homem, como vontade livre, se apropria de forma autônoma da vontade legisladora do Criador, numa submissão à lei divina livremente assumida.

Nesta perspectiva, o homem destina-se ao mundo da graça, salvo se, por desmerecimento moral, ele se torna indigno de ingressar neste mundo. Trata-se de uma idéia praticamente necessária que os seres racionais se vejam como pertencentes ao “reino da graça”, onde a felicidade os aguarda, com a condição, restritiva, de a merecerem moralmente (B 840,1 / A 810,1). A idéia de uma conexão sistemática entre a moralidade e a felicidade repousa sobre que cada homem faça o que deve, porém o dever pressupõe, por sua vez, o considerar uma vontade superior, englobante de todas as vontades particulares arbitrarias, como se existisse. Uma “razão suprema”, ao constituir uma pressuposição necessária do agir por

dever, é uma “idéia” na qual confluem as significações de “moralidade” e de “felicidade”, de tal maneira que o fundamento de ligação entre ambos os conceitos resida no caráter inteligível do primeiro, pois o segundo pode tão-somente nos fornecer razões empíricas e contingentes. Logo, o “ideal do supremo bem” é a idéia de uma razão suprema, onde se sintetizam os conceitos de uma vontade moral perfeita e de uma suprema felicidade. Ou ainda, poder-se-ia talvez dizer que o “ideal do supremo bem” é a versão crítica, e em certo sentido encoberta, da idéia leibniziana de teodicéia.

O ideal do supremo bem apresenta-se, assim, como a forma de um mundo moral, inteligível, reino não existente, aceito apenas como uma idéia prática de um mundo por vir. Deus e uma vida futura, duas idéias transcendentais, oriundas da metafísica, são, numa perspectiva prática, pressuposições inseparáveis, que nos são impostas como condições pela razão, por seus princípios relativos à ação. Ou seja, idéias transcendentais são pressuposições necessárias da razão prática, necessidade que esta se vê obrigada a admitir sob pena de que a lei moral permaneça ineficaz pela ausência de um “ser supremo” que prometa e ameace, que recompense e castigue. Kant postula, assim, a necessária articulação do conceito de liberdade com conceitos racionais esquematizados sob a forma de idéias e ideais enquanto condições mesmas da eficácia do dever, não apenas sob a forma do imperativo moral, mas também de seus “mandamentos” (*Gebote*) (B 839-41 / A 811-3). Assegura-se, desta maneira, a união *a priori* e, na verdade metafísica, de certas conseqüências às regras morais, porque, se assim não fosse, estas seriam meras quimeras.

A razão defronta-se, então, com seus limites, tentando ampliar as fronteiras do pensável. “A necessidade incondicionada, que nos é indispensável, como último suporte de todas as coisas, é o verdadeiro abismo (*Abgrund*) da razão humana” (B 641 / A 613), onde, nesta ligação entre a Idéia de Deus como necessidade incondicionada e o conceito de liberdade, descortina-se uma relação de outro tipo, na qual o conceito de natureza humana comparece em sua significação de uma plasticidade do homem advinda de sua própria ação e o conceito de vontade racional em sua acepção possível de um ato livre voltado para o mal.

O arcabouço prático das idéias transcendentais e dos ideais daí resultantes preenche a função metafísica de encobrir esta dimensão originária do homem e de sua ação. Se o fim principal da metafísica é a “felicidade universal” entendida no sentido da “eudaimonia” enquanto contemplação da razão por si mesma, como Kant parece sugerir no final da *Crítica da Razão Pura* (B 878,9 / A 850,1), e se esta obra é, essencialmente, uma “doutrina dos elementos”, a especulação com estes não resulta necessariamente numa “felicidade” compreendida como satisfação com aquilo que é, assim, conhecido, mas num desvendamento do que aparece, praticamente, como uma tarefa própria da metafísica: pensar os conceitos de “mal” e de “natureza humana”.

