

ÉTICA E METAFÍSICA (1ª PARTE)*

Denis L. Rosenfield (UFRGS)

ANALYTICA

volume 1
número 2
1994

Nota Preliminar: Este artigo prolonga e - espero - amplia e esclarece alguns temas investigados no ensaio que publiquei em 1988 sobre o mal. O ensaio pergunta se o conceito de mal é filosófico. Entendo por "filosófico" um conceito que é necessário para compreender o mundo e a experiência. O artigo investiga a concepção kantiana da metafísica e seus pressupostos. O resultado desse exame, com Kant e, às vezes, contra ele, é o esclarecimento da estrutura necessariamente prática da metafísica. Isso permite localizar com exatidão o conceito de mal.

Problema: *A Crítica da razão pura* é um dos grandes textos da tradição metafísica ocidental, lugar especialmente privilegiado para se indagar o significado desta tradição, seus problemas, bem como seus pressupostos. Para um pensador que se colocou precisamente sob a égide da superação da metafísica, cabe, com mais razão ainda, uma investigação sobre o "como" e mesmo o "quê" desta *Aufhebung*, pois ela é essencial à delimitação do sentido de uma metafísica possível.

Assim sendo, procurarei não somente circunscrever as articulações principais do pensamento de Kant, atento sobretudo ao que considero sua tentativa de fundar uma "metafísica prática", mas, também, indagar filosoficamente estas formulações à luz dos conceitos de mal e de natureza humana. Viso, desta maneira, problematizar os conceitos fundamentais de Kant com o intuito de desvendar os seus pressupostos propriamente metafísicos e esboçar alguns conceitos relativos a uma outra metafísica possível. Não se espere, pois, uma interpretação de Kant, mas uma sua interpelação.

Num certo sentido, poderíamos dizer com Heidegger que "o essencial de todo conhecimento filosófico não repousa em primeiro lugar sobre as proposições explícitas das quais ele é constituído, mas sobre o que permanece ainda inexprimido, embora

(*) *Nota do editor:* O texto que publicamos a seguir contém os primeiros resultados de um trabalho de pesquisa ainda não concluído e que o autor só concordou em publicar sob a condição de assinalarmos seu caráter de um "work in progress". Ainda que o autor considere provisórios os resultados, creio que estes são suficientemente importantes para interessar os estudiosos da filosofia kantiana. A segunda parte deste ensaio será publicada no próximo número.

tornado presente através de teses explícitas⁽¹⁾, o que poderia nos revelar os pressupostos metafísicos não explícitos ou insuficientemente resolvidos de sua obra, assim como o seu “por quê”, relativo ao “como” se expõe a coisa mesma da metafísica. Porém, num outro sentido, o que está em questão são os desdobramentos mesmos não somente da metafísica, em que pese a sua ausência ou o seu sentido pejorativo no mundo contemporâneo - como se este exorcismo não fosse ele mesmo revelador dos impasses do pensamento e, mesmo, de uma civilização -, mas, também, do que esta mesma civilização e sua história colocam como “outros” problemas à filosofia, exigindo desta uma reflexão que lhes seja consoante. Hegel dizia que a tarefa da filosofia consiste em captar o seu tempo no pensamento⁽²⁾, assinalando, a este propósito, a vinculação da filosofia com o que é atualmente, perscrutando, no existente, aquilo que, nele, de outro ou de novo, surge, interrogando-nos sobre o que, até então, nos parecia comum ou corriqueiro, abrindo uma “fenda” no existente e impelindo-nos a pensá-la. Pensar a “fenda”, contudo, obriga-nos, retomando desta feita Wittgenstein⁽³⁾, a expor o processo de regramento do que acontece, atendo-nos a ele, quiçá ao preço de exibir o caráter “a-regrado” de tudo o que é, a filosofia defrontando-se, assim, com o seu próprio conceito.

Assim, trata-se de pensar as relações entre ética e metafísica em Kant numa tripla perspectiva:

a) A primeira é a de como se deve entender o seu projeto de uma “superação” da metafísica, visto os fracassos desta ao enredar-se em problemas insolúveis que puseram a razão em contradição consigo mesma. Neste sentido, o próprio conceito de razão, ao ser desta maneira problematizado, exige uma investigação concernente aos seus princípios, conceitos e fontes, o que significa a delimitação do seu uso legítimo.

(1) Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p.255. (Todas as citações de Kant são dadas segundo a paginação original. Salvo indicação específica, todas se referem à *Crítica da razão pura. Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977).

(2) Cf. Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955.

(3) Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

No entanto, a questão reside no modo de entendermos esta “superação”, pois ela pode tanto significar um abandono puro e simples da “metafísica” quanto uma reformulação do seu conceito.

No primeiro caso, estaríamos amputando a razão da própria colocação de questões que lhe são inerentes como as da liberdade, Deus e imortalidade da alma (A VII, VIII, XIX), como se problemas imanentes à condição humana nesta não pudessem ter lugar. Além da contraditoriedade de uma tal colocação do problema, este poderia perfeitamente retornar, por assim dizer, pela porta dos fundos, na medida em que as colocações que foram, antanho, as da metafísica tradicional aparecessem agora, deslocadas e, mesmo, travestidas, como é o caso de formulações “políticas”, que efetuam uma transposição do conceito de Deus ao domínio prático-empírico, dando lugar às formas modernas do teológico-político, ou ainda, daquelas que atribuem à experiência, à positividade de matéria, o peso dirimente de todas as questões relativas ao nosso modo de conhecimento e, mesmo, de ser. Ou seja, toma-se um tipo de experiência, uma forma de conhecimento ou de ação como algo “incondicionado” e “absoluto”, que, erigidos em dogmas, vêm a ocupar o espaço aparentemente “vacante” da metafísica tradicional. De todo poder racional nasce sempre uma metafísica, qualquer que seja. Quanto mais incontrolada for, mais “imprevisíveis” e “dogmáticos” serão os seus resultados.

No segundo caso, trata-se de reformular o conceito de metafísica. Com efeito, poderíamos entender a “metafísica tradicional” como um tipo de conhecimento cuja natureza seria, na verdade, prática, embora se apresente e, neste sentido, se vele, como teórica. É como se as idéias de liberdade, de Deus e de imortalidade da alma pudessem ser objetos teóricos da razão, o que significa, para Kant, dizer que o “nosso entendimento humano” não seria tal, operando sob a forma de um entendimento intuitivo, algo que se situa para além de toda “representação dada”, a única que está ao nosso alcance. Entendimento “humano” este que remete tanto à sua receptividade de objetos dados nas formas puras da sensibilidade (e, neste sentido, à sua própria *finitude*), quanto à sua possibilidade, enquanto poder essencialmente discursivo, de aventurar-se no domínio do supra-sensível e, mais ainda, de justificar proposições de caráter específico, relativas à ação, que não são do domínio da experiência possível, compartilhando, assim, com

a metafísica tradicional a sua natureza exclusivamente inteligível.

A questão reside aqui em como podemos entender esta “extravagância da razão”, mediante a qual ela cria livremente objetos racionais. Se a considerarmos como uma atividade de produção *intelectiva* de objetos, estaremos em condições de desvendar o seu caráter potencialmente *prático*, produtor de objetos mediante representações. A sua natureza prática estaria oculta por premissas dogmáticas sobre as quais se assenta, premissas estas apoiadas em um pretense corpo teórico, produzindo a “aparência dialética” de um verdadeiro conhecimento, tomando juízos sobre idéias como se fossem juízos sobre objetos de uma experiência possível. Quero dizer com isto que a filosofia prática (B XXII, XXIII) vem a preencher, no nível do conhecimento, os anseios que foram os da metafísica, isto é, a tendência de ultrapassar os limites da experiência possível, empregando conceitos racionais e elaborando idéias transcendentais.

b) A segunda perspectiva é a de explicitar os pressupostos propriamente metafísicos do pensamento de Kant à luz do emprego dos conceitos racionais de totalidade, de incondicionado, de unidade, de sistema e de finalidade, com o propósito de mostrar que o processo lógico de unificação das regras do entendimento exhibe um suporte de tipo metafísico, operante no modo por intermédio do qual a razão elabora e relaciona as idéias transcendentais, dando inclusive lugar ao que Kant denomina de uma “dedução das idéias transcendentais”, isto é, a sua justificação no conhecimento da natureza e no âmbito prático em geral.

