

KANT E O ESPAÇO DA HISTÓRIA UNIVERSAL (*)

JOSÉ ARTHUR GIANNOTTI

1. *As portas da finalidade*

Que lugar ocupa a história no contexto da arquitetura kantiana? É sabido que o conjunto das ciências físicas não lhe basta para estabelecer todas as travações do conceito "natureza". As categorias do entendimento impõem à multiplicidade do sensível formas de objeto, pelas quais uma coisa mantém com outra três relações perfeitamente delineadas: aquela de inerência e substância, aquela de causalidade e dependência, aquela de ação recíproca entre o agente e o paciente, que coloca todas as coisas numa comunidade. Em outras palavras, para que os fenômenos possam ser pensados como *objetos* duma experiência possível eles precisam ficar subsumidos *a priori* a certas funções de unidade, que os obrigam a se relacionarem exclusivamente por meio de três vínculos: o acidente com a substância, a causalidade eficiente, a disposição de cada coisa num agregado intercomunicante. Além disso, quando os objetos da experiência são reportados à forma tempo, eles ainda se determinam *a priori* segundo os modos da temporalidade: a permanência, a sucessão e a simultaneidade. Daí a impossibilidade de se conhecer, antes de qualquer experiência concreta, três regras pelas quais os objetos vêm a ser no tempo. A primeira mostra que tudo o que acontece nele supõe uma matriz quantitativamente constante, que se chama substância. A segunda lembra que aquilo que começa a ser supõe algo que este sucede segundo a regra da causalidade. Finalmente a terceira indica que,

(*) Este trabalho foi escrito no CEBRAP e contou com a ajuda duma bolsa de estudos dada pela Fundação Ford.

sendo possível reverter a ordem temporal, pela qual a percepção captura os objetos um depois do outro, existe uma simultaneidade entre as substâncias-fenômenos, o que vale dizer, um comércio entre elas, inerente à própria ordem da natureza. Esta é a célebre teoria das analogias da experiência.

Tudo isso nos serve para mostrar como a ordem dos fenômenos naturais pode ser apreendida sem que tenhamos necessidade de recorrer a qualquer consideração de tipo finalista. No entanto, mesmo neste nível da teoria dos objetos quaisquer da experiência, a finalidade desponta onde menos era esperada. A própria noção de objeto concreto implica a sua determinação completa. Todo conceito fica indeterminado em relação a tudo aquilo que não está contido nele; sob esse aspecto está sujeito ao princípio de determinabilidade (*Bestimmbarkeit*), o qual indica que entre dois predicados opostos pela contradição somente um pode convir a ele. Por sua vez, toda coisa, quanto à sua possibilidade, se submete ao princípio da determinação completa (*durchgängige Bestimmung*), segundo a qual dentre todos os predicados possíveis das coisas, na medida em que são comparados a seus contrários, somente um deles pode ser adequado a elas. Este último princípio supõe, assim, uma síntese de todos os predicados possíveis, pela qual uma coisa pensada passa a ser integralmente determinada; sempre se torna possível estabelecer a conveniência de um predicado, tanto em relação a pares de atributos contraditórios dados, quanto ao conjunto de todos os predicados possíveis. Essa operação de comparar transcendentalmente a coisa ao conjunto de todos os predicados possíveis foge, obviamente, dos limites da possibilidade da experiência e, por conseguinte, dos quadros no interior dos quais a razão opera cientificamente. A operação supõe, com efeito, uma síntese de todos os predicados que como tal não pode ser experimentada; nunca será possível chegar a essa totalidade partindo de predicados de objetos que estão imersos nas modalidades do tempo. O que significa, então, admitir esse conjunto de todas as possibilidades, na qualidade de conjunto responsável pela determinação completa das coisas? Ele se nos dá como uma *idéia*, uma representação, para a qual não podemos encontrar modelo concreto, mas que se nos impõe como princípio sem o qual o conhecimento não se exerce. Nesse sentido, marca uma regulação do saber sem participar do processo constituinte da objetividade da coisa. Para nós, nada se transforma em objeto, em seguida, objeto de ciência, se não estiver reportado ao conjunto de toda a realidade empírica, à *omnitudo realitatis*, enquanto condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento. Em contrapartida, não há como nos assegurar de que exista, neste nível teórico em que estamos laborando, o correspon-

dente efetivo dessa idéia, que a *omnitude realitatis* denote um Deus existente. A clausura de nosso conhecimento demanda tão-só a idéia de Deus, ponto de aglutinação da determinação completa das coisas, e condição imprescindível de pensarmos as coisas sob a legalidade dum sistema, vale dizer, integrando-se na natureza (KRV. B. 600 segs.).

O racionalismo de Kant traça seus próprios limites; a natureza se constitui em sistema inteiriço porque suas leis se engrenam de tal maneira que toda determinação tem por assegurada sua razão suficiente. Daí a necessidade de ultrapassar o mecanismo newtoniano e pressupor um princípio regulador a nortear o funcionamento da razão. Totalmente alheio ao processo de constituição do objeto-fenômeno, o princípio demarca uma regulação que não se confunde com a regra meramente heurística, processo econômico pelo qual a razão se constrói modelos *positivos*; ponto de articulação a legitimar a arquitetura do mundo. O velho Deus artesão da metafísica clássica desaparece para dar lugar à pressuposição necessária dum Deus avalista do caráter sistemático e unitário da natureza. E a unidade do objeto corre paralela à unidade do conhecimento; a Ciência se subordina a um princípio regulador, um ideal de racionalidade, que lhe empresta inevitável caráter sistemático, onde cada parte encontra *a priori* seu lugar. Para que uma idéia se realize ela necessita dum esquema, dum diversidade e dum ordenação das partes, enquadrando-se de antemão num princípio finalizador. Quando tal esquema não é determinado empiricamente, em suma, não é técnico, mas deriva exclusivamente dos fins que a própria razão se propõe, funda uma unidade arquitetônica. Kant conclui:

“O que nomeamos Ciência — cujo esquema deve conter *a priori* o monograma e a divisão do todo em membros segundo a idéia e deve diferenciá-lo de todos os outros segundo princípios e de modo seguro — não pode brotar tecnicamente, por causa da semelhança de elementos diversos ou do uso acidental do conhecimento *in concreto*, em vista de toda sorte de fins exteriores, mas arquitetonicamente, por causa dum parentesco com um único fim supremo e interno, e da derivação a partir dele, o qual torna possível o todo primeiro” (KRV. B. 861).

É assim que a finalidade, expulsa da relação particular entre os objetos-fenômenos, reaparece na consideração da totalidade deles. Sem um princípio teleológico a ciência não chega a articular-se.

“Teleologia. O princípio de que tudo possui seu fim e é bom quer como bem em si, quer como bem para alguma coisa, é o mais alto princípio natural da Ciência da natureza; ele não é derivado da hipótese dum autor racional, mas sem ele não teríamos regra alguma, que não seja a natureza, para nossa idéia do bem” (Rx. 6136).

Essa recuperação da finalidade ao nível especulativo do supra-sensível se ultima conforme Kant dá prosseguimento à sua tarefa crítica, em particular quando investiga a estrutura da faculdade de julgar. Agora é preciso explicar como o investigador da natureza *percebe* o organismo com objeto que se produz a si mesmo, necessitando, por conseguinte, ser reportado, ainda que analogicamente, a uma causalidade técnica, a uma forma de produção que se exerce referindo-se a uma representação prévia. Kant não está, por certo, retomando a tese clássica daquele Deus demiurgo do universo, mas necessita de algum modo reconhecer certa finalidade objetiva, fim natural (*Naturzweck*), aglutinando as partes do ser vivo. É conhecida a via em que ele se engaja. Não se trata de afirmar que existe uma produção natural que funciona intencionalmente, mas tão-só de reconhecer que, segundo a constituição particular de minha faculdade de julgar, não posso pensar de outro modo a possibilidade das coisas e de sua produção, a não ser concebendo-as como produtos de um ser agindo teleologicamente (K.U.B., 334). Não é preciso assim sondar os desígnios divinos com o intuito de encontrar as categorias que pudessem *determinar* nosso julgamento sobre os seres vivos; basta a admissão geral da produção natural segundo intenções, para que o conhecimento possa explorar até o máximo o âmbito das determinações mecânicas, circunscritas por um bastidor desenhado pelo próprio exercício do julgamento. O fim natural depende dum juízo *reflexionante* que rouba o sentido duma afirmação de existência. Não é por isso que o conceito de finalidade interna configura uma ficção útil, pelo contrário, constitui uma consequência necessária do caráter discursivo de nosso entendimento, incapaz de chegar à unidade sem percorrer a diversidade e, neste caso, incapaz de atingir o uno pela enumeração do plural. Sua admissão, porém, rompe com o velho sentido grego da finalidade, marcado pelo paradigma do artesão, onde o processo produtivo resulta numa obra exterior, que escapa da ação humana para persistir como coisa independente. Desde que o ser vivo toma sua exterioridade como o ambiente pelo qual ele se efetiva, como a natureza inorgânica de seu próprio corpo, a idéia de *póiesis*, fabricação dum objeto, cede lugar para a idéia de *práxis*, exercício duma função.

“O vivente não é um técnico — ou melhor é um técnico que abole a separação entre ele próprio e a matéria trabalhada: a vida é uma ação sobre o meio, tal que o meio se torna vivente. Subordinar a finalidade externa aos interesses da vida não é, pois, representar o ser vivo como novo artesão supremo, mas como ser capaz de se apropriar totalmente da natureza, e ao nível do qual termina a nítida separação — que até então parecia imediata — entre o indivíduo e seu ambiente” (*Lebrun*, 1970, 471).

A admissão de fins naturais (*Naturzwecke*) estimula a questão do último fim da natureza (*der letzte Zwecke der Natur*). Definindo-se por sua capacidade de empregar outras coisas e outros organismos para reposição de sua própria existência, não estaria o ser vivo abrindo a possibilidade duma dominação completa e por esse caminho chegar a imprimir a todas as coisas uma relação finalizada? Ora, a admissão de um ser capaz de colocar todos os outros sob seu império torna possível um incondicionado na natureza. Note-se que não se trata de afirmar a sua existência, apontar um objeto que, dum ponto de vista teórico, pudesse ser reconhecido como senhor da natureza; não há experiência capaz de nos dar essa informação, nem ela deriva da análise das condições de possibilidade dos objetos em geral. A suposição dum último fim da natureza nasce do exame das condições do exercício de nossa faculdade de julgar, que não pode pensar a totalidade dessa natureza a não ser que a tome como sistema de fins.

O homem é esse fim supremo, pois seu entendimento lhe ensina a utilizar-se das mais variadas criaturas, formar um conceito dos fins e situar todos eles num sistema racional (KU.B, 384). Essa supremacia é o exercício duma função. A natureza há de ser dominada, os objetos que são propostos como metas hão de ser atingidos, o que significa que o homem procura alcançar um estado de equilíbrio que concilie a diversidade de seus desejos. Mas essa felicidade almejada não passa duma idéia, que, a despeito de seu caráter supra-sensível, não possui constância nem legalidade, condições essas de que o fim último não pode abdicar. É sabido que cada homem persegue objetivos variados, mutáveis durante o curso de sua própria vida. Como fazer então da felicidade um fim inquestionável? Além do mais, o que vem a ser este fim supremo, este homem que a todo momento está procurando converter o outro num meio para obter seus próprios fins? Daí a pergunta: em que lugar do homem reside o fim último da natureza?

Evidentemente precisa dizer respeito à própria vida natural do homem. Essa vida está sendo considerada problemáticamente como sistema teleológico, em que os seres orgânicos, e, por seu intermédio, todos os outros, entram num processo de assimilação recíproca. Isso sem pressupor uma representação mais geral em vista de que todos os fins se aglutinassem, uma espécie de idéia de Deus que transformasse todas as coisas em criaturas, produtos obtidos de tal modo que suas relações demonstrem a constante presença duma atividade transformadora transcendente. A própria natureza, como trama teleológica, prepara seu último fim.