IV - METAFÍSICA E HISTÓRIA

“Máximas da razão”, no seu uso teórico, são “princípios subjetivos”, que servem para ordenar o conhecimento empírico em geral e, particularmente, o conhecimento dos objetos da natureza, conferindo a esta “um caráter sistemático” e “finalização”, conceitos esses que não estão ao nosso alcance apenas pelo uso do entendimento e de seu conceito de causalidade. “Princípios subjetivos” não são, pois, derivados da disposição dos objetos, mas do interesse da razão em levar a cabo um tal trabalho, que aponta para a completude e a perfeição. “Máximas da razão” empregam, então, princípios racionais visando um conhecimento do conjunto dos processos naturais a partir do conceito de causa final sem que, com isto, se crie um conflito com o conhecimento da natureza segundo causas eficientes. Ao contrário, Kant chega, como vimos, a sustentar que há uma coincidência entre o que se conhece por intermédio desta operação da razão e o regramento da natureza em si mesma, pois, se assim não fosse, haveria uma completa disparidade e, mesmo, uma tendência à contradição entre o que conhecemos do regramento natural e as regras efetivamente existentes. Imagine-se, por hipótese, considerar a natureza como um todo, por princípio, “a-regrado” e “des-ordenado” em conexão com um conhecimento que o rege e o

ordena. O que estaria em questão seria, neste caso, o estatuto deste conhecimento e dos seus princípios.

Logo, a diversidade de máximas da razão, utilizadas no conhecimento da natureza, umas insistindo na extensão, outras na compreensão, corresponde nada mais do que à diversidade dos interesses da razão, que ora acentua a generalidade, ora a especificidade, ambas dimensões proporcionando, respectivamente, um maior conhecimento do conjunto e dos seus processos particulares e específicos.

Agora, a título de hipótese de trabalho, transplantemos este princípio da razão, proposto por Kant ao conhecimento da natureza, à história e verifiquemos a sua operacionalidade e o tipo de conhecimento por ele propiciado. Não se trata, contudo, de um mero artifício retórico, pois Kant o emprega várias vezes, inclusive à mesma "história", por intermédio de um uso "analógico" de princípios e conceitos, visando manter um princípio de relações racionais em que pese à diversidade dos objetos. Além do mais, uma tal operação fará historicamente fortuna sob a forma da "filosofia da história" de Hegel ou da de Marx, Kant situando-se na origem de tais formulações.

Assim, o princípio que consiste em ordenar, em uma unidade, os conhecimentos do entendimento a propósito da natureza e a máxima de pressupor esta ordem como efetivamente existente, quando transportados à história, redundam em um ordenamento de algo que, ao contrário da natureza, não oferece, senão eventualmente, o espetáculo da regularidade e do regramento. Este "princípio regulador legítimo e excelente" (B 694 / A 666), ao ser aplicado à história, pressupõe, nesta, uma ordem sob o modo de sua unidade sistemática e finalizada, propondo-a, desta maneira, à ação que toma este ordenamento como se realmente existisse e, neste sentido, favorecendo a sua produção.

O problema, no entanto, reside no estatuto desta operação da razão, pois, como já vimos, ela pode adotar, apenas, uma forma *prática* de tomar os acontecimento históricos como resultantes das ações, como o que nasce de atos livres ou arbitrários, e, desta maneira, remetendo a como podemos justificá-los segundo os

“fundamentos determinantes” da ação. Neste caso, a “história” pode servir de “exemplo” de ações a serem imitadas e seguidas do ponto de vista de sua moralidade, contribuindo ao aprendizado de uma humanidade, que sai, assim, progressivamente de hábitos grosseiros e violentos rumo ao esclarecimento da racionalidade possível das instituições humanas. A “história” é, aqui, ordenada conforme os propósitos morais da razão, contribuindo este “relato” a tornar os homens livres, sem que se confunda um relato, feito segundo objetivos “metodológicos”, com um verdadeiro conhecimento.