Salvo em seu emprego metafísico dogmático, a razão não se relaciona diretamente a um objeto, mas somente por intermédio do entendimento que ela organiza, ordena e unifica, abrindo, assim, caminho a seu uso prático, que parte, precisamente, do engendramento de novos objetos sem passar pelas condições da sensibilidade. Ou seja, ela não cria nenhum conceito de objetos, embora crie diretamente objetos em seu uso prático. Coloca-se, portanto, a questão de “como” a razão em geral funciona sob o pressuposto de um ordenamento segundo finalidades, que são as idéias transcendentais.

O problema consiste em como se compreende este processo de ordenamento, empreendido pela razão, das regras do entendimento, pois “ordenar” significa, em Kant, hierarquizar logicamente e extensionalmente as regras e conhecimentos do entendimento, de tal maneira que tenhamos, de uma maneira meramente formal,

conjuntos cada vez mais abrangentes, capazes de unificar os conhecimentos obtidos relativamente a setores específicos da realidade, conferindo-lhes internamente estruturação.

Contudo, a razão se pergunta por sua unidade própria ao ordenar a totalidade deste conhecimento esparso que, deixado à sua unificação apenas lógica, ficaria à mercê do caráter contingente e empírico dos seus respectivos objetos, comprometendo, desta maneira, o caráter mesmo de “lei” em geral por carecer de critérios de universalidade e de necessidade, que só podem ser obtidos mediante a elaboração de um conceito *a priori* de razão. Isto é o ordenamento racional vê-se diante da tarefa de ordenar “meta-fisicamente” o conhecimento extraído da experiência possível. Ora, coloca-se precisamente a questão dos princípios orientadores deste processo de unificação da razão e, por este intermédio, de seu embasamento.

c) A terceira perspectiva consiste em contrapor estas formulações de “tipo metafísico” aos conceitos de mal e de natureza humana, visando com isto empreender uma releitura do conceito de razão a partir de suas funções de ordenamento, de unificação e de finalização como formas de “velamento” do mal e do “a-regramento” originário das ações humanas.

O conceito de mal⁽⁴⁾ visa dar conta daquilo que, na história, na vida política e moral dos homens, escapa às categorias mediante as quais pensamos a “violência” ou a “irrazão”. O problema, num primeiro momento, concerne à “explicação” de eventos que remetem a um “algo” não redutível a um conjunto de causas dadas. Explicar por causas significa considerar os acontecimentos históricos enquanto fenômenos, ou seja, tomá-los como “naturais” na perspectiva da descrição que deles fazemos. Ora, o que pode bem significar “natural” num tal contexto, pois o que é observado e explicado põe precisamente em questão a posição própria do observador e, desta maneira, as categorias de sua explicação.

Retomando a função própria da razão em seu ordenamento das regras explicativas

(4) Cf. Rosenfield, D. *Du Mal*. Paris, Aubier, 1989.

dos fenômenos, e considerando a história, na perspectiva da natureza, no seu conjunto mediante o uso de idéias transcendentais como unificadoras da totalidade dos fenômenos através da introdução de causas finais, chega-se precisamente ao questionamento dos princípios ordenadores de um tal processo e, mais particularmente ainda, ao conceito de razão.

Ordenar regras de eventos históricos, como é sugerido pelo mesmo Kant na *Crítica da razão pura*, tem por base resultados da “ação humana” que, numa determinada perspectiva de leitura, são tomados como se eventos “naturais” fossem, o que não colocaria problema se estes acontecimentos se ordenassem segundo determinações da liberdade correspondentes ao conceito prático de liberdade, em cujo caso teríamos uma coincidência entre o dever-ser postulado pela razão e o ser da história, que tende a aproximar-se deste dever-ser, assumido como sua meta. A questão ganha, entretanto, um outro contorno quando abordamos a heterogeneidade entre o que a razão postula e o que o homem faz, visando, precisamente, distanciar-se desta meta consistente na união entre a satisfação de todos e o cumprimento da lei moral, ou melhor, não apenas distanciar-se, mas, sobretudo, tendo como objetivo a destruição das condições mesmas de uso da razão em geral.

Tal heterogeneidade remete ao significado da causalidade própria da ação, isto é, ao que se entende por causalidade livre. A explicação por “causas fenomênicas” deixa um resto inexplicável, que foge, com efeito, do “regramento, da “ordenação” e de toda “finalização” racional. O questionamento destes “conceitos racionais” remete, por este intermédio, à liberdade e, neste sentido, ao uso mesmo que fazemos das idéias transcendentais tanto teoricamente quanto praticamente.

A “explicação” por causas mostra-se ser uma “justificação” por razões, de tal maneira que se trata de pensar o fundamento normativo do que é e, assim, o como podemos julgar as ações humanas, as normas jurídicas e as regras políticas em geral, tendo como horizonte possível atos de anulação da racionalidade que assume “livremente” a sua “arbitrariedade”. Ou seja, há atos humanos que, em sua consumação histórica e política, põem em questão o próprio conceito de natureza humana, ou o que por ela entendemos no interior do senso comum imperante numa determinada forma de sociedade. Revela-se, assim, a plasticidade originária de um ser que, em seu

desenvolvimento no transcurso da história, apresenta em suas múltiplas facetas o caráter precário de todas. Se fundar a metafísica pode significar uma interrogação concernente ao homem, esta reflexão deve necessariamente partir do abismo do seu ser, tomado na vertigem do “nada” produzido pela própria ação, o “nada” que se torna o homem quando submetido a condições precisas. O “mal” torna-se a medida da metafísica.

1. Sentidos da metafísica

Na pergunta pela validade da metafísica, enredada em aporias e contradições por carecer de princípios e juízos claramente estabelecidos e irrefutáveis, o propósito de Kant consistia em fundá-la em uma dupla vertente: a) primeiro, submetendo todos os seus problemas a um inventário tão exaustivo que, neste processo, pudessem se constituir princípios e juízos suficientemente sólidos, capazes, discursivamente, de provar o bem fundamentado de suas proposições. Trata-se aqui, na verdade, do estatuto das proposições propriamente filosóficas - que apenas inadvertidamente podem ser tomadas simplesmente por teóricas, pois não remetem, elas mesmas, a nenhum objeto determinado tomado como referente de uma constatação, descrição ou explicação, pois o que está em questão são as condições mesmas de possibilidade do que significa explicar num sentido teórico ou justificar num sentido prático; b) segundo, de posse destas proposições filosóficas, empreendendo a tarefa que é própria da metafísica, ou seja, colocar em que medida e sob que condições podemos pensar os problemas “inerentes” à razão e à condição humana, quais sejam, a liberdade, Deus e a imortalidade da alma, considerados enquanto idéias transcendentais ou mesmo transcendentais, idéias que não nos são dadas em nenhuma experiência possível e que, não obstante, impõem-se a nós toda vez que refletimos sobre o que é. Trata-se, portanto, de se determinar o estatuto específico de proposições filosóficas práticas, as que têm como função fazer face aos problemas até então insolúveis da metafísica.

A *Crítica da razão pura* expõe um tipo de conhecimento que a razão tem de si mesma sob a forma de um “inventário, sistematicamente ordenado, de todas as nossas possessões pela razão pura” (A XX, XXI). Este inventário vem a ser identificado à

própria “metafísica”, mediante o qual a razão apropria-se de suas fontes, de seu método de conhecimento, de seus princípios e conceitos, elaborando o que se deve entender por objeto se pretendemos ter um acesso seguro ao mundo do ponto de vista de seu conhecimento, de nosso juízo constatativo e normativo sobre ele e de justificação de nossas ações, isto é, se temos uma pretensão, por mínima que seja, de não sucumbir ao relativismo e à fragmentação do conhecimento meramente empírico, à gratuidade de nossa existência e à completa indiferença dos atos e crenças humanas.