2. A objetividade prática

Ao observar os seres orgânicos, o investigador sempre tem em vista uma "organização originária", capaz de utilizar o mecanismo bruto da natureza na produção de outras formas organizadas. É a partir desse pressuposto reflexionante que a investigação cobra sentido (KU.B, 367). Do mesmo modo, nossa investigação do fim último exige supor uma organização no seio da própria natureza que configure seu término. Já sabemos que este reside no homem. Ora, se retirarmos de sua atividade finalizadora todos os objetos visados em suas metas, tudo aquilo que conforma sua felicidade, resta a própria capacidade subjetiva e formal de utilizar a natureza. É a cultura (*Kultur*) (KU. B, 391). Resulta dum processo teleológico natural, que dota o homem com a possibilidade de imprimir um sistema de fins aos seres brutos e vivos. É de notar a circularidade criadora desse processo: a própria natureza prepara o homem a fim de que ele tudo possa submeter a seus desígnios mais altos. No entanto, a cultura como capacidade de escolha põe em evidência o entendimento e a razão como fundamento da vontade. Cunhar um sistema de fins sobre uma legalidade natural já dada, deixar que o mecanismo das coisas se subordine a fins humanos — aqui surge um tema que Hegel desenvolverá amplamente sob o nome de ardil da razão —, implica uma intelecção da própria atividade informadora. Intelecção que *condiciona* a imposição dos fins *de fora* do movimento teleológico natural, resultado duma razão que encontra em si mesma sua própria legalidade. O fim último da natureza (*der letzte Zwecke der Natur*) tem como condição uma finalidade mais alta, um espaço vazio supra-sensível, impondo uma forma a toda e qualquer atividade transformadora do homem. Kant denomina escopo (*Endzweck*, "scopus") tal incondicionado.

"Como único ser sobre a terra, *que* possui entendimento e, por conseguinte, capacidade de se pôr a si mesmos fins segundo seu arbítrio, merece ser intitulado senhor da natureza; e quando esta é considerada um sistema teleológico, aquele consiste, segundo sua destinação, no fim último da natureza. No entanto, sempre dum modo condicionado, isto é, de tal modo que ele entenda tudo isso e tenha a vontade de dar a ela e a si próprio uma relação final, que seja independente da natureza e se baste a si mesma, que, em consequência, possa ser escopo que não deve mais ser procurado nessa natureza" (KU.B, 391).

Qual é o alcance desse término mais alto que infiltra, unicamente

na ação humana, a censura do supra-sensível? Já sabemos que o homem se define por sua capacidade de lidar adequadamente com suas representações; quando ela é causa do objeto representado tem o nome de faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*). Vejamos outras definições:

“A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o fundamento que a determina para a ação não se encontra no objeto, mas na própria faculdade, chama-se faculdade de *agir ou omitir conforme o querer*. Estando ligada com a consciência da faculdade de agir na produção de objetos, chama-se arbítrio (*Willkür*), quando essa ligação não existe, seu ato se chama *anseio* (*Wunsch*). A faculdade de desejar, cujo fundamento determinante interno, em consequência, o querer propriamente, é encontrado na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade não é, pois, considerada em relação à ação (como o arbítrio) mas, pelo contrário, em relação ao fundamento determinante do arbítrio para a ação, e não possui de *per se* propriamente antes de si qualquer fundamento determinante, sendo, enquanto é capaz de determinar esse arbítrio, a própria razão prática” (MS. A, 5).

A atividade se determina, primeiramente, pela antevisão dum fim, dum objeto que se apresenta como algo a ser alcançado. É precisamente o espaço entre o representado e a coisa efetiva que permite a autodeterminação da capacidade de desejar, o exercício dum vontade autônoma. Convém não descuidar desse ponto: o exercício da razão prática não prescinde da representação dum objeto, dum fim mentado, que contudo lhe serve como trampolim para evidenciar sua própria autarcia. Na qualidade de fim visado, o objeto comparece tendo sua efetividade como se estivesse entre parênteses, efeito que *pode* ser alcançado pela ação. Nem mesmo nesse nível mais abstrato, entretanto, ele se dá isoladamente, como simples ponto de convergência do desejo. Quem deseja algo deseja seus meios, um fim fica subordinado a outro, de sorte que esses objetos representados surgem situados numa teia de relações que, pelo menos, os ordena segundo seus preços (G.A, 78). Não é por isso, porém, que adquirem qualquer traço de objetividade; a simples comparabilidade, que resulta na atribuição dum preço, não empresta qualquer concreção ao objeto do desejo.

Para formar o tecido da objetividade, a razão teórica necessita tomar, como ponto de partida, a multiplicidade fornecida pelos sentidos, ao menos aquela que se apresenta nas intuições puras do espaço e do tempo. Estamos vendo que a razão prática não prescinde dum objeto que, embora simplesmente mentado, não deixa de se dar como algo já constituído, por conseguinte, resultando dum juízo teórico, cujo vetor real contudo foi suspenso. O primeiro passo

na constituição dessa objetividade prática se faz, em contraparte, no sentido contrário do objeto; para assegurar sua autonomia a razão precisa mostrar-se capaz de atravessar o algo desejado, tomando-o simplesmente como um certo objeto qualquer por onde passa no seu movimento de autodeterminação. Suponhamos alguém querendo matar seu adversário: obviamente este seu querer está vinculado à representação desse adversário e de sua morte. Como descobre que esse querer resulta da própria vontade e não consiste, ao contrário, no simples efeito duma causa natural que provoca o desejo? Subsumindo esta sua ação desejada à universalidade da lei, representando seu próprio ato enquanto caso particular duma legalidade, que é pensada nos moldes duma teia de relações universais. Daí a primeira formulação do imperativo categórico: age como se a máxima de tua ação devesse transformar-se pela tua vontade em lei universal da natureza (G.A, 52).

Já que não pode se assentar nas matrizes inalteráveis do espaço e do tempo, a razão prática deve partir necessariamente de princípios. Mas como razão, como mediação, necessita duma referência a objetos, que comparecem assim *como se estivessem dados* (KPV.A, 114): a objetividade deles, entretanto, travada pelas relações teóricas, fica suspensa na medida em que o objeto é pensado como possível. Para isso, ao invés de se ligar com outros segundo as três categorias de relação — inerência, causalidade, comunidade — surge exclusivamente pelo *modo* da relação de causalidade (KPV, A, 114), efeito possível do movimento da razão. A representação dum objeto como efeito possível da liberdade constitui um conceito da razão prática (KPV.A, 100), função de unidade, que subsume, a multiplicidade dos efeitos sob o *poder* de provocá-los. É nesse sentido que um objeto do *conhecimento prático* significa unicamente o vínculo da vontade com a ação pela qual um objeto ou seu oposto será realizado. Não é por isso, entretanto, que a relação natural deixa de estar presente no horizonte. Quando o agente pergunta se a morte de seu adversário pode ser tomada como lei universal da natureza, está igualmente indagando das conseqüências *naturais* de seu ato. Percebe que o assassinato do outro pode legitimar o revide, o que implicaria a destruição da sociabilidade natural. Aqui a relação de causa e efeito serve de ponto de referência, de *tipo*, para a articulação do juízo moral. *A natureza do mundo sensível* orchestra a montagem duma *natureza inteligível* (KPV.A, 119 segs). Graças a essa mediação, o simples fenômeno surge para o agente como bem ou mal, determinado *a priori* por uma nova forma, pelo *dever*. Porque o ato de matar não pode fazer parte da natureza, neste sentido mais amplo, o agente há de reconhecer que atentar

contra a vida alheia é mal. Desse modo, subsume a diversidade de seus desejos a uma universalidade inteligível. Note-se que a representação da ação se desprende de seu objeto por meio duma espécie de variação que visualiza vários casos de assassinatos, o que resulta numa modificação da propensão para agir. É nesse sentido que o conceito prático possui a extraordinária propriedade de se tornar de imediato conhecimento, de resultar num produto posto pelo próprio movimento da razão. Dissociando-se do poder prático, este revela seu caráter autodeterminante, sua independência em face de qualquer conteúdo. Mas por isso é que somente a ação, que se resolve num raciocínio prático, num encadeamento de representações pelo qual um ato pensado é subsumido a uma lei, merece ser designada como moral. O mero comportamento exercido conforme a lei, desprovido desse movimento de subsunção, aquele que não se faz *pelo* princípio, mas tão-somente conformando-se a ele sem intenção, escapa do elemento da moralidade.

Posta em evidência a absoluta autonomia do inteligível, não é por isso que cessa seu contraponto com o sensível. De um lado, o inteligível se arma como um tecido de regras que, tendo a lei moral como fundamento, se apresenta analogicamente como natureza. De outro, tais regras cofiguram paradigmas das ações conformadoras do universo percebido. Se o mundo inteligível é totalmente conhecido pela razão, a despeito das muletas do tipo, o mundo sensível informado pela finalidade natural não pode ser conhecido integralmente sem uma referência à sua contraparte supra-sensível. Um é arquétipo do outro, que assim se nomeia éctipo. É notável que a *natura archetypa* se ponha para a *natura ectypa*, segundo as leis da representação, a primeira é dita *urbildliche*, a segunda *nachgebildete* (KPV.A, 74/75). Vale dizer, o supra-sensível se põe como matriz dum espelhamento pelo qual o sensível se constitui, funciona como tipo primordial em vista do que um *criador* produz suas *criaturas*; como o arquiteto que só pode construir a casa se antes tiver dela uma representação. O fenômeno, ainda nas pegadas do platonismo, surge como imagem duma determinação mais alta: não existindo em seu próprio seio um movimento que, ligando-o com as ações humanas, seja capaz de elevá-lo para o inteligível.

3. *Escopo supra-sensível*

Isto nos conduz à questão da teleologia. A existência de fins naturais recoloca a questão dum discurso sobre os fins objetivos, sua vinculação e seu ordenamento, o qual, a despeito de não possuir

legitimidade teórica, coaduna-se com as exigências reflexionantes de nosso entendimento. Partindo, todavia, dum fim existente só podemos chegar a um fim último também existente. E posto que essa existência é desde logo concebida como *nachgebildete*, efeito dum paradigma pressuposto, a pergunta se resolve numa indagação sobre a causa suprema dos seres, em particular do homem como criatura. Mas aqui cessa o poder da teleologia física. Porque tem como ponto de partida um fim percebido, fica subordinada aos limites duma experiência possível, ainda que essa experiência seja para a liberdade reflexionante do entendimento. Nunca se pode obter por essa via a *determinação completa* do efeito; como extrair assim uma conclusão determinada sobre uma causa suprema (K.U.B., 409/410)? Em outras palavras, não há ponte possível entre o fim último da natureza (princípio interno a ela) e um fim absoluto que, estipulando o mundo sensível como criatura, deve necessariamente se pôr além dele.

Aqui se evidenciam as vantagens do ponto de vista moral, que pode dar ao escopo novas dimensões. Antes de tudo porque altera o registro pelo qual o mundo é concebido: a contemplação, teórica ou reflexionante, cede lugar para a ação prática que empresta um valor a cada coisa, colocando todas elas em função do valor absoluto da existência humana. Mas na medida em que essa existência está sobredeterminada pelo supra-sensível, essa prática encontra um fulcro capaz de legitimar suas relações com os fins já existentes, aqueles que constituem os fatores de sua felicidade.

Convém examinar esse movimento, simultaneamente, de repulsa e de conciliação da moralidade com a felicidade, de instauração de valores inéditos que vêm romper com a ordem do cosmos, e de compromisso inevitável com a realização de tais fins. O homem é tudo isso.

“Já deve ser pressuposto como escopo da criação, para ter um fundamento racional pelo qual a natureza deva acordar-se com sua felicidade, desde que essa natureza seja considerada como um todo absoluto segundo os princípios dos fins. E isto é, pois, apenas a faculdade de desejar, não aquela que (por meios de impulsos sensíveis) torna o homem dependente da natureza, nem aquela em relação à qual o valor de sua existência repousa sobre o que ele recebe e desfruta, mas o valor que somente ele pode se dar a si mesmo e que consiste no que ele faz, como e conforme quais princípios ele age, não enquanto membro da natureza, mas na liberdade de sua faculdade de desejar, a saber, é a boa vontade que empresta à sua existência um valor absoluto em relação à qual a existência do mundo pode ter um escopo” (K.U.B., 412).