Ora, esta “consideração prática” da história pode, entretanto, dar lugar a uma “consideração teórica” relativa à aplicação dos conceitos de finalidade e de ordenamento, orientados pelos princípios de perfeição e de completude, aos acontecimentos históricos, encobrendo, desta maneira, o que, noutra perspectiva, pode aparecer como “originariamente” “a-regrado”. Tomemos, com tal objetivo, o “princípio lógico dos gêneros” que Kant emprega no conhecimento da natureza. Este princípio é um princípio transcendental que visa permitir a unificação de objetos diversos considerados em sua homogeneidade, propiciando que seres existentes sejam relacionados sistematicamente entre si como se, entre eles, houvesse uma ordem que permitisse passar dos “inferiores” aos “superiores”, dos “mais simples” aos “mais complexos”, e vice-versa. Isto pressupõe, bem entendido, que haja, efetivamente, princípios comuns entre estes seres, de modo que os conceitos de gênero, de espécie e de afinidade possam a eles ser aplicados, sob pena de que uma extrema diversidade viesse a comprometer esta “unificação”.

Se aplicássemos o “princípio lógico dos gêneros” ao desenvolvimento empírico da humanidade, teríamos o curioso resultado de que a unificação dos fatos humanos segundo o conceito de homogeneidade possibilitaria compreendê-los como fazendo parte de um único processo, que, de certa maneira, nos conduziria de seus momentos “inferiores” aos “superiores”, dando lugar às idéias de “progresso” e/ou de “evolução”. O conceito de diversidade, por sua vez, deveria ser considerado como pertencente às particularidades de um gênero específico de animal, que se apresenta sob as mais

variadas formas físicas e culturais, sem que esta diversidade resulte em uma qualquer quebra de sua unidade, ao contrário, enriquecendo-a e concretizando-a. Ora, “monstros” históricos são momentos de “discontinuidade”, mesmo necessária, que se fazem igualmente presentes nos fenômenos naturais, sem que isto deva espantar-nos, obstaculizando o trabalho da razão. O conceito de afinidade, enfim, possibilitaria que passássemos gradualmente, continuamente, dos fatos “inferiores” aos “superiores”, mostrando uma complexificação crescente, também tomada como moralmente significativa, de tal maneira que, da concretização de um momento tido por “final”, se pudesse reconstruir os acontecimentos passados na perspectiva de uma civilização, agora, considerada como “esclarecida”, de posse de um “saber absoluto”, ou ainda, anunciando o “reino da graça” na terra. Assim, na história, o gênero mais elevado encontrar-se-ia no final do processo enquanto resultado que, mediante o seu princípio comum de unificação, perfaz e completa o seu percurso anterior.

A introdução do conceito de mal no pensamento dos eventos históricos tem, aqui, a virtualidade de “descontinuar” radicalmente esta cadeia baseada na “afinidade”, rompendo-a em seu princípio, e, desta maneira, abrindo caminho para um outra inteligibilidade de seu processo. O “parentesco” dos seres humanos existentes entre si, embora válido como idéia moral, não o é como princípio de explicação das relações humanas. A tradição metafísica e teológica considerava os “monstros” da natureza como formas do “mal metafísico” e, *mutatis mutandis*, os da história como formas do “mal moral”, ambos ancorados num processo único de direcionamento da humanidade rumo à “salvação” ou ao “bem”. Trata-se, agora, de, numa outra perspectiva, tomarmos o “mal moral” como o único existente, só que, desta feita, sem o recurso de um princípio metafísico ordenador do mundo em seu conjunto ou da história em particular.

Nesta ótica, haveria uma oposição entre a idéia - lógico-moral - de humanidade e os bípedes falantes realmente existentes, onde, de um lado, dever-se-ia tomar esta idéia como reguladora e passível de justificação, porém, de outro, tanto do ponto de vista de sua eficácia e de sua apresentação à consciência

comum dos homens, como de sua fundamentação, torna-se necessário introduzir uma abordagem das relações humanas baseadas no seu estranhamento, na heterogeneidade de sua diversidade, segundo o qual o olhar de cada um poderia perder-se no abismo do outro. Uma idéia de humanidade construída a partir do velamento do mal é uma idéia dogmática, à qual se acrescenta o princípio da perfeição, de tal maneira que o desvelamento desta idéia deveria completar-se com o “princípio” da imperfeição “prática” das relações humanas uma vez voltadas, por suas ações, ao aniquilamento do outro. O conceito de mal visa, precisamente, tornar pensável o avesso desta idéia da humanidade em sua sistematicidade e finalização, permitindo, desta maneira, um conceito mais englobante do gênero humano.

