

Técnica e Antropologia em Kant

João Tiago Proença

O problema de uma definição do humano enquanto posição excêntrica no mundo conheceu, no século passado, uma fortuna que se associa a correntes como a biologia transcendental, o vitalismo e as suas variantes fenomenológicas, e a antropologia filosófica derivada, com matizes variados, destas correntes. Nomes como Uexküll, Scheler, ou mais perto de nós, Gehlen e Plessner atestam o moderno curso de ideias que se encontram na história da filosofia desde a Antiguidade. A diferença reside no facto dos desenvolvimentos mais recentes se deverem ao uso de dados científicos, isto é, configurados pela ciência moderna, para mostrar a especificidade humana perante os demais animais e o seu modo de habitar no mundo.

O presente texto é uma tentativa de evidenciar a presença de um tal modelo na “*Fundamentação da metafísica dos costumes*” de Kant, nomeadamente a partir da consideração desse *leitmotiv* que é a técnica. Para tal considerar-se-á primeiro a questão dos imperativos hipotéticos, que Kant designa como técnicos e, em seguida, a felicidade como ideia indeterminada da imaginação na sua condição temporal, para, num terceiro momento, extrair a conclusão de que a adaptação ao mundo, a coincidência com o mundo (*habitat*) só é possível ao animal ou a um ser exclusivamente racional; o homem, em contrapartida, encontra-se numa posição de radical excentricidade e só isso permite falar de um mundo em sentido próprio, isto é, só para ele é o mundo um problema. Paradoxalmente, aquele que poderia ter mundo é justamente aquele que não o pode ter. Na riqueza de *pensar* dois mundos, o homem surge como o animal pobre em mundo.

I

Ser feliz, na linguagem dos servos, quer dizer ter sono.

Hölderlin

O ponto de partida kantiano consiste numa análise do modo de ser humano, na medida em que este se revela incompatível com a mera animalidade. Deste modo, introduzindo a ideia de uma finalidade da natureza como um ponto de vista para explicar as dificuldades experimentadas pelos homens na acção, Kant visa situar o homem como animal *insatisfeito*, já que se, como qualquer outro animal, a sua finalidade fosse a felicidade – entendida como bem-estar, satisfação das necessidades – a razão estaria a mais numa economia dos meios. O que se constata no reino animal é a adequação entre organismo, fins e meios, que se exprime com um termo técnico que, no fundo, mascara a ignorância: instinto. Mas, deve sublinhar-se, quem diz adequação diz unilateralidade: o animal é o que deve ser de uma vez por todas. Por outras palavras, não conhece o desenvolvimento de quaisquer disposições – termo que designa a historicidade humana e é bem o contraponto humano do instinto animal num duplo sentido: é conhecida dos homens como sendo a sua experiência íntima e permite designar por contraste o seu contrário (instinto) – e encontra-se, por isso, ao abrigo do que seria de pensar como uma *misologia* adequada ao seu modo de ser. Esta *misologia*, própria do homem, dá conta desde logo da inadequação do humano. O ódio à razão é sempre um acto da própria razão. A pretensão de regredir, isto é, de alcançar uma relação com o mundo de maior imediatidade testemunha a sua própria impossibilidade, dado que seria uma relação *querida* e não *vivida*, ou seja, seria uma questão de *escolha*, de *valor*. É este poder questionar a sua adequação ou inadequação relativamente à felicidade como finalidade sua que faz pender o fiel da balança: a questão contém em si a resposta. A partir daqui o modo de ser do homem pode constituir-se como uma tarefa para si próprio, torna-se no seu próprio problema.

Ora, o animal tem a sua finalidade completa na felicidade; o homem, pelo contrário, possui razão como faculdade prática, isto é, com influência sobre a vontade. Enquanto o instinto tem de ser pensado como uma acção segundo leis, um ser racional tem a “capacidade de agir *segundo a representação* das leis” (Kant, 1988: 47). O facto de se ter a representação da lei implica que a lei por si só não é vinculativa para o agir, isto é, que existe de algum modo uma instância exterior à lei; a lei que é objectivamente necessária tem de se tornar subjectivamente necessária¹. Daí aparecer como mandamento da razão, como obrigante,

¹ “(...) se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes (...)” (Kant, 1988: 48).