A razão prática se exerce, pois, em dois sentidos. De um lado, ao se pôr como movimento autônomo, desvenda o mundo supra-sensível, cuja ordenação requer, na qualidade dum postulado prático, um Deus existente. Ponto supremo do inteligível, cuja perfeição implica a onipotência, por conseguinte, a idéia duma atividade capaz de criar o universo. Nesta altura, o paradigma da criação, por meio duma representação, duma antevisão, chega a seu cúmulo: a inteligência divina é tomada como causa responsável pela existência do homem e de todos os seres criados em função dele. Ademais, na medida em que a razão prática se associa com a faculdade de desejar como fator determinante da ação humana, o próprio homem toma a *responsabilidade* da implantação do bem soberano. Aqui impera uma nova noção de *práxis*. Não se recorre mais a uma teoria que, depois de conformada, se aplica a ação do próprio homem; a ação moral, notadamente quando se objetiva na sociedade e no estado, se põe como razão prática, puro exercício da liberdade. A prática então toma a teoria como um de seus momentos que se impõe, não tanto por causa de suas conseqüências físicas antevistas, mas antes de tudo porque *deve* ser feita. A teoria ganha sentido de ser integralmente realizada de modo incondicional pela *práxis*: o caráter incondicional da teoria exclui de antemão a possibilidade de mostrar-se insuficiente ou inválida para a ação (*Herrero*, 1975, 167). Na qualidade de residência do supra-sensível, o homem se revela como o criador de valores inéditos, exercendo sobre a natureza o império de sua liberdade, é ele quem abre o espaço entre seus deveres e a ordem indiferente da natureza, é ele quem rompe o paradigma do cosmos para injetar o espaço vazio de seus valores (*Lebrun*, 1970, 467 e segs.). Lebrun nota a completa subversão porque passa o conceito de finalidade, que deixa de constituir meta que o agente se fixa a si mesmo, para transformar-se num motivo em relação ao qual, por definição, esse agente não pode se determinar sob qualquer sorte de coerção. Mas esse critério negativo não é o único, pois está associado ao compromisso com o mundo. Desde que Deus venha avalizar a existência das coisas para o homem, a própria moralidade se mostra capaz de produzir a síntese que a liga com a felicidade, com os bens concretos do mundo; estes devem conciliar-se com a vontade do homem, já que ambos provêm da mesma fonte produtora.

“O que o homem deve ser segundo sua determinação, sua destinação (*Bestimmung*)... isto também ele deve poder” (SF. VII, 43 e segs.). Assim é que o imperativo categórico pode ganhar nova formulação: “cada um deve propor-se, como escopo, o soberano bem possível no mundo” (Rel. B. XI n). O que era apenas uma deter-

minação da razão como vontade, simples critério para descobrir o dever na sua universalidade, em conseqüência abstraindo de todo conteúdo da ação, converter-se na obrigação de cada um efetuar o bem que está a seu alcance. Sabemos que, no seio da lei moral, não existe qualquer fundamento para conexão da moralidade com a felicidade; pelo contrário, aquela se configura liberando-se das peias desta. Por suas próprias forças o homem não estaria em condições de colocar a natureza em *completa* concordância com seus princípios práticos. No entanto, a própria razão prática, porque é razão, trata de determinar completamente seus conteúdos. Necessita então sair de seu movimento enquanto cadeia de raciocínios práticos, postular o incondicionado como um Deus existente e, por isso, criador de todos os seres. Tanto o homem quanto os outros seres ficam, pois, subsumidos a certa matriz absoluta, em vista da qual carece de sentido uma norma objetiva que não estivesse ligada à possibilidade de sua efetuação. Um dever totalmente cortado de suas condições de existência abriria uma censura na natureza criada, o que contraria nosso conceito prático de um Deus criador. Segue-se daí a obrigação do homem promover no mundo o bem soberano, pois tudo foi criado para isso. Note-se que, nesta altura, o conceito de soberano (*hoehst*) cumpre sua acepção mais estrita. Num primeiro sentido equivale a supremo (*supremum*), designando uma condição que é ao mesmo tempo incondicionada, a saber, que não está subordinada a qualquer outra. Num segundo sentido, denota aquilo que não faz parte dum todo mais amplo, equivale a perfeitíssimo (*perfectissimum*) (KPV.A, 199), isto é, *completamente determinado*. A suprema condição de tudo o que nos parece desejável é a virtude, não aquilo que nos traz felicidade mas que nos torna dignos dela. Mas essa condição não se torna totalmente determinada se não se aliar com o soberano bem, que reúne a moralidade com a felicidade. É a própria estrutura lógica da razão que força a ampliação de seu âmbito, pondo sob seu império os conteúdos da felicidade, enquanto fins criados por um poder mais alto do que a mera razão finita do homem.

4. A determinação completa dos fins

Os objetos se articulam em sistema segundo os trâmites da razão teórica, do mesmo modo, os fins se integram num todo, segundo as leis da razão prática. A determinação completa da primeira razão implica o ideal transcendental, ela se funda na pressuposição do conjunto de todos os predicados possíveis em geral (KRV.B, 602).

A razão prática, por sua vez, se determina integralmente por meio do imperativo categórico que, *antes de ser ampliado*, faz com que todas as máximas, a partir duma legislação própria, devam concordar com a idéia dum reino possível dos fins como um reino da natureza (GB, 81).

“Entendo por *reino* a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis em comum. Porque as leis determinam os fins segundo sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo de fins quaisquer (tanto os seres racionais como fins em si, quanto os fins próprios que cada um pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, a saber, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios expostos acima” (G.B., 75).

Os fins configuram um sistema, uma totalidade que, ao invés de consistir num conglomerado indiferenciado de todos os predicados possíveis, articula cada fim por meio duma legislação, que afeta todos os homens da qualidade de seres racionais e fins em si mesmos. Num primeiro momento, essa legislação abstrai todas as diferenças pessoais entre os homens e recusa o contato com os conteúdos de seus fins particulares. Graças a essa abstração, cada pessoa não se vê unicamente como agente livre dotado da capacidade de afastar toda e qualquer coerção que, por ventura, viesse a sofrer da parte dos outros e do jogo das forças brutas. Simultaneamente se dá como constituinte duma legislação moral que une cada um no travajamento de leis coletivas. Na medida exata, porém, em que tais conteúdos são abstraídos, passam a ser integrados num conjunto articulado pela ação livre dos homens em comum, ação que se propõe metas cuja realidade está obrigada a promover. Também a teologia considera a natureza como um reino dos fins, mas essa idéia teórica trata apenas de explicar o que existe como resultado da causalidade divina. No plano da moral, a idéia de reino dos fins apresenta-se individualizada num ideal, propondo-se efetuar o que não existe por meio de ações e omissões (GB, 81 n). Ideal de auto-legislação coletiva, capaz de determinar completamente todas as máximas, mas que se converte, graças ao aval de Deus postulado pela razão prática, numa obrigação que agora possui todas as condições de chegar a bom termo. Neste novo registro, quando o homem não é apenas considerado fim último da natureza mas igualmente fim da *criação*, não são unicamente as máximas que estão completamente determinadas, as próprias ações estão subjetivas a esse princípio. Torna-se possível encontrar uma condição principal para

considerar o mundo como um todo ligado por meio de fins e como sistema de *causas finais*. Os fins naturais, homens e seres vivos em geral, se reportam a uma causa primeira inteligível, imposta pela constituição de nosso entendimento. Daí o princípio que nos permite pensar tanto a natureza quanto os atributos dessa causa — onipotência, onisciência, eternidade, onipresença etc., elucidada Kant — como supremo fundamento no reino dos fins, o que nos permite determinar o seu conceito (KU. B, 413/414). É a ação do homem livre, como ação criada por uma inteligência divina, que se submete ao dever de instalar no mundo o bem soberano.

Existem, porém, obstáculos a esse imperativo. Dentre eles nos cabe assinalar a propensão para o mal que habita as próprias condições de determinação do arbítrio. Recordemos que esse arbítrio consiste na faculdade de agir ou omitir quando ela está ligada à consciência de atuar na produção de objetos. Ao contrário do simples anseio, o arbítrio marca a direção da vontade no sentido de transformar os elementos naturais a fim de obter certos efeitos. Estes, enquanto fenômenos, devem ser explicados antes de tudo pelo conhecimento teórico do jogo mecânico das forças naturais; porque se vinculam entretanto à ação de seres racionais, permitem que os tomemos numericamente como resultantes duma causa livre. Em virtude dessa mudança de registro, a propensão para o mal não pode ser entendida como inclinação natural. Ao contrário de tantos outros pensadores, para Kant o mal não está ligado a uma matriz sensível, que viesse perturbar o bom andamento da razão. Uma força natural não é boa nem má, existe simplesmente e como tal deve encontrar sua razão de ser. Em que medida pode o mal residir então no homem? Há de habitar a própria moralidade, nascer das condições do exercício da liberdade. Nada é moral, lembra Kant, que não seja o próprio ato. Uma propensão, portanto, deve consistir num fundamento subjetivo da determinação arbítrio *anterior a qualquer ato*, antes portanto que qualquer representação desencadeie seus efeitos. Ato, contudo, pode ser entendido duplamente, quer como uso da liberdade pelo qual a máxima suprema é acolhida no arbítrio, quer esse mesmo uso pelo qual as próprias ações serão exercidas segundo aquelas máximas. Obviamente a propensão para o mal é ato no primeiro significado, movimento de autodeterminação da razão, ato inteligível, conhecível apenas pela própria razão e independente de qualquer condição de tempo, pois no caso contrário se subordinaria ao condicionamento natural. É nesse sentido que constitui um pecado original. Mas nessas condições no que ele pode consistir? Lembremos que o bem soberano é composto por dois elementos, a moralidade e a felicidade, o pri-

meio fundamentando o segundo. No entanto, para que possa haver escolha, para que a liberdade possa se exercer, torna-se necessário que o homem possa recusar essa determinação, privilegiar o objeto, a felicidade, em prejuízo da forma da lei moral. A felicidade se sobrepõe à dignidade de ser feliz. É nessa alteração da *ordem da subordinação* que se encontra a maldade inata do homem (Rel B, 28 e segs.).

O efeito do pecado original não se confina no interior da autonomia da pessoa; se cada um é dotado da capacidade de inverter a relação racional entre moralidade e felicidade, de perturbar a ordem inteligível do reino dos fins, surge desde logo como um subversivo virtual que pode invadir a liberdade de outrem. Mesmo quando o obriga a agir conforme a lei moral, se o faz sem obter de antemão seu consentimento, está criando um vínculo social, gerando uma ordem racional das coisas que não se faz pela causalidade da liberdade. E o outro, além do mais, é inevitável, inscreve-se naquelas disposições naturais que definem o ser vivo. Kant, com efeito, distingue no homem três dessas disposições, ou, como as define, três princípios de desenvolvimento do organismo como um todo: a conservação de si próprio, a propagação da espécie pelo instinto sexual e a comunidade com os outros homens, vale dizer, o instinto de sociedade (Rel. B, 16). Como conciliar então a liberdade de cada um com a presença ameaçadora da liberdade alheia, desse outro que, na qualidade de último fim da natureza, está sempre prestes a transformar em meios todos os seres vivos, inclusive seu próprio semelhante?

De novo, a interferência do supra-sensível vem resolver o impasse. A utilização do outro como meio viola a legalidade moral, de sorte que, se é bem verdade que a natureza permite e até mesmo incita a dominação do homem pelo homem, a ação má se defronta com o ideal duma sociabilidade racional, definida pela própria estrutura da vontade. O fim último da natureza está condicionado pelo escopo, que ordena todos os fins num reino, que situa cada pessoa no interior duma racionalidade coletiva, a determinar *a priori* as condições sob as quais o arbítrio de um se concilia com o arbítrio de outro. Mas para isso é necessário que se abstraíam todos os fins concretos, que se atinja o envólucro formal que orchestra a diversidade dos fins num reino harmônico.

5. *O estado, supremo mestre*

O homem se relaciona com outrem na medida em que sua ação afeta a ação desse outro. Desde que essa ação seja moral, apresenta-se

dotada duma legitimidade que a empurra para o lado do direito. Neste nível mais primitivo, uma ação pode corresponder apenas ao anseio do outro, como exemplificam a caridade ou a dureza de coração que, com sinais contrários, estão se reportando às necessidades dele. É preciso, contudo, não confundir estas com aquelas ações que vinculam arbítrio a arbítrio, que, portanto, não se atam unicamente com os desejos nebulosos dum terceiro, mas tramam suas disposições de conformar o objeto. Quando os arbítrios se conciliam para a obtenção de fins que os parceiros definem em comum, nasce o contrato, “princípio racional do juízo” (Rx. 6595). Essa conjunção está pois na dependência dum fim determinado, dum interesse pessoal, ligado direta ou indiretamente à felicidade de cada um. Desse modo, somente logra exprimir um *dever condicionado*, porquanto se cada um é obrigado a honrar o contrato que assumiu, isto advém da necessidade de que essa ação se subordine a uma legalidade universal. Mas ninguém é obrigado a firmar um contrato, a não ser levado por certo interesse. É possível, todavia, existir um contrato que se faça simplesmente por que as pessoas *devam* contraí-lo? Um contrato que se libere da consideração dum fim qualquer, que deixe pois de lado qualquer matéria do arbítrio, para se pôr exclusivamente como relação entre homens onde cada um cuida tão-só das condições do exercício da liberdade, da sua e do outro?