A experiência totalitária e, mesmo, o que Kant denomina de “República de diabos”, exibem uma estranheza dos homens entre si quando remetidos a um princípio comum de humanidade, de sorte que a “estranheza” se torna pensável pelo “princípio comum” e, este, por aquela. Somente a partir desta problematização estaríamos em condições de elaborar uma nova articulação entre eles conforme à qual o desvelamento do mal daria lugar a uma releitura do conceito de humanidade e, assim, à elaboração de novos conceitos. O dar conta de eventos que caem sob o conceito de “mal” procura dar razão de uma dificuldade de ordem categorial e conceitual, a saber, a de que não se produza a “homogeneidade” entre o “objeto” conhecido e as suas “regras” de apreensão, a unificação dos conceitos tornando-se problemática, carecendo de princípios, como se a ligação de conceitos no juízo enfrentasse dificuldades de duas ordens: teórica e prática.

Teórica, na medida em que se partisse da explicação de eventos históricos, políticos, cuja ligação com causas antecedentes exibiria seja falta ou excesso, pois ou as causas eficientes fornecidas deixam um “resto” inexplicado, ou dão conta de tudo - e mesmo de um pouco mais - por tudo banalizar numa redução da complexidade das ações humanas a uma “etiologia” *standard*. A “realidade”, enquanto conceito do entendimento, é uma categoria que visa reger o que acontece conforme conceitos matemáticos, fornecendo regras do que é segundo

a quantidade (grau ou grandeza). Logo, o que é assim considerado aumenta ou diminui, cresce ou desaparece, segundo a sua grandeza, ou ainda, faz o movimento de ser (no tempo) ao não-ser (no tempo) e vice-versa, o limite da negação da realidade sendo zero ou nada. O problema, contudo, na minha perspectiva, consiste em reformular os conceitos de realidade e de negação, enquanto categorias aplicáveis a “objetos de experiência possível”, físico-naturais, à luz do conceito de mal, aplicável a objetos práticos. Isto significa que a categoria de “realidade” dá conta, apenas de um tipo de “ser” e a da “negação”, de um “não-ser”. Ou seja, o conceito de mal, como forma “ativa” de “não-ser”, e não somente carente e privativa, coloca o problema de um tipo de negação que não se esgota no “nada” e no “desaparecimento de algo”, mas indica, por um outro viés, um algo existente que não se resolve na inversão de signos própria de grandezas físicas opostas, porém expõe um tipo de ação que informa - e sustenta - uma forma de ser do não-ser.

Prática, no sentido de pensar este “resto” como remetendo a uma dimensão da causalidade humana que não pode ser identificada sem mais ao conceito de liberdade sob o risco de se comprometer o processo de justificação da ação baseado nos critérios de seu fundamento determinante. Ou seja, o juízo prático defronta-se, aqui, com uma ligação de conceitos que carece de um princípio de unificação, este não podendo ser dado nem por um recurso a objetos existentes, por sua referência fenomênica, nem por um ordenamento da razão seguro de seus princípios. A indeterminação conceitual assim elaborada é a que propicia o esforço de formação de conceitos capazes de remeter a uma outra ligação própria do juízo prático. A síntese categorial-representativa, ao ser ordenada pela síntese racional, coloca a necessidade de introduzir conceitos que permitam esta passagem praticamente considerada, de tal maneira que a razão, ao “indeterminar-se completamente”, expõe o “a-regramento” do qual ela é tributária, sem abandonar, no entanto, as exigências de regra, de ordem e de finalidade que são as suas. Ao contrário, é precisamente o reconhecimento de sua “indeterminação” constitutiva que abre caminho para uma outra leitura da metafísica e de suas