Trata-se, assim, de descobrir o princípio comum (*gemeinschaftliches Prinzip*) de tudo o que a razão produz a partir de si mesma, resultando um conhecimento *a priori*, independente da experiência, que, enquanto transcendental, nos dá a regra de construção dos objetos em geral, objetos fenomênicos como inteligíveis, isto é, as diferentes acepções do conhecer e do pensar, do fazer juízos sobre representações sensíveis dadas e do julgar ações humanas a partir de leis não submetidas ao acaso do que é empiricamente engendrado. Assim, a palavra “transcendental” não qualifica todo conhecimento *a priori*, mas apenas aquele que enuncia como são possíveis os conhecimentos *a priori*. Trata-se de como pode a razão enunciar proposições universais e necessárias sobre o mundo fenomênico e sobre a ação, elaborando, neste percurso do “especulativo puro” ao “especulativo-prático”, as proposições fundantes da metafísica - onde confluem os seus dois sentidos, o de uma investigação dos princípios da razão, de seu uso legítimo, de suas condições de possibilidade, e o de sua realização no conhecimento fenomênico e no conhecimento prático; ou seja, das condições da cognoscibilidade em geral às condições do conhecimento do que é e do que deve ser. Estamos aqui diante, não propriamente de problemas da razão, porém de suas “tarefas” (*Aufgaben*).

Quero dizer com isto que a abordagem do problema da metafísica em Kant não pode circunscrever-se a um enfoque apenas teórico sob pena de desconsiderar o próprio ato fundante de uma “metafísica prática”⁽⁵⁾. Este é, no meu entender, a “falha”

(5) Tomo esta expressão de G. Krüger, embora a utilize numa acepção diferente (*Critique et morale chez Kant*. Paris, Beauchesne, 1961).

da análise heideggeriana, na medida em que esta se restringe ao universo “estético” e “analítico” da *Razão pura*, permanecendo, neste sentido, no nível das “representações dadas”, atinentes ao que é enquanto objeto de uma experiência possível, e não elaborando o próprio conceito de representação como “representação produzida”, prática, porém não empírica, pura.

Heidegger⁽⁶⁾ insistirá, precisamente, sobre o caráter de *dado* da relação de conhecimento para, a partir daí, estabelecer o modo próprio de constituição de uma relação ontológica. Entenda-se por relação ontológica fundamental a que visa apresentar uma analítica da essência finita do homem como preparatória a uma metafísica da natureza humana⁽⁷⁾. Ora, o problema consiste precisamente na formulação de uma metafísica da natureza humana tomada apenas contemplativamente em relação ao mundo considerado em sua dimensão dada, embora o dado ôntico se distinga do dado ontológico, pois o resultado de um tal desvendamento da transcendência, da subjetividade humana, deixa precisamente de lado a formação desta subjetividade pela ação e das formas de justificação que esta se dá. Ou seja, a metafísica heideggeriana ao centrar-se na finitude, no ser para a morte, adota a forma de uma abordagem teórica, que desconsidera a formação “prático-metafísica” da subjetividade humana.

Na formulação heideggeriana, isto desemboca, como bem o observa Krüger, numa abordagem da finitude em termos unicamente existenciais que, para Kant, são secundários em função da relação da ação à lei moral em termos de respeito e de obediência incondicionada⁽⁸⁾. Daí não se segue, contudo, como pretende Krüger, que a metafísica kantiana deva ser reduzida a uma “metafísica cristã” ao postular o homem como uma criatura no meio de criaturas, uma criatura peculiar que, ao colocar-se a questão da finalidade de sua ação, se formula o problema de sua posição no mundo enquanto fim último da natureza, o que remeteria à relação divina do Criador com suas criaturas. As formulações de Kant situam-se aquém desta colocação do problema, embora em sua exposição das idéias transcendentais de Deus e da imortalidade da

(6) Heidegger, *op. cit.*, p. 136,7.

(7) *Ibid.*, p. 58.

(8) Krüger, *op. cit.*, p. 25.

alma como objetos inteligíveis surja precisamente a questão dos pressupostos metafísicos, digamos não exorcizados, dos critérios de justificação racional da ação.

Sugeriria mesmo que o fundamento existencial da metafísica kantiana consiste precisamente no reconhecimento da gratuidade da existência humana. Kant visa, com isto, elaborar princípios e conceitos que nos permitam qualificar de livres comportamentos, que nos permitam julgar a ação segundo critérios de universalidade, sem o que estaríamos abandonados a uma "liberdade sem limites", a limitação nos sendo dada pelos critérios da moralidade. Se ele tanto insiste, como logo tentarei demonstrá-lo, no "ordenamento" realizado pela razão das regras do entendimento e da vontade, é com o intuito precisamente de estabelecer o contraponto de algo que surge como o "sem fundo" do homem no horizonte de um "mal radical" possível.

Há uma relação da razão aos seus objetos que é a relação prática, onde ela comparece como vontade e o objeto como objeto produzido e não constituído, abrindo, desta maneira, caminho para uma "metafísica prática". Na relação teórica, a consciência do ser-aí comparece enquanto conexão com algo que se encontra fora dela e, com mais razão ainda, fora da representação, seja sob a forma da exterioridade das coisas do mundo, seja sob a do seu próprio corpo, condição espacial do sentido temporal interno. Na linguagem de Heidegger, a consciência da finitude humana enquanto forma de conhecimento de uma razão finita inscreve, precisamente, a "temporalidade" em um processo externo a ela - condição própria do homem que enuncia sob o modo de pensamento da temporalidade a destruição e o aniquilamento próprios dos corpos orgânicos que, no homem, adota a forma do conceito de morte, enquanto seu horizonte em geral.

Cabe assinalar que a abordagem eminentemente teórica de Heidegger, ao tomar as representações como dadas, resulta em que os objetos são pensados como fenômenos, ou seja, objetos não produzidos quanto ao seu ser-aí (existência) - o que, como salienta Kant (B124,5/ A92,3), só seria possível pela causalidade da vontade. Em outras palavras, a representação é determinante quanto ao conhecimento *a priori* do objeto - dado - e não quanto à sua existência, permitindo, desta maneira, colocar diferentemente o problema - prático - da metafísica em Kant.

Trata-se, assim, de pensar a passagem do “*Ent-stand*” ao “*Gegen-stand*” em Heidegger como *passagem prática*, produzida pela causalidade da vontade, logo pela ação, de modo que o conceito de objetividade podendo aí ser elaborado seria o de uma razão - prática - que se dá, segundo regras, seus objetos. Desta maneira, o que estaria em questão não seria somente a exterioridade dos objetos dados em que pese sua diversidade ôntica, mas a exterioridade de algo posto segundo sua própria existência, engendrado pela ação e podendo conformar-se - e mesmo formar-se - segundo seus próprios objetos inteligíveis, pertencentes a um “reino de fins” e independentes da experiência quanto à sua justificação.

Heidegger chega a aflorar esta posição do problema quando, a propósito da formulação kantiana da apercepção transcendental, toma o “eu penso” como um “eu posso” por intermédio do qual se objetam as relações de oposição de uma representação objetivante que se dá, assim, sua forma de unidade. Ele qualifica, inclusive, este ato de ligação como só podendo advir de um “comportamento livre” (p.137). Porém, para fazê-lo, teria sido necessário retomar o conceito de “espontaneidade” numa acepção prática como “auto-atividade” da vontade racional, o que o teria remetido a um outro enfoque da subjetividade humana e, por este intermédio, a uma outra metafísica da natureza humana.

2. Do “eu penso” à espontaneidade da razão

O “eu penso” (B 132,3) é uma expressão utilizada por Kant para, numa discussão com Descartes, assinalar o “fundamento” (*Grund*) da unidade que liga representações numa unidade pura, podendo acompanhar desta maneira, todas as representações sensíveis. Trata-se, neste sentido, da função lógica do pensamento que, assim, ao estabelecer as condições de conhecimento do que é dado numa experiência possível, chega à “consciência de si” como sujeito logicamente simples (B 407,8). O problema consiste, no entanto, em determinar o estatuto deste ato de apercepção, pois, dele, não podemos derivar nenhum conhecimento pela ausência mesma de intuições dadas, em particular, do espaço. O erro metafísico residiria em tomar por uma determinação do objeto (no caso, o “eu” como objeto do conhecimento) o que é apenas uma explicitação lógica do pensamento em geral.