Este é o caráter do pacto civil (MS.B, 33-34) que, como se vê, não convém confundir com o pacto social. Só ele constitui um dever ser, a obrigação de cuidar da liberdade alheia para que os outros também cuidem da nossa, configura o mero funcionamento da razão prática que força os seres racionais a agirem tendo em vista parâmetros comuns. O contrato social, que encontramos na sociedade conjugal ou na relação paternal, está apenas indiretamente condicionado pelo supra-sensível, aliás como todas as ações que queiram ser morais. Define a esfera do direito privado: uma certa pessoa, suponhamos, trata com outra a transferência duma propriedade, prometendo-lhe em troca uma certa quantia de dinheiro. Ambos devem moralmente cumprir o prometido, mas até agora nada impede que um dos agentes, levando em conta suas próprias vantagens materiais, deixe de cumprir o estipulado. Aqui a maior dificuldade não reside tanto na formação do contrato, na avaliação do que interessa *igualmente* a cada um, mas em assegurar as condições de possibilidade tanto deste quanto de qualquer outro contrato em geral. É esta passagem do nível do objeto para o nível das condições de possibilidade que caracteriza o pacto civil. Ao se unirem para impedir a quebra dos contratos, firmam um novo contrato que define as condições de exercício do arbítrio de cada um. Por isso o *pactum*

unionis civilis desenha um contrato originário (*ursprünglicher Kontrakt*) (Gem. A, 249) *dever primeiro e incondicionado*, em cujo âmbito todos os direitos privados devem encontrar sua última legitimação. Em suma, enquanto o direito privado trata da conciliação dos arbítrios por meio da consideração dos valores dos objetos, o direito público conjumina os mesmos arbítrios tendo em conta unicamente as condições do funcionamento da liberdade de cada um.

Graças a essa abstração de todos os fins, por conseguinte, de todas as determinações específicas de cada ação singular, o ato pelo qual o contrato civil se realiza se reduz a um momento do exercício exterior da razão prática que, como tal, é *comum* a todos os seres racionais. Todas as ações sociais ficam assim subordinadas de modo absoluto por algo coletivo, por *ser comum* (*gemeine Wesen*), enfim, por uma *res publica latius sic dicta* (M.S.B., 192). Essa coisa pública é a *constituição civil*, aquilo que forma os indivíduos como cidadãos, que os situa num *status civilis*. O todo instaurado pela participação de cada um nesse ser coletivo consiste no *estado* (*civitas*) (M.S.B., 191). Como se vê, Kant não distingue estado de sociedade civil, ambos designando aquela esfera da sociabilidade que imprime a todas as outras relações sociais o cunho da legalidade. O estado é o escopo desenhado pela moralidade delimitando a liberdade de cada um, a fim de permitir que ela se efetue coletivamente. Coisa supra-sensível que como tal se constitui por uma teia de leis, natureza, *mundus intelligibilis* do qual não tenho qualquer intuição que me permita traçar a sua teoria, mas que se escreve pela fórmula da lei como *aquilo* que cada um pode realizar por seus atos de liberdade.

Ao mesmo tempo que a ação legal se torna possível, na medida em que se põe como expressão da vontade geral, ela mesma está abrindo o espaço de sua contradição: o parceiro tem a liberdade de não ser efetivamente livre. Daí a própria lei configurar uma coerção que, ao invés de suprimir uma parte duma liberdade natural, graças a uma espécie de contrato firmado por seres egoístas, não faz mais do que reestabelecer as condições duma absoluta liberdade coletiva. É por isso que Kant escreve a Jung-Stilling (março de 1789) que a liberdade não é limitada pela leis livres de coerção, isto é, por aquelas a que as pessoas podem dar seu consentimento, mas unicamente por aquelas leis de coerção sem as quais a associação (*Verëinnigung*) civil não pode ter lugar. Ainda que os cidadãos consentissem a leis despóticas, ainda que optassem pelo medo da liberdade, estas leis não poderiam integrar a constituição, que só deve prescrever as proibições absolutamente necessárias à manutenção do pacto civil.

Mas, no final das contas, impedimento de fazer o quê? A coerção primeira é aquela que, emperrando o funcionamento do arbítrio, não deixa uma pessoa dispor do objeto, ao qual está necessariamente ligada, segundo suas intenções. Tudo o que está ligado a essa pessoa, e cujo uso por outrem vem lhe causar prejuízo, pertence a ela como *meum juris*. É nesse sentido que o pacto civil impede antes de tudo a violação da propriedade, garantindo-a como o primeiro momento da liberdade efetiva. É ele o responsável pelo traçado do meu e do teu (Gem. A, 234).

Entendido nesses termos, o contrário originário não pode consistir num acontecimento, no ato de fundação da sociedade, mas numa simples idéia da razão prática, cuja realidade prática indubitável obriga todo legislador a editar leis como *podendo elas terem emanado da vontade coletiva* (Gem. A, 250). Não são os homens que se reúnem para escreverem a carta magna, mas um ou vários legisladores, pouco importa, a promulgam *como se* constituísse a vontade de todo um povo, sempre levando em consideração o que um súdito precisa querer no momento em que vem a ser cidadão. Um ato concreto de legislar só se torna realmente legislativo se persistir como encarnação dum ato supra-sensível que, nesses termos, fica totalmente fora de qualquer determinação temporal. Graças a essa causalidade pela liberdade, um povo se constitui em estado. Para isso cada cidadão se despoja de toda sua liberdade exterior, deste seu dom inato, para retomá-la, também de modo integral, conforme está substituindo seu arbítrio selvagem, à beira do abismo do mal, por uma liberdade coletiva, cujos imperativos resultam de sua própria vontade legisladora. Não há aqui conciliação possível, pois se trata dum jogo de tudo ou nada: ou a liberdade individual sapa seu próprio campo de ação ou se transforma em vontade geral. Do mesmo modo que existe uma única razão existe, no fundo, uma única vontade.

Convém atentar para o modo pelo qual Kant condiciona as relações de denominação. Cada homem, por ser racional, constitui um fim em si, ao mesmo tempo que participa dum reino de fins, enquanto ele próprio se põe como legislador universal a englobar todos os outros homens. Configura uma singularidade que se resolve numa universalidade que o domina. É a partir desse movimento, o qual como movimento da razão está em todos e em cada um, que podemos entender a sujeição dum pelo outro. O homem nasce carecendo dum mestre, vale dizer, alguém capaz de encaminhá-lo para uma razão que ele conquista pouco a pouco. Como esse movimento é assintótico, o mestre também necessita de outro, de sorte que todos ficam ordenados em relação a um mestre comum. Este ordenamento não

teria fim se o superior não se subordinasse diretamente a uma instância supra-sensível, justamente àquela que faz de todos, cidadãos. Como a trama do supra-sensível põe a existência prática de Deus, este se converte no mestre absoluto.

“O verdadeiro soberano (*Oberherr*) do estado é a idéia da sociedade como um todo, sendo Deus, a saber, aquilo que realiza e personifica essa idéia, quem lhe traz o poder (*Gewalt*). Pois o estado é propriamente o mestre de tudo, por conseguinte, de cada um de seus membros: *dominus originarius*” (Rx. 1398).

Não é por isso, contudo, que o chefe de estado pode governar como se cada uma de suas decisões emanasse da vontade divina; esta continua para nós insondável como sempre. A legitimidade de seu comando deriva da totalidade, *completamente determinada*, do reino dos fins, especificado na idéia de sociedade, alcançado por meio da idéia de contrato civil, ou pela existência de Deus, quando esta se dá através dum postulado da razão prática. No fundo, a soberania divina é aquilo que vem completar a determinação dos laços de dependência, fazendo com que o chefe de estado seja unicamente responsável perante a totalidade das determinações legais.

“Só o estado é o mestre absoluto, o soberano é seu representante e posto que, em razão de seu acordo com a vontade do estado, ele não responde em face de qualquer outro homem, se deve ser responsável é diante do único mestre absoluto da natureza inteira” (Rx. 1398).

A cabal ilegitimidade de qualquer rebelião, que venha atentar contra a vontade do soberano ou a própria soberania inscrita na constituição, é a consequência imediata de tudo isso. Toda revolução é injusta, ela não tem fundamento jurídico, muito embora possa resultar uma melhoria real da constituição preexistente. E se, por ventura, uma constituição passa a garantir explicitamente o direito de resistência do cidadão, como faz a constituição americana, está simplesmente contradizendo-se a si própria, atentando contra sua própria idéia, pois está abolindo o caráter supremo, isto é, *completamente determinado*, da potência legislativa, a única capaz de estipular o que deve e o que não deve ser justo publicamente. Nada pior do que o vácuo que se infiltra entre o antigo e o novo regime, porque nesse espaço penetra o estado de natureza capaz de qualquer selvageria. Como Rousseau, Kant não acredita no poder legislativo espontâneo das massas.

6. A constituição cosmopolita e a história

Nesta altura, Kant se defronta com uma grave dificuldade: como conciliar esta idéia de constituição, que não é mais do que um ideal, com o movimento concreto das constituições históricas? Por que meios um ideal se efetiva no concreto? Podem muito bem os homens, tomados individualmente, pretender viver sob uma constituição legal, instaurada segundo os princípios da liberdade, que garante a propriedade segundo a vontade distributiva de todos. Isto, porém, não basta.

“É preciso que *todos em conjunto* queiram chegar a essa condição (é preciso uma unidade *coletiva* das vontades unidas)” (Zum e F. B, 75).

Se tomássemos o contrato originário como ato de fundação, não teríamos que nos haver com essa dificuldade: a simples consciência das vantagens que o estado acarreta estimula o ato de renúncia da liberdade selvagem: o que se perde é logo compensado pela aquisição da liberdade civil. Quando, porém, o pacto é interpretado como uma *regra*, um *princípio*, da administração do estado, que ilumina o ideal da legislação, do governo e da justiça pública (Rx. 7416), o que pode obrigar os homens a se despojarem de suas diversidades, das diferenças criadas pela própria razão no momento que lhes empresta a faculdade de eleger o mal? O ideal prático de determinação completa da ação pode pôr o ser comum, a *res publica*, como a chave da abóbada que perfaz as livres ações de cada um, mas não pode impor que todos sejam livres. Para isso é necessário certa matriz de unificação, uma razão, que não seja atravessada pelo pecado original. Mas no seu primeiro instante essa razão se apresenta como algo exterior ao jogo das vontades livres, em consequência, como uma *força* aparentemente cega:

“É verdade que a vontade de todos os homens, *tomados individualmente*, de viver sob uma constituição legal, segundo os princípios da liberdade (isto é a unidade *distributiva* da vontade de *todos*) não basta para este fim, mas é preciso que *todos em conjunto* queiram chegar a essa condição (é preciso a unidade *coletiva* das vontades unificadas). Essa solução dum problema difícil é ainda exigida para que a sociedade civil forme uma totalidade; e desde que seja preciso que a essa diversidade de todas as vontades particulares venha juntar-se ainda uma causa que as unifique, a fim de produzir uma vontade comum, o que não pode efetuar nenhuma delas, não é possível contar para a *execução* (*Ausführung*) dessa idéia (na práxis) com qualquer outro começo que não seja a *força* (*Gewalt*) e sobre essa coerção (*Zwang*) se fundará, em seguida, o direito público” (Zum e F. B., 75).

Devemos, entretanto, estar alertas para não identificar essa força com aquela do déspota esclarecido, pois Kant é suficientemente realista para recordar que quem toma o poder pela violência não abdicará dela levado tão-somente pela consciência de seus deveres morais.

Qual será, pois, o caráter de tal força? No interior da arquitetura da moral prática, vale dizer, no interior do direito, ela possui a função de determinar completamente a união de homens livres, de molde a que todos fiquem armados contra os ataques do pecado original. Sua tarefa, porém, é mais difícil do que parece à primeira vista. De nada adiantaria lograr reunir a vontade distributiva de toda uma população num ser coletivo, se o povo vizinho continuasse em estado selvagem. Não se reproduz aqui o mesmo perigo a ameaçar a relação de homem a homem? É por isso que a idéia duma constituição nacional se completa pela idéia duma federação regida por uma constituição cosmopolita, encarregada de assegurar a paz perpétua. Essa concórdia universal e perdurável configura, assim, a meta de todo direito público, cujo movimento deságua no direito internacional, meta que não designa uma parte mas o próprio *escopo* da doutrina do direito, formulada dentro dos limites da simples razão (MS.B, 265). E do ponto de vista do indivíduo, esse direito se apresenta como imperativo incondicional que o coloca na obrigação de tratar de efetuar no mundo “o soberano bem político” (MS.B, 266). Observemos que o soberano assim definido deixa de pretender conciliar a felicidade com a vigência do estado de direito, como acontecia *mutatis mutandis* com o soberano bem moral; não prescreve ele a união da natureza com a liberdade, mas unicamente a fusão das liberdades sob o império da lei (Herrero, 1975, 122). No entanto, essa força só pode existir exterior ao jogo legislativo, como algo de que temos conhecimento quando contemplamos a teleologia vigente em todo o universo.