vicissitudes o que, no mundo de hoje, e segundo uma terminologia que é a nossa, nos faz defrontar com o significado de uma sociedade livre, com os princípios sobre os quais se assenta, na medida em que se baseiam em idéias como as da metafísica, com os conceitos das quais ela procurou o elo de sua ligação também conforme princípios, embora tenha sucumbido às pretensões do absoluto e do infinito, quicá por ter se aproximado da finitude, da gratuidade da existência humana, com medo do “mal” proveniente de relações humanas que podem prescindir dos “interesses da razão”.

V - O JUÍZO PRÁTICO

O juízo prático como modo de ligação dos conceitos de homem e de liberdade ocupa uma posição fundante em relação a outros juízos práticos referentes a atividades humanas específicas, de tal maneira que ele fornece um padrão de medida relativo ao que é o homem empiricamente. O juízo “todos os homens são livres” opera, então, como princípio do ponto de vista de qualificação de ações humanas e de sua realização, assim como dos desdobramentos conceituais que, conforme ele, têm lugar. Ou seja, a função de unidade própria do juízo só pode ocorrer se os conceitos ligados preencherem os critérios de universalidade e de necessidade próprios do conceito de verdade, embora nos defrontemos precisamente aqui com o problema de que estes conceitos procuram descrever e explicar objetos reais.

Cabe, pois, verificar a posição própria deste juízo prático na perspectiva de uma proposição normativa, cujo fundamento seja um conceito capaz de fornecer critérios de validade não pertencentes ao mundo empírico, subtraído deste, sem ser, no entanto, uma idéia metafísica. O conceito de liberdade como qualificando o ser do homem deve, pois, ser tomado como um “conceito prático” que significa: a) a capacidade deste ser de tomar decisões, de iniciar uma nova série de fenômenos; b) a de submeter sua decisão a uma avaliação; c) a de expor os critérios desta avaliação mediante uma correspondência entre as máximas de sua ação e o seu “fundamento determinante”, ou seja, entre os preceitos e o agir

segundo a lei moral; d) a da compreensão da liberdade não somente na perspectiva da independência dos desejos e pulsões, mas, também, de sua limitação segundo regras autodadas.

Ora, se tomarmos a capacidade do homem de tomar decisões, de independizar-se de determinados desejos ou pulsões, ou mesmo, de agir segundo idéias e não conforme objetos dados, não chegamos, necessariamente, ao conceito de liberdade, pois temos igualmente a aceção de uma vontade arbitrária, cujo agir é pautado pelo conceito de livre arbítrio, que nos seria, neste sentido, acessível mediante uma proposição constatativa. A relação do conceito de homem ao conceito de liberdade não constitui, pois, uma relação analítica, do primeiro não se extraindo o conceito de sua limitação segundo regras, o que só lhe pode advir através de um predicado que, nele, não esteja contido, o que coloca, precisamente a questão da justificativa deste enlace. Ou seja, como podemos unir, sinteticamente, o conceito de liberdade ao de homem.

A aparência produzida pelo conceito de liberdade consiste em que, ao exercer as funções de predicado, ele parece remeter a um juízo fatural sobre o homem quando é, na verdade, um juízo prático, normativo, referente a uma certa forma de qualificar a natureza humana, produzida numa determinada época histórica, algo “incomum”, pertencente ao dever-ser de um determinado tipo de ação, que, graças à sua eficácia política, se tornou “comum”, adquirindo, assim, o estatuto de uma proposição aparentemente constatativa, apagando e encobrindo o seu estatuto normativo.