Quando Kant escreve que todo o diverso da intuição guarda uma relação necessária ao “eu penso” no mesmo sujeito, ele pretende com isto enfatizar que o “eu penso” em si mesmo ou só produz tautologias ou inferências ilegítimas. No caso de Descartes, teríamos, assim, a descontinuidade de pensamentos que se tomam como sendo algo na sua multiplicidade, considerados como objetos reais. Ora, isto significa um passo de tipo metafísico dogmático ao tomar uma representação intelectual como se fosse algo real em si mesmo, confundindo, desta maneira, um conceito com um objeto real. Logo, ao atribuir ao “conceito” de Deus a função de assegurar a passagem para a existência do mundo, as dificuldades de Descartes, na perspectiva de Kant, ainda seriam acentuadas na medida que proposições baseadas neste conceito somente explicitam o que, nele, está contido, nada acrescentando do ponto de vista do conhecimento, o que requeriria a distinção entre o entendimento e as formas puras da sensibilidade enquanto duas fontes do conhecimento, antes de que possamos empreender o segundo momento, próprio da metafísica prática, que é o de um conhecimento apenas discursivo de objetos inteligíveis. O “objeto” é na confluência do “eu penso” e de “representações - intuitivas - dadas”, assegurando, desta feita, o conhecimento, relação sintética entre o diverso da intuição e o ato de espontaneidade do entendimento.

A expressão “eu penso” é, pois, particularmente delicada, porque nela confluem tanto as acepções de uma metafísica a ser “superada” como o pensamento tomado como simples função lógica, espontaneidade (*Spontaneität*) de ligação do diverso de uma intuição possível. Se se confunde a significação apenas lógica do “eu” com o sujeito real de inerência, cai-se nos impasses da metafísica ao se considerar este “sujeito” como sendo susceptível de ser objeto de uma intuição. Identifica-se equivocadamente uma condição subjetiva do pensamento com uma condição objetiva, referente à existência deste objeto. Ou seja, o que está em questão é uma unidade lógica, absoluta do sujeito, comportando, então, uma significação lógica da simplicidade, sem que se tenha progredido no que diz respeito às propriedades reais do sujeito.

Em conseqüência, o “eu sou” é, desde sempre, “eu sou no mundo”, visto que a existência é, teoricamente, a própria condição da predicação, sob a forma espacial do

sentido externo, caracterizando, desta maneira, na apercepção do sentido interno(tempo), a finitude tanto do homem como de seu conhecimento de si e do mundo, o que aparece, na *Crítica da razão pura*, sob a forma de sucessivas menções do *menschlicher Verstand*. O "Entendimento humano" parte do caráter dado das "representações" intuitivas - espaço-temporais - para remontar progressivamente às fontes do conhecimento - intuição e entendimento -, chegando, assim, ao modo mesmo de construção do objeto pela "unidade sintética da apercepção", correlato - no nível dos pensamentos - das representações dadas - no nível dos fenômenos.

"Eu sou no mundo" significa, então, que toda predicação é predicação, senão de coisas, de representações dadas, cuja existência é pressuposta pelo pensamento, sem o que não se teria, como o assinala Kant, a noção mesma de objeto. Trata-se, pois, da condição própria da crítica da metafísica, na medida em que esta deduz a existência das coisas do seu conceito, enquanto, para Kant, os conceitos "se deduzem" de, se justificam em, seu emprego em uma experiência possível, (abrindo, desta maneira, caminho para uma nova forma de passagem de conceitos à existência mediante o ato livre de criação de objetos, na verdade, transformação do estado de coisas do mundo fenomênico).

Acrescente-se, ainda, que, por intermédio do "eu penso" enquanto "representação", Kant elabora, via o procedimento de ligação próprio da unidade sintética da apercepção, o conceito de "consciência de si" (*Selbstbewusstsein*) como ato de pensar, de uma forma originária, o processo de unificação pura dos fenômenos. Na cadeia regressiva em busca do "fundamento", o "eu penso" não é o ponto último, pois é produzido (*hervorbringt*) como representação pela consciência de si", que é a própria apercepção originária, una e idêntica em toda consciência (*Bewusstsein*). Ou seja, o "eu penso" é, assim, uma representação intelectual elaborada para expressar o próprio ato de pensar, inscrito que está na trama das coisas do mundo, captadas pelas formas puras da sensibilidade.

Ora, o ato puro do pensamento como pura "consciência de si" significa aqui o processo produtor de representações, tanto aplicáveis aos objetos de uma experiência possível como susceptíveis de extraviarem-se nos descaminhos dogmáticos da

metafísica. Entretanto, num ou noutro caso, o “entendimento” comparece como uma faculdade produtora de regras, isto é, como “espontaneidade”. O “eu” não é, pois, uma intuição, mas uma representação intelectual da auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) de um sujeito pensante (B 279/A 227). A “espontaneidade”, como função própria do entendimento, quando aplicada aos objetos de uma experiência possível, produz conhecimento; quando aplicada a representações intelectuais tomadas como coisas reais, engendra as extravagâncias da metafísica e, quando empregada como razão determinante da ação em si mesma, redundando no conceito de razão prática.

Quero sugerir que se estabeleça a distinção, nem sempre empregada por Kant, entre *Spontaneität* e *Selbsttätigkeit*, a primeira indicando o entendimento como faculdade de regras, a segunda assinalando o processo mediante o qual a razão se auto-determina em seu processo de constituição do objeto de uma experiência possível e, por este intermédio, se põe como prática na trama fenomênica do mundo - embora Kant freqüentemente utilize indistintamente estas duas palavras para designar acepções distintas. Esta é a condição do próprio pensar, o que se pode enunciar como a forma mesma do ser-aí do homem, sua finitude essencial no ato mesmo em que despontam as condições práticas de elaboração de objetos inteligíveis.

Há, particularmente, uma “Observação” (B 157,8) de Kant na qual ele marca esta distinção ao assinalar que o “ser-aí” (*Dasein*) já dado é objeto, teórico, do seu ato de constituição por intermédio da espontaneidade do entendimento. Contudo, esta formulação nos permite também uma outra interpretação na medida em que tomemos o “*Dasein*” como “ser-aí do homem, em cujo caso este se revela como ser auto-determinante (*selbsttätiges Wesen*). De um lado, o homem aparece como dado, ser-aí, de outro, como auto-atividade, ser essencialmente prático, ou seja, a “espontaneidade” do pensar apresentando-se como “inteligência prática”. O homem ocupa este lugar único no mundo dos fenômenos ao ser seu próprio ser-aí determinação de sua existência, transformação desta, mudando o seu estado de coisas” fenomênico e, graças a este processo, alterando ou, segundo as condições históricas, expondo seu “ser-essencial” ou, mesmo, sua não-essencialidade, seu sem-fundo. Autodeterminação do homem por si mesmo em sua própria existência, em seu ser-aí no mundo.

Há uma outra ocorrência desta distinção conceitual, embora desta feita a palavra utilizada seja a de “espontaneidade”, para designar este processo de uma razão produtora de regras que, assim, vem a ordenar os eventos do mundo. Na “Solução da terceira antinomia”(B 576,7/A 548,9), a palavra “antinomia” visa precisamente estabelecer esta passagem do uso teórico ao prático da razão, mediante o ato pelo qual esta é levada por si mesma a fazer uma ordem própria segundo idéias com o propósito de orientar concretamente o querer naturalmente condicionado. Trata-se de, com “espontaneidade completa”(völlige Spontaneität), ordenar as condições empíricas segundo idéias, expressão de uma causalidade da razão em relação a estas condições empíricas, produzindo, nestas, efeitos.