Neste caso específico, porém, como se articula essa teleologia? Vejamos o que ocorre com as próprias ações humanas — este aliás é o ponto de partida que o próprio Kant assume ao escrever “*Idéia para uma História Universal do ponto de vista cosmopolita*”. Sigamos o texto: Embora, metafisicamente, caiba considerar tais ações manifestando o arbítrio da vontade, pelo simples fato de elas constituírem *fenômenos*, passam a ser determinadas pelo jogo das leis mecânicas e biológicas. Como encontrar, todavia, alguma regularidade no caos dos comportamentos individuais? Antes de tudo, mudando de registro, sobrevoando suas *amplas linhas e assumindo a perspectiva da espécie*. É desse modo que as grandes nações logram obter estatísticas sobre nascimentos, casamentos, óbitos etc. Convém insistir que a investigação sobre a história ganha impulso a partir duma verificação

feita pelo filósofo, como *Naturforcher*, de que os efeitos de fenômenos aparentemente caóticos são capazes de esboçar figuras consistentes. Assim como a desordem dos fenômenos meteorológicos não impede que eles, no conjunto, sejam responsáveis pelo crescimento das plantas e pelo curso dos rios, também o caos das ações humanas desenha a figura da história. A visibilidade duma consequência ordenada levanta a suspeita duma ordenação invisível.

Os homens não se comportam, porém, como animais, cujo instinto garante uma repetição monótona de traços que passam de geração (Rx. 1799). Igualmente não se comportam como seres unicamente racionais, que desde logo se veriam ligados a uma constituição cosmopolita. Para esses dois exemplos limites teria cabimento uma história planificada (*planmäßige Geschichte*); uma análise que, a despeito de fragmentária, teria a virtude de, remontando à origem do fenômeno, revelar a articulação dum plano prévio. O historiador da natureza, a partir de certas finalidades internas percebidas, trata de descobrir seu desdobramento a partir de situações ou de organismos mais simples. Como ele, a uma descrição do fato, a uma fisiografia, Kant trata então de antepor uma história no sentido duma fisiogonia (*Gebrauch TP.A, 44*). Porque o comportamento do homem está encravado entre esses dois pólos, não comporta uma história como se ela fosse um mapa distinguindo o bom caminho de todos os desvios. Se existe um plano, este precisa ser exterior à relação, quer do indivíduo com a espécie, quer do cidadão racional com a constituição, pois em ambos os casos o universal delimita o terreno da repetição do individual. No conjunto das ações humanas, o filósofo não encontra um *propósito próprio* e racional (*vernünftige "eigene Absicht"*), e como não pode abandonar o princípio geral da teleologia, cabe-lhe indagar se, por detrás de cada ação, não existe um propósito da natureza como um todo (*Naturabsich*) (*Idee, A. 387*). É nesse sentido que a *história dos homens se diferencia por completo da história da humanidade* (Rx. 1499), só nesta última torna-se possível encontrar a articulação dum sistema, uma regularidade escondida por detrás da legitimidade tanto teórica quanto moral de cada ação.

Toda criatura está dotada de disposições naturais (*Naturanlagen*), destinadas a desenvolver-se completamente e conforme a um fim. Este princípio é corroborado pela observação do comportamento animal, mas como princípio implica uma extrapolação, exigida pelo funcionamento reflexionante do intelecto; sua verificação fica situada no contexto geral da relação dos fins. Entre os homens, porém, na medida em que essas disposições são postas em função da razão, elas deixam de encontrar um desenvolvimento cabal no indivíduo, necessitando da espécie como palco onde possam cumprir seu destino. Convém que nos demoremos nessa proposição kantiana. Também

entre os animais, cada indivíduo não encarna todos os traços da espécie, as diferenciações sexuais o testemunham. Mas o todo se realiza *completamente* numa multiplicidade de indivíduos, que se articulam para, de geração a geração, desdobrar uma organização prévia. Este é um ponto essencial no pensamento biológico de Kant, que não acredita na possibilidade duma passagem contínua da coisa inanimada ao ser vivo. Cumprindo uma exigência de nosso intelecto, este precisa ser pensado como provido duma organização originária, dum germe, cuja origem é impossível de ser pensada. Pressuposto que não constitui uma incursão além dos limites da experiência, mas advém desses próprios limites como condição de inteligibilidade do organismo (*Lebrun*, 1970, 457). É nesse sentido que uma “força vital”, autóctone e autônoma, serve de ponto de partida para desdobramentos futuros, mas epigênese não se identifica com preformacionismo, porquanto o desenvolvimento dessa força vital se faz por meio duma seleção, duma adaptação com o mundo ambiente, onde têm lugar tateamentos, sucessos e fracassos. O desenvolvimento não resulta da atividade do Deus artesão que teria previamente traçado as fronteiras do florescimento do germe, duma teodicéia, que sondasse teoricamente os desígnios do criador, mas da verificação duma ordem que necessita, para ser pensada, do pressuposto reflexionante duma ordenação prévia, cuja efetividade depende do encontro de condições ambientais favoráveis.

Daí a importância da história como a única investigação capaz de, ao menos, esboçar o caminho percorrido, daí a urgência de entender o nascimento duma figura que o biólogo se acostuma tão-só a descrever. Essa história, como elucida Kant em sua *Physische Geographie*, não pode abarcar a natureza inteira. Uma história da natureza, digna desse nome, enfeixaria *todos* os acontecimentos naturais, tais como ocorreram através do tempo, num único relato, mas isto sabemos ser impossível. A impossibilidade de alcançar esse todo nos força a prestar atenção em seus fragmentos: se explicarmos como as diferentes raças de cães provieram duma cepa comum e quais as modificações que esta sofreu à medida que cada animal se adaptava aos diferentes climas e ambientes, obteríamos a história da natureza dos cães — e o mesmo poderia ser feito no que respeita a toda outra parte singular da natureza, por exemplo, as plantas (Ph. G. 161-2).

Tudo isso se altera com o advento dum ser racional; o homem promove uma história *sui generis*. Torna-se outro o conceito de devir e de movimento, pois a razão, definindo-se como “o poder (*Vermögen*) que estende as regras e os propósitos que presidem o uso de todas as suas forças muito além do instinto natural”, não pode “conhecer limites a seus projetos” (*Idee*, A, 389). Nesse uso reside

a diferença capital. Uma disposição animal simplesmente se desdobra, mas o homem racional *usa* de suas próprias disposições, pode transformá-las em objeto de sua própria ação. Desse modo, o tateamento, os sucessos e os fracassos adquirem nova dimensão, pois além de amoldarem a seu meio o organismo *como um todo*, fazem com que o indivíduo cristalice *cada experiência* que lhe serve de material para novas tentativas. Essa destruição da organização originária demanda sua substituição noutra plano, na temporalização da espécie.

“Por isso cada homem deveria gozar duma vida ilimitada (*ünmassige lange*), a fim de aprender como deve fazer uso completo (*vollständigen*) de todas as suas disposições naturais” (Idee, A., 389).

De novo, uma espécie de princípio da determinação completa da ação intervém no sentido de forjar um postulado inédito. O indivíduo não está apenas sendo empurrado no sentido de desdobrar totalmente suas disposições naturais, além disso, porque é racional, precisa *aprender a usar todas elas* e não tão-somente algumas. Como isso não se torna possível no curto espaço duma vida, que possui a medida da morte, cabe transferir para a espécie o processo ilimitado de aprendizagem. Caso contrário, haveria dispositivos inúteis, em contraste com o princípio de que a natureza não faz nada em vão.

Sublinhemos a nova relação que o indivíduo trama com o universal. Cada organismo integra suas partes num todo posto como fim natural, de tal forma tecido que se repõe na medida em que ressurgem num outro. A reunião de todos os indivíduos pelo *elo da geração* forma a espécie. Mas além de fim natural o homem é escopo da natureza, que o cria como um ser dotado de razão. Dado isso e o princípio geral da teleologia, fica o indivíduo humano impossibilitado de efetuar suas disposições naturais unicamente por esse elo natural. Primeiramente porque se altera o próprio sentido de uma individualidade, que surge vinculada por uma finitude que não tinha cabimento no plano anterior. Com efeito, deixando de agir instintivamente, a *criatura* racional tem necessidade de ensaiar, de instruir-se, enfim, de abrir um espaço de indefinição onde possa aperfeiçoar seus próprios dispositivos. Já que isto se torna impossível para um indivíduo de vida limitada, surge a espécie como quadro infinito em relação ao qual cada um se move. Espécie, contudo, que perde a estruturação originária característica do animal. Mas no que consiste esse aperfeiçoamento? Vejamos o que diz a terceira proposição do texto: a própria natureza quer que cada um

dos homens tire de si mesmo tudo aquilo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência, já que este não age nem por instinto nem por conhecimento inato. É importante frisar que “tirar de si mesmo” (*aus sich selbst herausbringen*) não é um “produzir” (*hervorbringen*), consistindo antes de tudo em trazer para a superfície algo que se estrutura por esse processo de exteriorização. É bem verdade que a natureza, usando economicamente de seus recursos, faz com que o homem tenha apenas as mãos como o intermediário de sua relação com a natureza. Mas tudo o que alegra sua vida, a penetração de sua vista (*Einsicht*), sua esperteza (*Klugheit*), a própria boa índole de sua vontade devem ser obra (*Werk*) dele próprio. Mas não há nessa obra qualquer traço de fabricação, de constituição dum objeto exterior que sirva de ponto de referência a unificar a pluralidade dos atos. Pois o que importa para Kant não é o trabalho do homem, mas a atuação finalizada da natureza onde tudo se passa como se ela quisesse que ele caminhe da rudeza mais primitiva para a maior “habilidade” (*Geschicklichkeit*), associada ao “aperfeiçoamento de nosso modo de pensar”. Qualquer atividade exterior, inclusive o trabalho, aqui ganha importância unicamente na medida em que desenvolve em cada indivíduo uma capacidade técnica, uma potência formal de operar sobre a realidade, e que se transmite de geração a geração. Tanto é assim que esse processo se arma para que valha muito mais a “autovalorização racional” do homem do que seu bem-estar, muito mais a dignidade do operar do que a operação efetiva, capaz de criar objetos que possam satisfazer suas necessidades. Um formalismo muito semelhante ao da moral funciona na determinação do progresso da ação.

7. A sociabilidade insociável

O que vem a ser, contudo, desenvolvimento? Para combater a monadologia leibniziana, que fecha cada indivíduo numa totalidade representativa sem janelas, Kant introduz o conceito de grandeza negativa. Para a mônada, a ação nada mais é do que o esmiuçar dos predicados atribuídos a uma substância, previamente definida dum ponto de vista lógico. Segundo a regra da identidade, Kant concebe que uma consequência derive dum princípio que passa simplesmente a explicitar aquilo que já contém. Como explicar, entretanto, que algo modifique algo, influa noutro, deixando, portanto, a identidade apenas pressuposta, mas requerendo que o movimento não esteja mais tão-só ligado pela *contradição* (Neg G.A., 3, 68-69)? Distinguindo o fundamento real do fundamento lógico, admitindo que, além da oposição formada pela afirmação e pela negação, exista uma *opo-*

sição real, uma repugnância efetiva entre as coisas, que ocorre quando duas formas existentes são tomadas de tal modo que uma suprime a conseqüência da outra. No plano da Física, isto equivale a supor que toda força de expansão seja contrabalançada por uma força de retração; no plano da Biologia, que uma disposição natural positiva comporte uma disposição natural negativa e assim por diante, porquanto o princípio vale tanto para as forças da natureza quanto para as representações ou qualquer atividade de nossa alma (Neg G.A., 44). Compreendemos o papel que a *resistência* desempenha no desdobramento das disposições naturais. No que, porém, essa resistência difere quando aplicada ao domínio duma ação racional do homem? A fórmula que Kant empresta à sua quarta proposição é muito significativa:

“O meio pelo qual a natureza se serve para levar a cabo (zu Stande zu bringen) o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas no seio da sociedade, na medida em que este é, no final das contas, a causa duma ordenação regular dessa mesma sociedade”.

Como se vê, o antagonismo não diz respeito exclusivamente às disposições naturais da espécie humana, mas a todas aquelas da natureza que se completam graças às oposições reais encravadas no homem e manipuladas por ele. Isso se explica por sua posição como fim último da natureza, que o dota da capacidade de transformar todas as coisas em meios de sua sobrevivência. Não só tudo é posto em função do homem, mas encontra nele sua determinação completa, de sorte que a própria natureza se serve duma de suas criaturas para alcançar o arredondamento de suas determinações. No entanto, ainda nessa altura, o ponto de chegada continua ambíguo, pois não sabemos como a oposição real, causando uma ordenação regular (*gesetzmässigen Ordnung*) da natureza, empresta a essa ordem tanto o caráter de sistema quanto aquele caráter de legalidade moral. Não é o escopo efetuado pela constituição cosmopolita, não é a conformação supra-sensível da natureza, que lhe dá o modo de ser mais perfeito? Que virtudes devem possuir os conflitos das disposições naturais do homem para permitir, finalmente, estabelecer a ponte entre o dever e o ser?