O estatuto normativo desta proposição ficaria, inclusive, mais claro se tomássemos a liberdade à maneira de uma idéia transcendental, pois, neste caso, atribuiríamos esta “idéia” a um “ser empírico”, da mesma forma que poderíamos ser tentados a atribuir outras idéias transcendentais, a de Deus e a de imortalidade da alma, a este mesmo “bípede falante” ou, inclusive, à lei moral. Se atribuíssemos a idéia transcendental “Deus” ao homem, teríamos as modernas tentativas de reconstruir o mundo *ex nihilo*, como se este ser, atribuindo-se a onipotência, pudesse reconstruir a sociedade, tendo apenas a si mesmo como ponto de referência, a matéria do mundo não possuindo nenhuma consistência própria.

No caso de se atribuir a idéia transcendental “Deus” à lei moral, ter-se-ia, por sua vez, o princípio de estruturação hierárquica de sociedades humanas, fundadas num predicado metafísico-teológico.

O juízo “todos os homens são livres” só é um juízo fatural no interior de um conjunto de regras que é, assim, normativamente orientado, sendo esse mesmo conjunto o produto de uma criação histórica, que modificou o estado de coisas anterior, enunciando um novo dever-se do homem, princípio a organizar as relações modernas dos homens entre si, com a especificidade de que, em relação a todas as outras formas anteriores, sua validade deve, agora, ser estendida ao homem enquanto tal, independente de credo, sexo, cor ou condição social. Surge uma nova gramática do dever, voltada a conteúdos particulares ou a singularidades históricas. Graças a esta extensão, esse novo conceito teria uma função ordenadora das diversas representações correntes e históricas dos homens, pois somente o “homem” como “ser livre” poderia ter a forma de algo comum a organizar, sob a forma da inclusão e da universalidade, diversas outras concepções, parciais e fragmentárias. Da animalidade do homem à sua faculdade de julgar, o caminho a ser empreendido é necessariamente o de uma universalidade possível no nível do que devem ser as relações humanas, se o gênero humano pretende não sucumbir à propensão à violência que lhe é inerente. É ao se reconhecer como pertencente a um mundo inteligível, nas condições mesmas do mundo fenomênico, que o homem pode julgar-se e reconhecer-se como poder racional de dar-se, livremente, suas próprias regras.

Sendo a função do entendimento a “unidade do ato que ordena diversas representações sob uma representação comum” (B 94 / A 69), a proposição do tipo “todos os homens são livres” adota a forma de uma tal representação que possibilita o regramento do ato de julgar, o que suscita a exigência de princípios racionais, normativos, de ordenamento desta representação comum, tornando-a, assim, objetiva. Em caso contrário, um ordenamento de tipo hierárquico viria, dogmaticamente, a operar esse ordenamento, embora perdesse a sua função universal de unir representações, seu ponto final de sistematização sendo uma proposição metafísica, colocada fora de qualquer experiência possível, e impossível

de ser verificada segundo os critérios de universalidade e de necessidade. Logo, se o princípio hierárquico de organização da sociedade e do mundo fosse “alguns homens são livres”, o ordenamento desta forma de associação entre os homens remeteria ou à força, em cujo caso nenhuma justificação é necessária, ou a uma premissa dogmática, que qualificaria “alguns homens são livres” “porque Deus (ou a tradição) assim o quis”. Este predicado teria, bem entendido, uma validade “objetiva”, na medida em que se traduziria por parâmetros ou regras dadas de comportamento, porém uma tal objetividade não seria validada em termos de proposições relativas à ação, cuja pretensão consistisse numa (meta-)regra baseada no princípio de uma razão legisladora, e não que acatasse apenas o dado sem questioná-lo, sem indagar-se sobre o modo de construção de suas regras, logo, regras normativamente construídas e não aceitas imediatamente. A igualdade dos homens entre si remete necessariamente ao predicado de racionalidade que compartilhem, e isto no exercício de seu uso prático.