Desta maneira, o “eu penso” pode ser abordado teoricamente, metafisicamente e prático-metafisicamente. Teoricamente, ele é um juízo que expressa a unidade da apercepção enquanto condição subjetiva do conhecimento, presente em qualquer ato de ligação de conceitos. Metafisicamente, ele é um conceito que aparece nos “paralogismos”(B 399, 400 / A 341, 2) sob a forma do conceito de “imortalidade da alma”. Prático-metafisicamente, ele remete ao ato mediante o qual a razão prática elabora discursivamente, baseada apenas em si mesma, o conceito de autonomia, através do qual a liberdade não comparece unicamente como independência das determinações sensíveis, porém, também, o conceito que permite enunciar a lei moral, cuja função consiste precisamente em restringir, em coibir, segundo uma regra formal, universal e necessária, a faculdade desejante e sensível do homem.

Caberia, então, assinalar que o “eu penso”, sendo, bem evidentemente, uma função lógica do pensamento, que comparece formalmente como ato puro da apercepção, não deixa, contudo, de suscitar uma questão de ordem metafísica, relativa a este ser produtor de “paralogismos” como tendência natural sua. Ou seja, pode-se aqui relacionar o “eu penso” logicamente concebido ao “eu penso” produtor de paralogismos, produtor de problemas metafísicos, remetendo, desta feita, a uma metafísica prática da natureza humana, onde estas duas funções da razão - lógica e metafísica - encontrariam uma origem comum, a do seu uso prático.

3. Objeto e númeno

Embora a terminologia de Kant não seja muito precisa, segundo utilizemos as edições A e B da *Crítica da razão pura*, e, mesmo, no interior de cada uma delas, no emprego de palavras como “*Etwas*”, “*Gegenstand*”, “*Objekt*”, a apresentação que oferecemos procura reproduzir as suas articulações centrais visando o significado e não o uso, às vezes, aleatório das palavras.

Nesta perspectiva, a distinção entre objeto e númeno e, de uma forma mais específica, a distinção entre fenômeno e coisa em si são essenciais para a crítica da metafísica tradicional e para a delimitação de uma nova metafísica possível, pois, ao circunscrever o objeto de uma experiência possível, Kant não se refere somente a objetos empíricos mas à constituição da própria noção de “objeto em geral”. O conceito de “objeto geral”(B 749 / A 721) é o que representa *a priori* o conteúdo empírico dos fenômenos, sendo, na verdade, uma “regra de síntese” dos objetos empíricos em geral. Trata-se da condição de possibilidade dos próprios objetos empíricos, sem o que teríamos representações esparsas e fragmentadas, não submetidas ao ato de ligação do entendimento. Ora, sem este ato do entendimento, não se teria conhecimento no sentido estrito, porque o que se deprenderia deste processo seria um tipo de conhecimento carente de necessidade e de universalidade.

Desse modo, é necessário que “algo” seja dado numa experiência possível para que uma “regra de síntese” opere sobre as “formas puras da sensibilidade” que, elas mesmas, já unificam os dados dispersos da sensação. O que seja este “algo” (*Etwas*) externo, que imprime em nós sensações, é completamente desconhecido, não podendo ser objeto de um conhecimento possível, apenas sabemos de sua existência, seu caráter de dado, por impressões produzidas. A sensação captada, recebida, já é, desde este ato inaugural, representação, fenômeno, estando, assim, submetida às formas puras da sensibilidade. O conceito de “algo” tem a virtude de assinalar o caráter externo de alguma coisa que é condição objetiva, real neste sentido, de toda experiência possível, o que a “Doutrina do método”(B 751,2 / A 723,4) designará, de uma forma mais precisa, como a “matéria”, o “conteúdo”, “o que se encontra no espaço

e no tempo" e o que tem um *Dasein* que corresponde à sensação.

O conceito de "objeto", seja em A com o emprego da palavra *Gegenstand*, seja em B com a de "*Objekt*", é, numa acepção geral, isto sobre o que várias representações ou conhecimentos concordam. A unidade que constitui o "objeto" é uma síntese de representações, porém o que seja este "objeto" em si mesmo, e fora de nós, é algo do que não podemos ter o mínimo conhecimento. Síntese esta realizada por categorias, isto é, por regras que exercem esta função de ligação. Mesmo o que Kant às vezes denomina de "objeto transcendental" (*transzendentaler Gegenstand*) (A 109, 10), o que em B é chamado de "*Objekt*", é o objeto em geral de uma experiência possível, resultado da unidade da aprecepção operando sobre representações dadas, provenientes de um *Etwas*.

Em conseqüência, o "objeto em geral" não é, nem este "algo" (*Etwas*), nem o "fenômeno" (*Erscheinung*) no seu sentido de representação - intuitiva - primeira, mas o resultado da aplicação dos conceitos às formas puras da sensibilidade, sendo, portanto, uma construção do entendimento que opera por meio de juízos, atos de síntese do diverso da intuição. O objeto é o fenômeno submetido às regras necessárias da apreensão. Assim compreendido, o "objeto em geral" é um conceito que tem por função tornar possível, na perspectiva do conhecimento, os objetos empíricos, sua regra de construção. Cabe investigar sua determinação de objeto racional, em cujo caso coloca-se a questão do significado deste ente de razão, deste objeto pertencente ao mundo inteligível. Investigação esta que opera por proposições específicas, o que Kant denomina de "proposições transcendentais" (B750,1,2 / A 722,3,4), que tornam possível um conhecimento racional por simples conceitos.

Não se pode, portanto, tomar o conceito de *Erscheinung* em sua forma estrutural de fenômeno justaposto a uma "coisa em si", pois trata-se do "aparecimento" de algo que estabelece condições específicas de constituição da objetividade do próprio ato de conhecer e, *a fortiori*, da objetividade em geral, inclusive em seu sentido prático. Se assim não fosse, teríamos "aparecimento sem que algo fosse que lá aparecesse" (*Erscheinung, ohne dass etwas wäre, was da erscheint*) (B XXVII, XXVIII). Contudo, "isto" que lá surge no ato de aparecimento não é apenas o "algo" da experiência externa, mas, sobretudo, as determinações possíveis de entes inteligíveis,

determinações do pensamento, que se pergunta pelo seu modo mesmo de conhecimento de si, acatando o aparecimento de representações dadas, porém indagando-se pelo ato de produção de objetos mediante representações. O conhecimento filosófico é, neste sentido, o conhecimento da razão por si mesma (B773 / A 745). A razão é, então, tentada por sistematizações de todos seus atos, podendo daí resultar tanto o seu ordenamento finalizado, quanto a afirmação intempestiva de que esta finalidade reside no fundo das coisas mesmas.

Os “objetos em geral” podem, conseqüentemente, ser tomados como produtos do entendimento, que surgem nas condições formais da sensibilidade sem, no entanto, reduzirem-se a estas. Temos, aqui, o “númeno” em seu sentido negativo. O “númeno”, em sentido negativo, indica tão-somente o processo de constituição de “seres do entendimento” que são elaborados na experiência, embora não se originem nesta. Ao contrário, não provindo desta, têm a função de constituí-la teoricamente, de regrá-la ativamente, o que significa, para o domínio prático, a própria função da lei moral ao coibir e reger a faculdade desejanete. Os “seres inteligíveis” são constituídos no âmbito da experiência possível: a razão vem a conhecer-se neste trabalho de instauração de regras necessárias e universais de apreensão dos fenômenos, estabelece a regra de construção de seus conceitos e idéias, determina o “por quê” de seus desvairios “metafísicos” e abre caminho para um seu novo uso, essencialmente discursivo e independente da experiência quanto às suas formas de justificação. É graças ao fato de o homem ser um ente numenal inscrito num mundo fenomênico, fazendo, enquanto númeno, parte deste, que é possível que se coloquem questões atinentes à validade do que é feito a partir de critérios de universalidade e de necessidade. Mediante esta elaboração de um “mundo numenal”, acessível às proposições filosóficas, é que Kant pode enunciar as condições de possibilidade de uma experiência possível e de juízos válidos relativos à ação.