O antagonismo peculiar à espécie humana, aquele capaz de subordinar todas as outras oposições reais, é a *socialidade insociável* (*ungesellige Geselligkeit*). O instinto de sociedade é contrabalançado por uma propensão ao isolamento, mas isso unicamente porque cada um, ao mesmo tempo em que é atravessado por um vetor em

direção ao outro, se coloca como fim em si, portanto, como podendo, ao menos progressivamente, tirar de si mesmo as forças necessárias para manipular suas próprias tensões. Convém sublinhar que não temos apenas duas forças contrárias atuando num mesmo plano e que poderiam se anular e confinar cada indivíduo num imobilismo. O instinto de sociedade força o indivíduo a se associar com outro, e, em contraparte, é o indivíduo como um todo racionalmente existente que domina suas tendências e as põe em função de seus interesses egoístas. De um lado, um simples vetor, de outro uma atividade reflexionante e totalizante, que se opõe à tensão do instinto. Mas a despeito dessa diferença, que distância percebemos entre este conflito daquele clássico onde ventos contrários levam e trazem um navio entre dois portos? Mas ainda estamos longe do porto a partir do qual funcionará a negação da negação hegeliana, porquanto nenhuma das forças em choque, a sociabilidade ou a insociabilidade, possui negatividade própria.

Qual é o segredo, porém, para que essas forças não se anulem, ou uma vença a outra, relegando-a para o lado da mera virtualidade? Kant cita pássaros de mesma espécie que, sendo suscetíveis de viver em diversos climas, possuem o germe para o desenvolvimento duma nova camada de penas, que somente se desenvolveria caso o animal passasse a viver sob baixa temperatura (R.M.B., 131). Por que isso não ocorre com um dos lados da sociabilidade? Vejamos: toda sociabilidade é insociável e vice-versa, a efetuação duma implica a efetuação da outra. Como vimos, entretanto, o outro não é apenas uma força vital diferente, mas um todo, um fim em si nomeado João, Pedro, Paulo etc., que tende a transformar todas as coisas em meios da reposição da própria individualidade. É precisamente o novo caráter dessa alteridade que se responsabiliza pelo desencadeamento do processo histórico. Os indivíduos egoístas tratam de oferecer resistências de toda sorte (*durchgängigen Widerstande*) à sociabilidade do outro. O caráter *completo* dessas resistências, definido pelo lugar que o homem ocupa na hierarquia da criação, provoca o movimento da cultura: cada um procura tirar de si mesmo os talentos com os quais enfrentará a resistência alheia, trata, em consequência, de se aproveitar de toda forma de experiência, própria ou de um terceiro, que lhe venha aumentar sua capacidade de agir. Esse paulatino aperfeiçoamento das capacidades propicia o raciocínio e a emergência da vontade como razão prática:

“É esta resistência que desperta todas as forças do homem... E assim ocorrem os primeiros passos que vão da rudeza para a cultura, a qual reside propriamente no valor social do homem; pois assim se desenvolvem progressiva-

mente todos os talentos, forma-se o gosto e, por meio duma progressiva ilustração (*Aufklärung*), começa a fundar-se um modo de pensar que pode, com o tempo, transformar a rude disposição natural para o discernimento moral em princípios práticos determinados; desse modo, uma concordância extraída *patologicamente*, em vista duma sociedade, pode converter-se finalmente num todo moral” (Idee. A., 393).

Como se faz, porém, essa conversão? Compreendemos que *assintoticamente* o efetivo desenvolvimento de nossa inteligência propicie o advento do estado como um todo moral. A própria natureza, utilizando-se do desempenho dos homens, oferece a todos eles o modelo duma concórdia moral, duma sociedade patologicamente travada que evidencia a necessidade do pacto civil, mas não vemos ainda como se dá a fusão das vontades de todos numa vontade coletiva, o que depende exclusivamente do arranjo das próprias vontades. Existem certas passagens em que tudo leva a pensar que a dificuldade se resolve pelo embate dos processos teleológicos da natureza bruta.

“Quando digo a respeito da natureza que ela *quer* que isto ou aquilo aconteça, isto não significa que ela impõe o dever de fazê-lo (o que com efeito só é possível para a razão prática que é livre de toda coerção), mas que fará ela mesma, quer queiramos quer não (*fata volentem ducunt, nolen tem trahunt*)” (Zum e F. B., 59).

No entanto, na mesma sentença que diz explicitamente que a natureza fará o que quer fica a ressalva de que isso não atentará contra a liberdade humana. Como resolver o impasse? Em virtude dos benefícios provocados pela guerra, vale dizer, pela oposição real operando a nível dos povos:

“... todo povo encontra diante dele um vizinho que o pressiona e contra o qual deve constituir, no interior, um estado, a fim de estar armado, como *potência* (*Macht*), para resistir-lhe” (Zum e F. B., 60).

Aqui funciona, noutra nível, a mesma relação duma força que se reporta a um todo resistente. Diante da força bruta dos indivíduos somados por seus interesses egoístas, diante da cobiça duma população vizinha, uma dada população necessita organizar-se em potência, vale dizer, num estado, para relacionar-se melhor com os outros povos. Agora não há mais saída possível: as vontades indivi-

duais se fundem numa vontade coletiva, pois esta é a melhor maneira de todos desenvolverem suas disposições naturais e, com isso, obterem a melhor capacidade de defesa: se não o fizerem correm o risco de sucumbir em face da investida do outro. Desse modo, esclarece Kant logo em seguida, a despeito de toda sua enorme dificuldade, resolve-se a questão do estabelecimento do estado: as forças egoístas *antagônicas* são *neutralizadas*, graças ao funcionamento da oposição real. Não é preciso atentar contra o princípio da contradição, emprestar à negação da negação uma virtude criativa própria, basta levar em conta que um dos termos da oposição implica um processo de totalização, que cada indivíduo, dotado duma inteligência mínima, possa manipular suas próprias disposições naturais e, com isso, encontrar um parceiro de modo que, todos juntos, sejam capazes de ameaçar o grupo vizinho. Uma sociedade patologicamente configurada se defronta com outra sociedade formada do mesmo modo. A cada indivíduo interessa a maior força, por conseguinte, a força da organização republicana, que constitui o melhor contexto para que um povo alcance sua máxima potência. A instauração do estado não depende, pois, duma comunidade de anjos, até mesmo um povo de demônios pode perceber que o estado é a melhor forma de viver coletivamente em relação a outros povos, o lugar onde cada um pode desenvolver sua própria moralidade. Não é a ação moral dos homens que leva à fundação do estado, mas uma boa constituição política que promove as condições propícias à ação moral. Tudo porque, no fundo, está valendo o argumento de Hobbes: o forte, por maior que seja sua força, está sempre à mercê da astúcia do outro, o qual pode tramar contra sua vida. Somente para Kant, as relações não são mais entre indivíduos que teriam interesse em firmar o pacto social, mas entre sociedades já constituídas, que procuram assumir um pacto civil.

8. *A determinação completa da ação*

Todo nosso esforço foi endereçado no sentido de mostrar que a noção kantiana de história depende duma extrapolação do princípio de determinação completa, que extravasa da teoria para a prática. Cabe-nos, por fim, examinar o alcance lógico e transcendental dessa extrapolação.

Vimos que o princípio da determinação completa se reporta ao conjunto de todos os predicados possíveis de coisa. O que porém Kant entende por predicado e, por conseguinte, por esse conjunto? A

definição tradicional de que predicado é a parte da proposição que se contrapõe a um sujeito necessita ser situada num contexto em que a proposição consiste, antes de tudo, no enunciado dum juízo como atividade *autônoma* do entendimento. Convém lembrar que para Kant o juízo, assim como o conceito, consiste numa representação de representações; o primeiro se resume na representação das relações que diversas representações mantêm entre si na precisa medida em que constituem um conceito (L. § 17). Esse encaixamento de representações, na qualidade de conceitos contidos uns nos outros, tem por forma a generalidade e por matéria o objeto (L. § 2). Este nos é primeiramente *dado* por uma intuição (*repraesentatio singularis*) e *pensado* por meio duma generalidade (*repraesentatio per notas communes* ou *discursiva*), graças a um trabalho efetivo do entendimento (L. § 1). Isto quer dizer que o objeto sempre se apresenta como referente direto ou indireto duma representação, de sorte que sua definição transcendental é anterior à sua definição lógica: antes de ser aquilo que um sujeito proposicional denota, é aquilo que uma representação qualquer, seja ela sujeito, seja predicado, está a indicar. Daí a necessidade de estabelecer entre o juízo e a proposição a ponte da modalidade: uma nova atividade do espírito vem acertar um encaixamento de conceitos, suponhamos, “a mortalidade de Sócrates”, para transformá-lo na proposição “Sócrates é mortal” (L. § 30).

É de notar que o intelecto só pode pensar uma individualidade qualquer por meio de representações intermediárias. É possível capturar Pedro por meio duma intuição, mas pensar Pedro é capturá-lo por um conceito, o que implica tomá-lo pelo modo do indivíduo singular ou ainda por outro modo estipulado pela categoria que lhe compete. O pensamento duma individualidade se faz graças à mediação de conceitos puros que, a despeito de serem estimulados pela experiência concreta, mantêm sua pureza conforme se reportam a objetos quaisquer. No entanto, esses conceitos puros, desprovidos das condições de realidade objetiva, não chegam a nos representar objetos, não possuem propriamente uma denotação. Todo conceito, aliás, tomado como tal, não denota. Se dissermos simplesmente “um corpo”, estamos nos referindo, por meio de sua forma, de sua generalidade, a um punhado de objetos, os quais, contudo, não chegam a ser objetos postos, enquanto essa generalidade não for trabalhada por um conceito intermediário. Em outras palavras, só o juízo possui a propriedade de denotar, de circunscrever no campo amorfo dos objetos quaisquer da lógica, dessa generalidade indefinida postulada pelo conceito, o domínio duma denotação possível.

“Pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, reportam-se como predicados de juízos possíveis, a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. Desse modo, o conceito de corpo denota (*bedeutet*) algo, por exemplo, metal, que pode ser conhecido por esse conceito. Só por isso que ele é conceito, porque sob ele outras representações estão contidas, por meio das quais ele pode reportar-se a objetos. Ele é o predicado dum juízo possível, por exemplo, cada metal é um corpo. As funções do entendimento podem assim ser encontradas por inteiro se for possível expor completamente (*vollständig darstellen*) as funções de unidade nos juízos” (KRV. A, 69).

A acoplagem entre a lógica formal e a lógica transcendental é perfeita; as funções de unidade nos juízos podem ser *expostas* sob os quatro títulos da quantidade, qualidade, relação e modalidade. Sob este aspecto, o intelecto encontra nessa divisão em quatro o mapa de seu funcionamento. Mas isto porque desde o início a forma lógica, a generalidade, fica marcada pelo processo prévio de generalização que opera pela ponte de conceitos intermediários. Só é possível pensar um corpo porque antes já se pensou no metal corpo, no animal corpo e assim por diante. Nesta altura, fica patente a insuficiência da teoria tradicional do juízo — Wolff, Baumgarter — que desperta a reflexão de Kant: um simples encaixamento de representações não elucida a síntese necessária para que este encaixamento seja objetivo, não explica como certos encaixamentos se dão apenas ao nível do indivíduo enquanto outros valem para todos. Para Kant a solução só pode ser encontrada no movimento reflexionante do próprio eu transcendental, como condição de qualquer objetividade:

“... pois um juízo nada mais é do que o modo de trazer conhecimentos dados para a unidade objetiva da apercepção” (KRV. B, 141).

Para nossos propósitos, contudo, não tem muita importância esta solução de última instância; interessa sublinhar, pelo contrário, que, no encaixamento dos conceitos constituintes do juízo, a forma sujeito não abole o caráter predicativo do conceito que ocupa este lugar. O que significa então reportar-se a objetos se esta referência não brota do lugar do predicado? No fundo, é a própria idéia de “estar contido em” que sempre conserva seu lado psicológico; até mesmo o juízo analítico, que se resume na explicitação da identidade entre o sujeito e o predicado, consiste na *tomada de consciência do diverso que é pensado nele* (KRV.B, 11).