Neste sentido, a proposição “todos os homens são livres”, preencheria, precisamente, a exigência própria da razão de integralizar conceitos e regras mediante princípios, o que tornaria esta proposição uma proposição sintética *a priori*. Contudo, esta integralização da razão obedece ao “princípio da determinação completa”, o que se traduz na exposição da lei moral em função de sua “limitação” pelos objetos inteligíveis que são as idéias transcendentais de Deus e de imortalidade da alma, o que introduz como pressuposto da ação moral o que se tratava de provar, ou seja, tornando uma proposição sintética *a priori* no nível de sua fundamentação uma proposição analítica do ponto de vista de sua limitação “metafísica”, como se a autolimitação da razão por si mesma no domínio prático devesse necessariamente se perfazer em “idéias transcendentais”. Ou seja, se o elo da proposição “todos os homens são livres” com a “todos os homens agem segundo uma gramática do dever” é sintético, tal como Kant o expõe na ligação dos conceitos de liberdade e de lei moral, seguindo-se, conseqüentemente, a necessidade de uma limitação do conceito de liberdade na perspectiva do dever - e não na do “arbitrio” -, daí não resulta necessariamente, como o pretende Kant, que a limitação da razão por si mesma na ação deva ser a dos objetos inteligíveis próprios da metafísica, que “completam” a

ligação feita com os conceitos de liberdade ou lei moral, problema esse que é, em outras palavras, o da completude do conceito de dever, sua “gramática” realizando-se pelo recurso a uma metafísica que se pretendia superada.

Isto significa que a razão prática funciona sob o pressuposto - metafísico - de um ordenamento segundo finalidades que são as idéias transcendentais, a ação tendo, nelas, o seu parâmetro. No entanto, a decomposição da completude da razão remete-nos, pelo questionamento de seus pressupostos, a uma retomada da relação entre os conceitos de liberdade e de legislação universal por intermédio dos conceitos de plasticidade da natureza humana e de mal. O primeiro consiste em uma reelaboração da proposição “todos os homens têm arbítrio” na perspectiva de uma “arbitrariedade”, não apenas dada, em cujo caso seria apenas uma proposição constativa, porém elaborada segundo “razões de determinação” que expõem o homem como a sucessão de seus “sendos”, nenhuma “limitação” pondo-se nesta sua “exibição”. O segundo reside na elaboração da “razão de determinação” da ação que, ao partir da gratuidade e finitude do existente, o retoma na ótica de uma “ilimitação originária” do homem, “objetos inteligíveis” sendo, assim, “objetos metafísicos” cuja função consiste em velar a possibilidade de uma ação que se dá como móbil o aniquilamento da própria racionalidade.

A proposição “todos os homens são livres” exige, pois, a sua releitura em função de sua “incompletude”, abandonando os princípios de “exposição” racional da “lei moral”. O seu desmembramento torna, então, necessária a consideração da proposição “todos os homens têm arbítrio” como uma proposição devendo orientar a nossa ligação dos conceitos de homem e de liberdade, com a ressalva de que se trata de uma ligação da “arbitrariedade” com sua “limitação”, visando fornecer-nos um critério de medida, um fundamento ao juízo prático. Ou seja, a justificação das proposições práticas, sob pena de cair nas armadilhas do juízo metafísico dogmático, deve partir do conceito de uma “physis” convencional do homem.

As proposições práticas pressupõem, pois, uma metafísica, os seus critérios de validade devendo ser submetidos a uma avaliação de seus “fundamentos” e “pressuposições”, de tal maneira que se possa empreender uma “regra de

DENIS ROSENFELD

construção” de seus conceitos atenta, no plano dos princípios, à “incompletude” e ao “des-ordenamento”. Não se trata, então, de uma mera oposição entre “bem” e “mal” ou “ser racional” e “desejante” ou “não-racional”, em cujo caso permaneceríamos no interior da “metafísica” dogmática, compartilhando suas pressuposições e seus alvos, porém da qualificação dos atos humanos em função de sua auto-anulação possível, em função da indeterminação originária do homem, este “mundo possível” fazendo parte deste mundo, sua inteligibilidade remetendo a uma outra metafísica, a do “sem fundo” da natureza humana, que expõe a gratuidade da existência do homem como um conceito prático, cuja forma de acesso nos é dada pelo conceito de mal.

Endereço do Autor:
Rua Bororó, 583
91900-540 Porto Alegre

ANALYTICA
volume 2
número 1
1997