cuja fórmula é o imperativo. Os imperativos, de acordo com a bem conhecida distinção kantiana, dividem-se em imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Ora, os primeiros são designados como imperativos *técnicos*, isto é, são imperativos que “representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira).” (Kant, 1988: 50) Como não visam o fim, mas apenas os meios de alcançar um fim, tais imperativos estão *ipso facto* excluídos da esfera da moralidade, o seu campo próprio é a utilidade. A realização da acção não surge como indiscutível, mas antes como deliberação sobre utilização de um meio para um fim, ou seja, trata-se da escolha de um fim intermédio, *condicionada* pelo fim superior que lhe é *dado*. Desde logo, a este primeiro nível, a técnica aparece com uma nota distintiva do humano relativamente ao animal, para este a adequação ao fim não é *sentida* como *útil*, a adequação é automática, porque não existe qualquer “intenção possível”. Por outras palavras, a escolha de um meio contém em si a possibilidade de não evidência do fim, daí que a consideração do meio seja *neutra* relativamente ao fim, trata-se por isso de *destreza*. A técnica seria então um meio neutro para a prossecução de um fim dado, ou seja, constitui-se como actividade cognitiva, pois importa somente “*saber* [SN] o que se tem de fazer para alcançá-la [a finalidade]” (Kant, 1988: 51). A relação técnica com mundo divide os vários passos de uma acção de forma analítica: a representação de um fim implica a representação de meios. Sintética é somente a relação de meios concretos a fins determinados. Mas, ainda aqui, a determinação dos meios está sujeita a flutuações, tratando-se de um processo faseado, subsiste sempre a possibilidade de utilizar vários meios para o mesmo fim, ou seja, a síntese não é imediata, a adequação técnica admite variações de maior ou menor grau. Um martelo pode ser o melhor instrumento para pregar um prego, mas uma pedra ou o tacão do sapato também podem servir. Os meios são assim susceptíveis de hierarquização. Fins e meios não estão vinculativamente associados. No caso do instinto, não havendo representação, não há fins nem meios separadamente. Isso aponta para uma primeira conclusão, a saber, a técnica é humana; independente do facto de acções várias poderem ser realizadas por animais com a aparência de técnica (colmeia, represas, etc.). Não só o que está em causa não é um produto acabado, um resultado, mas sim o processo, como também se trata de uma visão humana sobre um produto animal e não a perspectiva interna do próprio animal (instinto). A construção de colmeias ou de

diques não é uma intenção possível, nem a cera ou a madeira meios escolhidos. A abelha e o castor *não podem deixar* de construir colmeias e represas, e a cera e a madeira *não podem deixar* de ser os meios para tal.

A intenção possível significa também o apagamento da questão do valor do fim, por isso paira indeterminadamente perante o sujeito, que um tal fim seja ou não adoptado depende de uma determinação ulterior. Para o possível encarnar necessita de um elemento que o retire da neutralidade em que se encontra, isto é, que lhe retire o carácter *problemático*. Como todo o fim pode, e tem de, ser considerado como meio para outro fim, uma primeira interrupção dessa transitividade infinita reside na descoberta de uma intenção real. A felicidade é uma finalidade que todos os seres humanos perseguem, pois “pertence à sua essência” (Kant, 1988: 52). O que significa que a felicidade está dada como objecto, ao colocá-la como objecto, o sujeito descobre-se, ainda que não tematicamente, como não se esgotando nela, já que, como fim, pode ser interrogada sobre o que lhe confere valor. Enquanto o imperativo técnico puro é totalmente abstracto e por isso neutro, o imperativo hipotético cujo princípio é *assertórico* introduz uma primeira vinculação dos fins ao sujeito. Só que o sujeito é ainda pensado como sujeito privado, condicionado, já que a felicidade é uma finalidade possuída por “necessidade natural” (Kant, 1988: 52). Esta necessidade possibilita assim que os fins se organizem, pois está dado um princípio de determinação que amarra os fins a si, trata-se de um juízo determinante e não de um juízo reflexivo, para usar o vocabulário da terceira crítica. No entanto, está em causa um princípio estritamente individual, sem validade intersubjectiva – isto é, sem validade para todo o ser racional em geral – *cada* qual determina os meios da *sua* felicidade, do que lhe parece ser a sua felicidade num *dado momento*. Poder-se-ia usar uma fórmula paradoxal e dizer que a felicidade é uma determinação determinada, isto é, passiva. Enquanto os meios do médico e do envenenador podem ser os mesmos, aqui já se *decide* sobre qual a importância que curar ou matar pode ter para a minha felicidade. A relação já não é puramente técnica e cognitiva, introduz um princípio *valorativo* que permite *sistematizar* as escolhas das intenções. Trata-se de uma técnica para proveito próprio (*pragmática*), em rigor, a única técnica possível, já que o primeiro tipo de imperativo se queda pela *possibilidade* da técnica em geral².

² Em rigor Kant usa o apodo técnico meramente para os imperativos que lidam com uma intenção possível, reservando o termo pragmático para os que lidam com uma intenção real. A estrutura do imperativo, contudo,

II

O homem não quer ser feliz. Só o inglês o quer.