Tudo isso fica mais claro se compararmos a teoria do juízo, defendida por Kant, com as teorias modernas. Hoje é possível interpretar semanticamente a proposição “O metal é um corpo”, ao

menos, de duas maneiras. Segundo a primeira, "metal" é um nome que se reporta a um *objeto* metal, pouco importando se tal objeto se cliva numa classe de objetos físicos individuais ou se diz respeito a um atributo que se encarna em várias coisas. O caráter de objeto daquilo que é referido pelo nome advém da sua posição de sujeito, de constituir o ponto de referência objetivo a que o predicado corpo se reporta. É bem verdade que na proposição "O ferro é um metal", o predicado metal é dito do objeto ferro, assim como pode ser dito do níquel, do ouro e assim por diante. Mas o predicado perde esta sua abertura para vários objetos tão logo assumo a função de sujeito, porquanto sua objetividade não lhe advém de sua relação com uma intuição possível, mas exclusivamente por constituir o fundamento da predicação. A objetividade nasce da quebra de nível pelo qual um predicado passa a reportar-se a um objeto denotado pelo nome sujeito. Numa segunda interpretação, "O metal é um corpo" é previamente traduzida por "(x) Se x é metal então x é corpo". A predicabilidade dos dois conceitos é assegurada de antemão, mas graças à clausura da variável, do modo a que seu domínio seja discernível de outro domínio. Conforme supusermos este ou aquele domínio da variável, contraímos certos compromissos ontológicos, de sorte que desde logo não mais podemos indagar se um ente que pertence a domínio dos números reais é ou não colorido.

Por mais que para Kant a representação esteja vinculada ao representado, a forma do conceito, por consistir numa generalidade que conserva as etapas de seu processo de abstração, implica uma abertura para vários objetos possíveis, cujo domínio não fica estipulado previamente. Daí a importância da noção de *determinar*, que lembra formalmente os passos da abstração passada.

"Determinare est ponere predicatum cum exclusione opositi. Quod determinat subjectum respectu predicati cuiusdam dicitur ratio" (ND. pro. IV).

Uma lógica, que opera com a complicada noção de variável, prescinde desta função de determinar: a individualidade dos objetos do campo semântico fica assegurada de antemão, como uma individualidade *para si*, onde um objeto é estritamente igual a outro dum *dado ponto de vista*, embora seja "numericamente" diferente de todos os seus comparsas. Como para Kant isto não acontece, a predicação implica a manipulação simultânea de opostos. Daí a importância do princípio da determinabilidade. Se um conceito só cumpre suas funções denotativas por meio de outro que está contido nele, fica indeterminado em face de todo outro conceito que não possui

essa propriedade. Ao nível da lógica, o objeto é qualquer; não possui nenhuma travação semântica que o põe como objeto da experiência, ou como o objeto da idéia, determinado como aquele que vai além dessa experiência, ou ainda como o objeto possível pela causalidade da ação. Esse objeto simplesmente visado por um possível encaixamento de conceitos fica indeterminado por qualquer outro conceito que não está incluído nesta possibilidade de encaixar. Se essa situação permanecesse, ficaria comprometida a unicidade desse mecanismo de inclusão de conceitos, destruindo tanto o caráter arquitetônico da razão, quanto a própria natureza mais íntima do juízo, a possibilidade de vinculá-lo à unidade da apercepção. No fundo, o princípio da determinabilidade diz meramente que um encaixamento de conceitos qualquer pode prolongar-se ao infinito, graças à possibilidade de incluir no seu seio quer o conceito quer sua negação. E, desse modo, os objetos sofrem uma primeira partição, entre aqueles que podem ser subsumidos a uma cadeia de conceitos qualquer e aqueles que não o podem.

A razão lógica funciona, de um ponto semântico, de modo a dicotomizar. A reformulação por que passa o princípio da contradição, no pensamento de Kant — “a nenhuma coisa (*Dinge*) convém um predicado que a contradiga” (KRV. B, 190) —, revela desde logo que o princípio vale como um instrumento pelo qual um predicado se reporta a um sujeito, o qual, desde o início, é visto numa união profunda com o conceito desta coisa, de modo a permitir que aquilo que já foi dito implicitamente no sujeito não se repita, negado, no predicado que lhe advém. O princípio de contradição equivale ao princípio do terceiro excluído e pressupõe, como núcleo irredutível, a identidade do sujeito em questão.

Basta esta coisa ser tomada ao nível da existência para que o princípio se converta naquele da determinação completa. Isto porque a existência ganha, no kantismo, uma plenitude que a diferencia duma determinação qualquer. Desde que o conceito demonstre, no próprio funcionamento de sua generalidade e espontaneidade, a urgência de sua vinculação com um singular representado, o existente é mais do que o mero conceitualizar que sempre o captura pelo viés da possibilidade de sua determinação. Para a coisa, uma existência é *ratio* da determinação.

“Um triângulo é possível pela realidade do espaço e sua possibilidade consiste naquilo que se limita nesse espaço. A possibilidade é pois um conceito derivado, não da efetividade dessa coisa, mas da efetividade que contém os dados primeiros para as coisas em geral. Em todas as coisas limitadas, a possibilidade precede a efetividade (*Wirklichkeit*), porque a realidade (*Realität*) dada para as coisas precede o fato de limitá-las” (Rx. 4247).

A limitação da coisa, o processo de sua diferenciação, opera na base duma existência prévia que, do ponto de vista do intelecto, surge como uma espécie limitando a diferença. Daí o oposto mobilizado pela determinação consistir numa contrariedade: esta coisa branca existe como tal graças à sua existência como cor, o que limita a determinação de branco diante de seu contrário não-branco. Não mais se trata, durante o funcionamento do princípio da contradição, da oposição entre os objetos brancos e os não-brancos. No entanto, a razão possui a tendência natural de buscar o incondicionado. A presença da coisa que remete a outra existência só pode ser *pensada* mobilizando o pensamento de *todas* as determinações possíveis de coisas, varrendo tudo aquilo que pode ser conceitualizado a propósito desta existência e de todas aquelas que a determinam. Obviamente esta totalidade é uma condição do pensar a coisa existente, aquilo que empresta perfeição a esse pensamento, mas como pensamento não pode simplesmente ser dada como um existente. A infinidade é condição de pensar a finitude do existente, mas desse modo o finito é posto no contexto da contradição: a coisa é pensada como existente por meio da comparação transcendental dela mesma com todo o resto dos predicados possíveis de coisa.

Observemos, primeiramente, o caráter desse conjunto de todos os predicados. Aparece tão-só como a condição para comparar a coisa com seus predicados; sua individualidade não é mais do que aquela que se resolve na somatória dos predicados necessários a essa comparação. Não se constitui assim por todos e quaisquer predicados de coisas, mas aqueles primeiros, dos quais outros possam ser derivados de maneira direta ou indireta. Configura um “conceito completamente determinado *a priori*”, cuja matéria não é mais um objeto qualquer ligado a uma experiência possível, mas algo que a extravasa de muito; configura o “conceito dum objeto completamente determinado pela simples idéia”, valendo tão-somente como um “ideal da razão pura” (K.R.V. B. 602). No fundo, o conhecimento da coisa individual, da coisa individualizada pelo pensamento marcado pela intuição empírica, fica na dependência duma individualidade supra-sensível tomada como protótipo. No processo de constituição da coisa pensada, não é apenas a individualidade do *cogito* que se transfere para a coisa em si igual a x; todo ente ganha sua entidade pelo pressuposto transcendental da individualidade absoluta do *ens realissimum*, cuja existência é postulada somente como princípio regulador. Nesta qualidade, não configura um conjunto existente para uma teoria, o que o livra das armadilhas do paradoxo de Russell.

Em segundo lugar, cabe lembrar que o princípio da determinação completa situa as coisas numa comunidade peculiar.

“Por esse princípio . . . toda coisa é pois reportada a um correlato comum, a saber, a possibilidade total, que (sendo a matéria de todos os predicados possíveis), se necessitar ser reencontrada na idéia duma coisa única, deveria provar uma afinidade de todo o possível pela identidade do fundamento das determinações completas dele” (KRV. B. 600, nota).

Ao contrário da determinação dos conceitos, continua o texto, a qual situa cada um deles numa oposição sem mediação, a determinação integral das coisas faz com que cada uma delas participe dum fundamento comum, duma totalidade (*universitas*), diferente da universalidade do conceito. Todas as coisas existem de uma única maneira na qualidade de co-participantes dum fundamento comum; é nesse sentido que se tornam comparáveis (*Lebrun*, 1970, 140).

Essa comparabilidade se explicita pela terceira analogia da experiência. A substância, que deixou de ser definida ao nível lógico como suporte da predicação, ressurgue como aquilo que o mecanismo representativo dos conceitos descobre de permanente quando ele se confronta com as formas da intuição. Uma coisa permanente no tempo, determinada como substância, relaciona-se com outra pela causalidade: uma determinação da substância A é causa da determinação da substância B. Esta relação, entretanto, é insuficiente para distinguir substâncias simultâneas. Duas coisas são ditas simultâneas quando a percepção duma pode suceder à percepção de outra e *reciprocamente*. Ora, imaginemos duas coisas totalmente isoladas; perceberíamos primeiro uma e depois outra e nosso olhar oscilaria duma para outra sem que nunca fosse possível optar por sua contemporaneidade. Isso só se torna possível se postularmos, além do mais, alguma coisa pela qual A determina o lugar de B no tempo e *vice-versa*; por essa via todas as substâncias passam a participar duma *comunidade* dinâmica. A afinidade das coisas ao nível conceitual, postulada pelo princípio da determinação completa, consolida-se ao nível da percepção possível, do conceito ligado à intuição do tempo, como um *comércio* pelo qual todas as coisas estão influenciando direta ou indiretamente umas nas outras (KRV. B. 257 e segs.). Assim fica assegurada a inter-relação efetiva das coisas, por conseguinte, o seu movimento como o primeiro passo duma história.

O que vem a ser, no entanto, a determinação completa duma ação? A representação não cumpre apenas funções cognitivas, reportando-se a objetos conforme a própria estrutura de suas determinações; configura ainda um ponto de referência para a ação. A

vida é essa faculdade, que um ser possui, de agir segundo representações; e como o conhecer é um momento da vida, o processo da representação passa a funcionar num contexto mais amplo. De um lado, o ser vivo tem a experiência da própria vida, dum tecido de objetos que se trama na imbricação do representar e do agir, que se articula num mundo onde os homens desde logo ocupam lugar privilegiado. De outro, é ele próprio experiência dum sujeito que tanto reúne suas representações quanto se põe como eu corporal, ao mesmo tempo sensível e inteligível. O fosso entre o conceito e a intuição desaparece para dar lugar ao primado do ponto de vista pragmático que Krüger (1961) soube tão bem salientar. Em consequência disso, o princípio da determinação completa se desloca para o nível do *uso* que um ser racional faz do próprio entendimento. Em outras palavras, a determinação completa da coisa se converte no *problema do emprego completo* desse princípio, que, na sua completude, abrange simultaneamente o lado teórico e prático.

A despeito de todos os seres vivos serem capazes de agir segundo representações, somente o homem, como ser racional, age segundo a representação de leis, vale dizer, da vinculação necessária de representações. Ora, para que se obtenha essa necessidade cabe excluir qualquer representação da coisa, cuja contingência macularia para sempre a representação da lei. Já no plano teórico, o primeiro passo nesse sentido é dado pela análise das categorias do entendimento que, de um lado, a despeito de se reportarem a objetos, os tomam como objetos em geral; de outro, se estão ligadas às coisas, o fazem de tal maneira que só importam a forma espacial e a forma temporal. O passo, porém, que mais nos diz respeito, é aquele dado pelo imperativo categórico: a ação é moralmente válida se se separar de qualquer meta proposta. Notável é que um de seus resultados é a *determinação completa (Vollständige) de todas as máximas* (G.A., 80), de todas as representações subjetivas capazes de orientar a conduta. Esta determinação é feita pela determinação dos conteúdos representados. Vimos como eles se articulam num sistema e, finalmente, num reino de fins. Agora o que nos interessa é estudar como o modo de existência da objetividade prática estipula um relacionamento *sui generis* da representação e seu conteúdo, que termina por modificar o próprio sentido da determinação e de sua completude.