Por outro lado, entendido como objeto de uma intuição não-sensível, intelectual, temos o númeno em seu sentido positivo, um uso ilegítimo da razão propriamente dito ao prescindir de toda inscrição num mundo fenomênico e das próprias condições da existência humana. Ocorre, então, uma confusão, uma anfibia, entre as duas fontes

do conhecimento - entendimento e intuição -, como se a razão pudesse diretamente intuir/constituir objetos sem passar pela receptividade das formas puras da sensibilidade. A razão, segundo Kant, tem, bem entendido, uma função constitutiva, porém apenas em relação às regras do entendimento e aos seus objetos dados nas formas puras da sensibilidade, daí não se podendo inferir nenhuma identidade entre o objeto de conhecimento e o objeto real. No nível prático, os objetos da razão são objetos inteligíveis, porém como idéias reguladoras da ação, que jamais podem vir a coincidir com o mundo empírico. Kant visa, com isto, que as disposições desejantes do homem, constitutivas do que ele é, possam alçar-se, graças ao trabalho da razão, ao domínio do dever-ser, do mundo inteligível, sem que ambos possam identificar-se. Afirmar o contrário, seria postular a existência de um ser puramente numenal, dotado de um poder racional/intuitivo, o que, em todo caso, está fora do alcance de nossa finita razão, equívoco de uma razão que deixa possuir-se por juízos totalizantes.

Logo, o "objeto em geral" tomado como correlato da unidade da apercepção, unificando o diverso da intuição sensível, torna-se o ponto de partida de proposições filosóficas capazes de provar o uso discursivo da razão na experiência e independentemente desta, enfrentando-se, pois, aos objetos de experiência possível e aos objetos inteligíveis. Entretanto, para que possa operar-se esta passagem do conhecimento de objetos de experiência possível para o pensamento de objetos inteligíveis e, mesmo para o auto-conhecimento da razão e o conhecimento do âmbito prático, é necessário elaborar a distinção entre os dois tipos de causalidade, a livre e a natural, a partir de uma releitura do conceito de homem como vontade.

Kant nomeia inteligível o que, num objeto dos sentidos, não é em si mesmo fenômeno, o que convém ao conceito de homem e às suas atividades, cuja racionalidade se expressa por efeitos fenomênicos, manifestando, desta maneira, seu caráter numenal. Trata-se então em suas ações, de uma causalidade inteligível que se expõe como causa da causalidade fenomênica, sendo, pois, própria de um ser que admite dupla leitura: como fenômeno, submetido à causalidade natural, e como númeno, princípio de uma causalidade por ação. Ter-se-ia, aqui, o "númeno" em seu "aparecimento", só que agora não como "dado", mas engendrado racionalmente, conforme princípios, mediante

esta auto-atividade da vontade. Kant refere-se, inclusive, a um "sujeito atuante" (*handelndes Subjekt*), a um "ser ativo" (*tätiges Wesen*), também denominado de "númeno" (B 569 / A 541). O númeno, em seu sentido prático, seria a vontade tendo como sua propriedade essencial a liberdade, na medida em que esta coloca *a priori* os princípios práticos que se originam na própria razão, sem que daí se derive, como pretendia Schopenhauer, uma formulação teórica do conceito de vontade como coisa em si.

Em consequência, este percurso nos conduz às condições mesmas de possibilidade do conhecimento prático enquanto conhecimento do homem por si mesmo, onde se elaboram proposições filosóficas respectivas ao homem como objeto inteligível para além, e na imbricação, de suas determinações naturais. Kant escreve inclusive que o homem "se conhece a si mesmo ... por simples apercepção", empregando precisamente o verbo conhecer em sua forma reflexiva (*erkennt sich*) (B 575 / A 547), onde "apercepção" significa aqui não apenas uma função lógica de unidade, mas como esta redundando em um conhecimento essencialmente discursivo na passagem da razão no seu uso teórico ao prático. Logo, o homem conhece-se em ações e determinações internas, que não podem ser atribuídas à impressão dos sentidos (*Eindrücke des Sinnes*).

Nesta perspectiva, a distinção entre fenômeno e númeno tem um alcance filosófico geral e metafísico-prático em particular, pois permite resgatar o domínio da moralidade enquanto terreno de validade universal e necessária de proposições relativas à ação e aos objetos desta, entre os quais, e sobretudo, o de "incondicionado" sob a forma de um "reino de fins" ou "reino da graça", com o que se ressalta precisamente a formulação propriamente metafísica da filosofia prática. Na ausência de uma tal distinção, o princípio de causalidade estender-se-ia ilimitadamente a todas as coisas tomadas em si mesmas, reduzindo tudo a um mecanismo natural,

impossibilitando a liberdade (a razão prática), e conduzindo a razão a aporias, o que, por sua vez, mediante esta contradição da razão consigo, tornaria vã a metafísica.

4. Liberdade e razão prática

A metafísica tradicional expõe um procedimento teórico de conceitos e princípios que, a luz de uma investigação transcendental, pode ser praticamente delimitado, pois à “autonomia” metafísica da razão subjaz uma faculdade de regras e de princípios de ordenamento, que, discriminada em relação a objetos inteligíveis tomados como reais, expõe um uso específico da razão. Cabe à filosofia, entendida como “todo conhecimento que trata em geral não tanto com objetos, porém com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida que esses devem ser a priori possíveis” (B 26 / A 13) , apresentar uma regra de construção de objetos reais e inteligíveis que, atenta às “falhas” da metafísica, possa explicitar a sua verdadeira natureza. Trata-se, para Kant, por intermédio de idéias nomeadas de transcendentais, que são as idéias e tarefas mesmas da metafísica, de restabelecer uma articulação entre elas que parta precisamente do conceito de razão prática para que, num segundo momento, se possa voltar a uma leitura adequada destas idéias em geral. Com tal propósito, Kant formulará o primado da idéia da liberdade sobre as outras duas, de tal modo que se abra caminho para uma ligação entre o conceito de liberdade e o de uma legislação universal, possibilitando, desta maneira, que Deus e a imortalidade da alma compareçam como objetos numerais da razão prática.

Assim, a ligação, ato próprio do entendimento, ao operar com representações elaboradas nas formas puras da sensibilidade, remete a objetos de uma experiência possível, logo à realidade objetiva. Se o ato de ligar toma conceitos racionais por objetos de uma experiência possível, cai-se nos impasses da metafísica. Ora, a razão prática apresenta uma situação extremamente peculiar, a de tratar com uma união de conceitos, que, em última instância, não remete a representações dadas de algo, porém ao próprio e exclusivo processo mediante o qual a razão aparece como causalidade de si, onde idéias são causas eficientes de ações e, mesmo, de seus objetos e metas. Situação

inusitada, com efeito, pois, no que diz respeito ao conhecimento da natureza, a experiência é a ocasião da aplicação de regras, sendo a fonte da verdade, enquanto, no domínio moral, a experiência é a “mãe da aparência” (*Mutter des Scheins*) (B 375,6 / A 318,9), visto que não se pode extrair leis morais do que é, do que se faz, na medida em que se trata de leis do dever-ser, do mundo inteligível.

A liberdade, no sentido cosmológico, tomada como “idéia transcendental”, é um poder (*Vermögen*) de começar por si mesmo um estado de coisas não contido nos estados ou condições temporais anteriores, sem que se precise ainda se trata ou não de um poder logicamente anterior ao tempo ou cronologicamente anterior a todo tempo, (no primeiro caso, tendo-se o conceito de “razão prática”, no segundo, o de um ser criador, primeiro em relação ao mundo e ao tempo). Uma idéia transcendental pura caracteriza-se por não conter nada de tomado de empréstimo à experiência, de tal maneira que a razão cria-se a idéia de uma “espontaneidade” segundo a qual ela poderia começar a agir por si mesma (B 560-2 / A 532-4), embora o faça ainda num plano eminentemente teórico, carecendo, pois, a sua caracterização como conceito prático, relativo à ação e ao fundamento determinante desta, como o que nos confrontamos com a finitude e o arbítrio humanos.