Sabemos que o agente somente pode comportar-se se sua máxima, a representação desse seu agir tenha a validade duma lei universal; para isso necessita ter diante de si a representação duma lei natural. Sem essa mediação não é capaz nem de entender o que seja uma lei, nem se colocar como legislador, isto é, como sujeito existente com-

pletamente autônomo. A essa passagem pela lei Kant denomina tipo da razão prática, cujo funcionamento é semelhante ao esquematismo da razão pura. O conceito de cão significa uma regra pela qual minha imaginação, suscitando imagens dos cães mais diversos, exprime a figura dum quadrúpede sem se limitar a alguma coisa em particular dada em concreto. Um conceito, porém, como a quantidade ou a qualidade não pode socorrer-se de imagens, porquanto sendo puro, reporta-se unicamente a um objeto qualquer. Como é possível, contudo, que conceitos puros se apliquem a coisas empíricas, que as coisas sejam contadas e determinadas qualitativamente? Como cobrir essa heterogeneidade entre o conceito puro e suas intuições empíricas? Graças a um mecanismo, ou melhor, a uma representação dum processo geral da imaginação que conforma uma imagem conveniente ao conceito puro. O esquema é esse produtor de imagens, de representações que, desdobrando-se na temporalidade interna do sujeito, são aglutinadas numa espécie de monograma da imaginação pura *a priori*. A imagem pura de todas as grandezas para o sentido externo, elucida Kant, é o espaço: o próprio tempo é a imagem de todos os objetos dos sentidos em geral. Mas o esquema puro da quantidade é o número, enquanto representação a reunir a sucessão aditiva dum unidade a outra unidade homogênea; consiste basicamente na unidade da síntese da multiplicidade dum intuição homogênea em geral, por meio do que o sujeito *produz* o próprio tempo na apreensão da intuição (KRV. B, 176 e segs.). Kant está emprestando àquilo que os matemáticos modernos chamam de relação de sucessor o caráter dum trabalho transcendental responsável pela junção dum unidade a outra. Os lógicos de hoje partem da unidade prévia dum conjunto e sobre ele definem uma relação de tal ordem que uma unidade fica acrescentada à primeira tomada como ponto de partida. Sem a garantia da unidade da classe, Kant necessita recorrer a uma *regra*, manipulada por um eu presente, de modo a adicionar uma unidade a outra. Daí a passagem necessária pelo tempo que, de um lado, surge como forma pura da intuição, de outro, como imagem produzida pela própria regra que toma a forma pura a fim de escandi-la segundo um ritmo determinado: a passagem de um a um.

O tipo se separa dessa vinculação imediata com a imagem. Na verdade, a ação, como agir conforme representações, não dispensa um lado teórico que conheça a vinculação de objetos como resultados possíveis da conduta; neste momento funciona o esquematismo, já que tais resultados são ao mesmo tempo numênicos e fenomênicos. Por mais espontânea e livre que venha a ser uma ação, desencadeia conseqüências possíveis cuja articulação também pertence ao mundo

natural. As imagens, entretanto, permanecem como se estivessem entre parênteses, pois o importante é o caráter de necessidade pelo qual elas se imbricam numa lei.

“Segue-se que a lei moral não dispõe de qualquer outra faculdade de conhecer permitindo sua aplicação a objetos da natureza do que o entendimento (não a imaginação), o qual pode submeter-se, como lei para a faculdade de julgar, a uma idéia da razão e não a um esquema da sensibilidade, mas uma lei que possa ser apresentada (*dargestellt*) *in concreto* nos objetos dos sentidos, por conseguinte, uma lei natural, mas somente quanto à sua forma: daí ser possível chamar essa lei de *tipo* da lei moral” (KPV. A, 122).

Uma lei moral qualquer, suponhamos: “não matarás”, não é tão-só uma determinação da vontade autônoma; para que isso se efetive o sujeito necessita investigar as aplicações da máxima no domínio dos objetos naturais, no caso, o homem como ser sensível a que não cabe retirar a vida. Não são porém as conseqüências físicas do ato que levam à determinação da máxima como lei; Kant sublinha que a comparação não conduz à moralidade, não forma o universal necessário, como ocorre com as leis naturais quando a comparação de casos particulares promove a generalidade. O que importa é a constatação duma lei a revelar a possibilidade da própria razão tomar o encadeamento das representações como necessário. Convém recordar que a razão, englobando simultaneamente um poder lógico e outro transcendental, configura um conhecimento por princípios onde o particular é conhecido no geral e isto por conceitos (KRV. B, 357). Desse modo, sem a particularidade duma lei natural, a razão prática deixa de funcionar por falta de fundamento particular onde ela conheça sua legalidade universal. Em se tratando, porém, de razão prática, onde os objetos comparecem unicamente como objetos possíveis da ação, o que interessa não é a lei como encaixamento necessário de representações de objetos naturais, mas a forma dessa lei como caso especial evidenciando a possibilidade da própria razão encontrar seus princípios. Sem essa exposição (*exhibitio*, *Darstellung*) a razão é cega.

Compreendemos por que Kant é levado a afirmar, simultaneamente, duas coisas aparentemente contraditórias: a liberdade como recusa de qualquer vínculo, como carência de lei prévia, e a liberdade como algo que se impõe uma legislação própria. Tudo se resume neste jogo do prévio e do efetivo, pois a liberdade se efetua conforme a razão prática conhece no caso particular a forma de sua legalidade absoluta. Se “a necessidade da razão explica-se, pois, como universalidade da liberdade, como algo valendo para todos os seres ra-

cionais" (Cf. Rohden, 1976, 2, 2), a tarefa é buscar a mediação do tipo que permite essa conjunção.

Este processo de determinar-se a si mesmo transforma o próprio sentido da determinação; o que antes se definia como pôr um predicado com exclusão dos opostos converte-se numa forma muito especial de causalidade.

"Ora, não se trata aqui dum esquema dum caso produzido segundo as leis, mas dum esquema (se ainda este termo continua tendo cabimento), dum lei ela mesma, porque a *determinação da vontade* (não a ação relativamente a seu resultado) somente pela lei, sem outro princípio de determinação, vincula o conceito de causalidade a condições inteiramente diferentes daquelas que constituem a conexão da natureza" (KPV. A., 122).

A idéia de autodeterminação implica a apreensão subjetiva do próprio funcionamento da razão que, como tal, também exercitando-se no plano teórico, abre a possibilidade de cada um conhecer, em sua própria particularidade, sua capacidade objetiva de autodeterminar-se como legalidade. Determinar significa aqui pôr-se como objetivo, como algo que existe devendo existir por meio de sua própria causalidade criando o espaço de sua autarcia.

É por isso que as outras formulações do imperativo categórico apenas explicitam o caráter particular dum legislação — lei universal da natureza, humanidade, o bem soberano — tudo a fim de ressaltar a mediação imprescindível ao movimento de autodeterminação. Retomemos a terceira fórmula. Se houver algo *cuj*a existência em si mesma possua um valor absoluto e como fim em si mesmo possa constituir o *fundamento* de leis determinadas, então este algo e somente ele estabelecerá o fundamento dum lei prática (G. B. 64). Note-se que Kant toma como ponto de partida uma existência, que agora não é uma coisa mas um ser vivo concebido dum ótica pragmática; esta é a *ratio* que serve de trampolim para uma *determinação* legal.

"O fundamento desse princípio é a *natureza racional existente* como fim em si mesma. É assim que o homem se representa sua própria existência e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. No entanto, também é assim que qualquer outro ser racional se representa sua existência, em virtude exatamente do mesmo fundamento racional que vale para mim; é pois simultaneamente um fundamento objetivo, do qual, como fundamento supremo, é possível derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será portanto o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio*" (G.B., 67).

A personalidade de cada um funciona, desse modo, como a *ratio* da lei prática, mas basicamente essa personalidade serve de base para que a própria pessoa conheça a possibilidade de encontrar uma legislação universal e objetiva.

Essa lei prática, entretanto, não é mais do que um dever ser. A humanidade existente em cada um precisa ser *usada* racionalmente para que se converta numa humanidade universal, cuja efetividade se dará no estado cosmopolita. O uso dessa humanidade particular, dos caracteres de cada um como ser vivo, no sentido de cultivar a moralidade, a universalidade e a civilização, nada mais é do que a história, entendida como um processo de *Aufklärung*.

Percebemos como o espaço, que a arquitetônica kantiana abre para a história, configura, com alterações nem sempre muito significativas, o espaço daquilo que se entenderá por história, durante o século XIX até os meados de nosso próprio século. Todos os seus elementos, todos os temas que serão reelaborados pelo historicismo, já estão ali presentes. Porquanto a noção de história, como história universal, não se contenta com a ênfase na inefabilidade do indivíduo, pelo contrário, toda a questão se concentra na determinação completa desse indivíduo, no esforço, feito pelo intelecto, de cernir uma singularidade irreduzível. É essa singularidade ganha tanta irreduzibilidade quanto a teoria da representação deixa escapar a existência como determinação intelectual. Com isso, a noção de desenvolvimento perde o cunho, visível durante toda a Ilustração, de mero desdobramento duma essência material ou daquilo que é típico no indivíduo. O esmiuçar das determinações, nos moldes da monadologia leibniziana, cede lugar a um desenvolvimento dum indivíduo cuja possibilidade, porém, fica adstrita a um espelhamento de individualidades *in fieri*: a coisa só pode ser completamente pensada se for postulado o conjunto individualizado de seus predicados possíveis; o eu que a pensa reencontra sua individualidade transcendental na individualidade da coisa em si, mas este mesmo eu pensante, como ser vivo, corporal e inteligível, regula suas ações por máximas que se determinam completamente pelo imperativo categórico, que assim obriga o eu individualizado como fim em si a comportar-se de maneira a tomar sua própria legalidade particular, sua humanidade, como o lugar onde ele reconhece a humanidade como um todo racional, que deve ser efetivada pelo movimento da história. Dizer que a história se resolve numa projeção do *cogito* e da razão clássica é contentar-se com o lado mais aparente e menos interessante desse processo, pois o que nos parece relevante é precisamente este jogo das individualidades, em particular, a reformulação do conceito de causalidade no contexto da *Darstellung*. A ênfase que se

deu a Kant como crítico da razão obscureceu esta parte de seu pensamento; é sintomático que o livro clássico de Meinecke sobre o historicismo não contém um capítulo sobre o filósofo. Não nos moveu, neste ensaio, o intuito de reparar uma injustiça — outros já o fizeram com brilho —, mas sobretudo aquele de recordar uma questão a partir da qual o problema da história deixa de ser confinado ao dilema cujos pólos são, de um lado, o desdobramento duma essência material, de outro, a afirmação irredutível duma individualidade. Se a tipologia kantiana é, como salienta Krüger, uma teoria inacabada, não é por isso que seu inacabamento deixa de indicar a vereda por onde começaremos a repensar a questão da história, enriquecidos com as experiências e os instrumentos modernos. O *commercium*, posto pelo princípio da determinação completa, não adquiere novas dimensões conforme a tipologia da *Darstellung* termina por recolocar a pergunta pelo próprio princípio da individualização?

Refletir sobre a história equivale, pois, a repensar esse princípio, levando porém em consideração os percalços que o próprio Kant nos ensina a enfrentar. Por certo, começar desde o início pondo entre parênteses a teoria da representação, não perdendo contudo de vista que o comportamento humano antevê alguns de seus resultados como objetos possíveis da causalidade que ele próprio instaura. Daí a urgência de retomar a pergunta sobre o vínculo que o caso concreto estabelece com essa visão anteposta, cernir o lugar onde uma legalidade representada se *expõe* a fim de encontrar-se a si mesma como legalidade universal. A crítica da história, que evita questões dessa monta, deixa de ser o pensamento da história para recusar o próprio sentido da questão por meio dum discurso que nada tem a ver com ela. É como negar a imobilidade do ser, movendo-se diante do interlocutor, quando o melhor nos parece questioná-lo na raiz de seus próprios termos, à medida que cabe aproximar-se efetivamente dele e arrancar o tapete sob seus pés.

REFERÊNCIAS

Kant, Immanuel

Gebrauch tP. — Ueber den Gebrauch teleologishen Prinzipien in Philosophie, Werke, Insel Verlag, 1956.

Gem. A — Ueber den Gemeinspruch: Das mag in ter Theorie richtig drin, taucht aber nicht fuer die Praxis, Werke, VI.

Idee. — Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welbuergerlicher Absicht, Werke, VI.

K.P.V. — Kritik der praktischen Vernunft, Werke, IV.

K.R.V. — Kritik der reinen Vernunft, Werke, II.

K.U. — Kritik der Urteilkraft, Werke, V.

M.S. — Metaphysik der Sitten, Werke, IV.

Neg. G. — Versuch, den Begriff der negativen Groessen in di Weltwisheit einzufuehren, Werke, I.

P.G. — Phisische Geographie — Kant's Gesammelt Schriften — Ak. A. IX.

R.M. — Von den verschiedenen Rassen der Menschen, Werke, IV.

Rel. — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke, IV.

Rx — Reflexionen, Kant's Gesammelt Schriften, Ak. A.

S.F. — Des Streit der Fakultaeten, Werke, VI.

Zum e.F. — Zum ewigen Frieden, Werke, VI.

Herrero SJ., Francisco Javier — Religion e Historia en Kant, Ed. Madri, 1975.

Lebrun, Gérard — Kant e ta fin de la métaphysique. Armand Colin, Paris, 1970.