Em sua acepção prática, a liberdade é um conceito que significa a independência da vontade em relação aos carecimentos (*Nötigungen*) dos impulsos (*Antriebe*) da sensibilidade. Ou seja, o conceito de liberdade indica um ato humano consistente em produzir uma série de eventos a partir de sua própria causalidade, em que pese a força coercitiva dos impulsos naturais. O conceito de liberdade remete, assim, tanto ao “arbítrio da vontade” - pois, neste, está presente a causalidade de engendrar um novo estado de coisas no mundo - como, estrito senso, ao conceito de razão prática, faculdade inteligível, não submetida ao tempo e, conseqüentemente, à faculdade desejante.

Os efeitos da ação situam-se no mundo fenomênico, intervindo sobre os nexos causais, enquanto a sua causa é livre, o problema residindo em determinar a causa livre como inteligível, voltada para fins racionalmente justificáveis, ou como meramente arbitrária, livre, porém positivamente afetada pelos desejos e pulsões. Ou seja, a espontaneidade da razão, deixada a si mesma, pode tornar-se arbitrária, não se

elevando à sua finalidade própria, que é a elaboração da lei moral e a subsequente obediência a esta. “A razão é, então, a condição permanente de todos atos arbitrários (*willkürlichen*) sob os quais o homem aparece” (B 581 / A 553) , ou seja, a razão é a condição de atos voluntários que podem tanto ser livres-rationais como arbitrários, tudo dependendo das regras e dos critérios de validade que a razão se dá no seu conhecimento prático de si. No primeiro caso, “atos voluntários” remetem à racionalidade própria da moral, no segundo, ao arbítrio e, mesmo, ao mal, aqui significando não o oposto do bem no sentido corrente, mas o contrário da racionalidade moral.

A razão prática, enquanto condição-incondicionada de uma série sucessiva de eventos, situa-se fora da sucessão dos eventos, fora do tempo pois, no domínio do inteligível. Ou seja, a razão encontra-se presente em todas as ações realizadas pelo homem no tempo, porém, enquanto causalidade incondicionada, não se encontra ela mesma inscrita no tempo, não obedecendo aos seus nexos causais. Ela é determinante em relação às circunstâncias temporais, porém não determinada por estas. A razão prática significa a ação de um sujeito agente imerso na trama fenomênica do mundo, respondendo, nesta perspectiva, à causalidade empírica, porém, não obstante, capaz de indagar-se pelas razões desta, elevando-se a um comportamento determinado por idéias, cuja causalidade é inteligível.

A causalidade inteligível não é temporalmente determinada, do tempo ela escolhe apenas a sua dimensão futura, onde se inscreve a possibilidade de uma “idéia” a-temporal a determinar a ação. Enquanto a razão teórica explica a origem das ações segundo causas dadas, isto é, regras de conexão dos fenômenos, a razão prática toma as mesmas ações em uma outra perspectiva, na medida em que regras são aqui entendidas como regras segundo as quais as ações devem acontecer, voltadas, pois, para o futuro, ou seja, para a produção de ações no mundo - efeitos fenomênicos - conforme uma necessidade própria, a do dever-ser e não a do ser. O conhecimento prático é aquele em que me represento “o que deve existir” (*was dasein soll*) (B 661 / A 633).

A idéia transcendental da liberdade, por permanecer teórica e exposta, enquanto

idéia, a ser atribuída à atividade mesma de um ser criador, carece de uma inscrição no mundo da experiência possível, embora, bem entendido, o seu fundamento de determinação não pertença a este mundo. O conceito prático de liberdade, cujo pressuposto é esta "idéia transcendental", preenche precisamente esta função ao revelar-se como horizonte *humano* de atividade, inscrito, em seus resultados - e enquanto condição de - no entrelaçamento de uma experiência possível. Cabe aqui investigar em que sentido se pode ter uma "experiência" da liberdade, que não signifique a "experiência" teórica, em cujo caso se anularia o que se pretende provar, nem pode ser carente completamente desta, pois seria susceptível de cair nas extravagâncias da razão metafísica. Ou seja, no que diz respeito à moralidade, trata-se de se inscrever a ação moral no mundo fenomênico, situando seu fundamento de determinação fora deste, criando uma via de acesso da ação empírica ao mundo inteligível ou, inversamente, expondo o conceito de lei moral em "idéias" acessíveis à consciência corrente, problema este da "Típica" da *Crítica da razão prática*.

Eis por que Kant escreve que a liberdade no seu sentido prático é, de certa maneira, um "fundamento de explicação" (*Erklärungsgrund*) dos fenômenos (B 829,30 / A 801,2). O caso da vontade voluntária livre, que tanto pode auto-determinar-se como livre segundo regras autonomamente dadas quanto utilizar o seu "poder de livre" para afastar-se intencionalmente da lei moral, não visando uma correspondência necessária dos preceitos da ação a esta, mostra, precisamente, esta inscrição da liberdade, em seu sentido prático, na trama dos desejos, de suas "causas de movimento" materiais. O livre arbítrio dos seres racionais propicia pensar esta articulação entre os mundos inteligível e sensível, expondo, em sua estrutura, a finitude *prática* do homem, condição das proposições que dizem o seu sentido.

A definição do "prático" como sendo "tudo aquilo que é possível por intermédio da liberdade" (B 828 / A 800) deve, então, ser compreendida como o domínio mesmo da atividade humana em suas dimensões "arbitrária" e "livre", expondo o modo de articulação possível de ações determinadas segundo idéias com seus motivos materiais, engendrando um novo estado de coisas no interior do sujeito ou na exterioridade das coisas do mundo. O mundo real, o único existente, apresenta sua forma inteligível

possível conforme o modo mediante o qual se representa a ação, não se podendo pré-julgar sobre as formas empíricas da representação e de seus resultados.

Desta maneira, a “liberdade prática pode ser provada por intermédio da experiência” (B 831 / A 803), pois a independência da ação humana em relação às suas determinações materiais e sensíveis, esboçando um outro espaço de ação possível, inteligivelmente orientado, consiste em ultrapassar, superar, estas determinações fenomênicas. Atuar segundo “idéias” expõe um tipo de reflexão sobre o que acontece conforme uma representação inteligível do que poderia e, mesmo, deveria ser. Eis o lugar onde se estrutura a distinção, e a separação, entre os mundos inteligível e sensível, como uma distinção prática entre forma e conteúdo segundo a gramática do dever. A prova, por experiência, da liberdade no seu sentido prático reside em que o homem, não é, como o animal, necessitado por impulsos sensíveis, mas apenas afetado, podendo, graças à reflexão, modificar este estado de ser afetado, colocando questões relativas ao que deve ser feito. Isto remete-nos ao problema de justificação do dever, logo da validade objetiva das leis da liberdade, de onde se depreende um outro significado do conceito prático de liberdade, o de regras autonomamente auto-dadas, de sorte que a validade deste ato seja determinada por critérios de universalidade e de necessidade.

A gramática do dever exhibe apenas uma distinção formal entre o dever ser e o que é, sem que se tenha ainda uma justificação “daquilo” que deve ser, o que exige a formulação de idéias que nos dêem esta articulação inteligível. A gramática do dever encontra-se atuante na vida comum de cada um segundo idéias que oferecem à ação *conteúdos concretos* que a pautem, independentemente da origem ou proveniência destes, os preceitos práticos podendo resultar tanto da tradição, de mandamentos religiosos como de esboços de liberdade, no seu sentido arbitrário ou efetivamente autônomo. Ou seja, a estrutura do dever, própria de seres finitos e arbitrários, indistintamente convocados pela transcendência e pelo egoísmo, apresenta atuante uma “causalidade” (*Kausalität*) da razão operando sobre as “causas naturais” (*Naturursachen*) da vontade, sem que se especifique ainda a finalidade e a validade do que é assim pretendido ou almejado, o que só o conceito de lei moral

poderá fornecer. Em outras palavras, a relação entre os conceitos de “dever” e de “lei moral” não é uma relação analítica, pois da gramática do dever se depreendem mandamentos das mais diversas procedências, porém não imperativos cujos critérios de validade sejam universais e necessários, o que só será possível mediante a introdução de um terceiro termo, o conceito de liberdade.

Há, contudo, ocasiões em que Kant identifica - e, neste sentido, confunde - a gramática do dever com proposições normativas existentes sob a forma de normas jurídicas ou de preceitos práticos ancorados num “entendimento sadio” (*gesunder Verstand*). O problema consiste, precisamente em determinar o que significa este “entendimento sadio” e o sentido do recurso, aliás freqüente, a esta noção.

Tem-se uma de suas acepções na “Estética” (B 61,2 / A 44), onde Kant afirma que o conceito de Direito (*Recht*), embora de maneira confusa, se encontra atuante no “entendimento sadio” (*gesunder Verstand*), de modo que a mais sutil especulação desenvolve o que, nele, está contido. Ao que, acrescenta ele, no uso comum e prático deste conceito, não se tem consciência das representações que aí estão contidas, embora sejam existentes. A rigor, tratar-se-ia, então, de uma elaboração meramente lógica, analítica, consistente na explicitação do que se encontra operante no senso comum, que o utiliza de uma maneira confusa, imprecisa. “Entendimento sadio” significa, aqui, o senso comum moral tido por racional, como se o que uma época considera por si como “esclarecido” fosse, assim, o conceito mesmo de entendimento e, logo, de razão.

Uma tal formulação de Kant, embora marginal nesta ocorrência, é recorrente em sua obra, encontrando-se igualmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, como se ela expusesse uma hesitação entre um tratamento teórico das proposições relativas à ação, livre aparentemente de injunções metafísicas, e uma consideração prática do próprio conceito de razão, exposto, pela falta de apoio em representações dadas, às vicissitudes e aos perigos da metafísica tradicional.

Se fosse possível apoiar-se no senso comum moral, num “entendimento sadio”, poder-se-ia partir de sua *existência*, logo fenomênica, e se algo existe fenomenicamente

pode ser esquematizado, sendo, então, objeto de um juízo teórico. No entanto, este juízo, ao ser sintético, encontrar-se-ia submetido às condições restritivas da experiência moral, onde algo vale num determinado momento e cessa de valer, sob outras circunstâncias, no momento posterior. Juízos sintéticos deste tipo seriam *a posteriori*, carentes de universalidade e de necessidade, podendo, no máximo, fornecer-nos aproximações sucessivas, generalidades limitadas, estando, na verdade, expostos a problemas de gênese destas representações dadas, pois o senso moral comum, no seu tempo, já foi *incomum*. Em caso de ser analítico, este juízo nada nos acrescentaria ao já conhecido, apenas o esclareceria, sendo incapaz de explicar a ligação entre o conceito de liberdade e o de uma legislação universal, dando-nos um novo conceito de liberdade segundo a forma da lei moral.

A síntese é um ato de juntar representações umas às outras, concebendo, compreendendo, a diversidade num conhecimento. Isto supõe, portanto, que representações sejam dadas (pura ou empiricamente), isto é, parte-se do caráter dado, não produzido, destas representações, pois a análise, ao nada acrescentar com respeito ao conteúdo, pressupõe as representações sobre as quais opera, ao contrário da síntese que implica uma ampliação quanto ao conteúdo ele mesmo, problema este que, na *Crítica da razão pura*, Kant resolve mediante a distinção entre as duas fontes de conhecimento: sensibilidade e entendimento.

Ora, a ação humana racional expõe em sua estrutura uma razão ou fundamento determinante que se situa no nível inteligível das idéias e suas conseqüências no âmbito empírico, não se podendo tomar o conseqüente pelo antecedente sob pena de se relativizar a validade do que é pretendido pela conformidade do preceito a uma idéia. Pode, evidentemente, ocorrer uma aproximação, inclusive bem estreita, entre a idéia de agir segundo o dever e o que é efetivamente feito, dando lugar ao “sentimento” de respeito pela lei, expressão da própria moralidade. Porém, daí não se segue que idéias morais atuantes no “entendimento sadio” possam nos fornecer critérios de sua validade.

O dever exprime uma ação possível cujo fundamento (*Grund*) reside num mero conceito, ao contrário do reino natural, onde o *Grund* é sempre um outro fenômeno. O dever (*Sollen*) não pode ser produzido por móveis sensíveis, naturais. O fato de que

Kant afirma que não há homens que estejam totalmente isentos de convicções morais, que não se interessem pelas questões de Deus e de uma vida futura, embora possam fazê-lo sob a forma de uma fé negativa (B 858 / A 830), indica tão-somente a gramática do dever, pois se estas questões fossem noções ou preceitos práticos que, em si mesmos, fornecessem critérios válidos de moralidade, estaríamos aqui voltando a uma metafísica a-crítica da natureza humana, na qual as “idéias transcendentais” são tomadas por “fins essenciais da natureza humana (B 859,60 / A 831,2). Como que nos advertindo contra ele mesmo, Kant, em outra parte da *Crítica da razão pura*, escreve (B 812 / A 784) que o recurso ao “entendimento sadio” prova apenas que a causa da razão é duvidosa.

Ora, no que se refere às proposições práticas, se estas pertencem ao senso comum, são sintéticas ao terem uma gênese empírica, histórica, determinada - sendo, pois, proposições sintéticas *a posteriori*. A questão reside, entretanto, em como se pode determinar a validade destes juízos sintéticos, isto é, como podemos investigar suas condições de possibilidade para além do seu surgimento histórico o que significa passar da gênese histórica das proposições práticas à sua validade universal.

Há, neste sentido, duas estratégias de justificação das proposições práticas em Kant: a) uma, a que as toma como dadas, como pertencentes a um senso comum moral, uma moralidade existente, em cujo caso as operações analíticas explicitariam apenas sínteses empíricas (ainda confusas e obscuras), exigindo, precisamente, este trabalho de clarificação, trazendo à tona o dado, porém não o produzindo; b) a outra, a que as pensa em seu processo histórico de produção, porém considerando este, do ponto de vista de sua validade, como algo acidental - embora da maior importância do ponto de vista da formação e educação da humanidade -, na medida que visa mostrar como se constituem as regras da moralidade e do direito com o intuito de expor a síntese conceitual a que elas dão lugar, estabelecendo, assim, as condições de sua validade universal.

Assim, que a razão pura, em seu uso prático, contenha “princípios de possibilidade da experiência” significa que ela contém princípios de possibilidade da ação entendida como transformações que podem ser operadas nos fenômenos do mundo, produzindo, graças aos seus efeitos, uma nova série de fatos. Os princípios de possibilidade das ações, enquanto princípios, remetem, pois, à gramática do dever-ser, fundada na

causalidade da razão, que opera através dos imperativos que são nada mais do que regras que seres finitos racionais impõem a si mesmos. Assim, o dever-ser expressa uma forma de obrigação segundo “razões” (*Gründe*) que podem ser discriminadas conforme a sua validade.

Na ótica dos efeitos, formas particulares do dever-ser ou máximas concretas encontram-se presentes na história dos homens, na medida em que esta expõe preceitos morais (*sittlichen Vorschriften*) (B 835-7 / A 807-9). Isto quer dizer que a história é um terreno apropriado de exposição de preceitos morais no sentido de que ela é constituída por ações cujos efeitos criaram a trama das instituições políticas, das normas jurídicas e das relações sociais. Neste sentido, a história pode ser tida por um campo de experiência moral - ou mesmo, “i-moral” ou “a-moral” -, compreendida como lugar onde ações, segundo preceitos, se realizam empiricamente, abrindo espaço para o juízo de correspondência entre ações concretas e a lei moral enquanto tal. Logo, a história pode nos oferecer exemplos, relatos, de correspondência (ou não) entre os preceitos práticos e idéias morais tidas por válidas - sendo, nesta perspectiva, central do ponto de vista do aprendizado da humanidade. Ela pode, também, ser o lugar de organização das ações submetidas à unidade sistemática da razão, que ordena os eventos segundo relações racionais determinadas, em cujo caso nos vemos remetidos ao estatuto próprio dos conceitos racionais, entre outros o de finalidade, que poderia nos remeter a uma “teleologia da história”.