Nietzsche

O resultado a que se chega deste modo coloca o *estatuto da técnica* na dependência do da felicidade. Assim sendo, interessa averiguar em que medida é que a felicidade permite *sistematizar* e *valorar* os motivos da acção. Ambos os termos encontram-se reunidos no conceito kantiano de felicidade: ideia que reúne numa soma todas as inclinações (Kant, 1988: 29). Se facilmente se compreende que as inclinações sejam “naturais” – isto é, que seja a “dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações, a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade*” (Kant, 1988: 49) – já o termo *soma* levanta problemas e *ideia* ainda mais.

As inclinações, ligadas à sensação, são *ipso facto* empíricas, ou seja, inantecipáveis. A *soma* das inclinações só se pode fazer sucessivamente no tempo, aliás, em rigor não se pode *experimentar* a soma das inclinações, mas apenas *experimentar* as inclinações na sua sucessão. A *presença* de uma inclinação expulsa qualquer outra inclinação, na sensação, ligada ao tempo, é válida, *a fortiori* a proposição *omnis determinatio est negatio*. Tal significaria, por seu turno, a impossibilidade da própria felicidade, cada momento seria a felicidade ou a infelicidade toda, exaurida³. Ora, a felicidade é, apesar de tudo um *fim*, algo a realizar. O que equivale a dizer que para ser *pensada* não se pode exaurir na pontualidade da sensação. É necessário averiguar então qual o estatuto da *soma* das inclinações. Kant é explícito a este respeito, “para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro” (Kant, 1988: 55). A *soma* das inclinações é constitutiva do modo de ser humano enquanto tal, por isso, a primeira determinação da felicidade é que ela pertence em exclusivo ao homem, ela é o seu *foco imaginário privado*, isto é, puramente subjectivo, a *unificação projectada* de todas as

é a mesma: “(...) ambos ordenam os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim (...)” (Kant, 1988: 56).

³ “Toda a intuição contém em si um diverso que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, *como encerrada num momento*, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta”. (Kant, 1985b: 136).

inclinações. As ideias da razão sistematizam o conhecimento tal como a ideia de felicidade sistematiza os meios. Tal como a unidade sistemática é necessária *a priori* a fim de possibilitar um uso coerente do entendimento e, por conseguinte, um critério suficiente para a verdade empírica (Kant, 1985b: 539), assim também a felicidade enquanto ideia é necessária para um uso coerente dos meios e, por conseguinte, um critério para a felicidade empírica, passe a redundância. Mas, por ser um sistema *privado*, implica de imediato que se trata de um conhecimento dos meios não intersubjectivo, isto é, não é um conhecimento que possa ser verdadeiro ou falso. É, quando muito, um conhecimento que é relativo a uma só pessoa. Não se trata, pois, de conhecimento, se se entender por critérios do conhecimento puro, conforme a primeira Crítica os estabeleceu, a universalidade e necessidade. A sujeitos empíricos (diferentes) correspondem mundos empíricos (diferentes); não há, pois, lugar para conflitos de interpretações, há apenas factos (mundos) diferentes, incomensuráveis. Esta distinção exprime-a Kant ao dizer que “a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação” (Kant, 1988: 56), ou seja, do *tempo*. Enquanto ideal, a busca da felicidade serve desde logo de *exercício* da razão; quanto mais se procurar integrar os vários momentos temporais (sensações) numa *soma*, quanto mais se *calcular*, mais perceptível se torna a diferença entre o animal e o homem, já que as criaturas irracionais têm apenas impulsos sensíveis (Kant, 1988: 112nota). A *técnica* é a forma de antecipar (controlar) a série empírica das sensações. O ideal *técnico* é o ideal da imaginação realizado. Mas, como a sua matéria é empírica, nunca pode ser totalmente determinado – o momento de passividade e contingência subjectivas inerente à sensação empírica exclui que o mundo se desdobre completamente e seja compreendido, dominado, *tornado imagem*. Muito antes de Heidegger, Kant viu com clareza que a vinculação exclusiva à felicidade constituía a possibilidade de obliteração da pergunta pelo seu sentido (*esquecimento do Ser*) e também do *gigantismo*⁴, só que não como determinação histórica mas como possibilidade individual, aliás como o fazia o Heidegger de “Ser e tempo” sob o tema da “impropriedade”. Não por acaso, Kant socorre-se da expressão *todo absoluto*. A série causal na sua totalidade pressuporia um ponto de vista extra-mundano, isto é, extra-temporal, como é sabido à saciedade desde a dissertação de 1770⁵ onde nos é dito que tanto

⁴ Heidegger, 2002: 118

⁵ Kant, 1985: 40

a coordenação sucessiva como a coordenação simultânea de vários se fundam nos conceitos de tempo. A ideia de felicidade, contudo, exclui esse ponto de vista, porquanto a totalidade é refigurada a cada instante, na medida em que o sujeito empírico desenvolve novas necessidades a partir de necessidades anteriores. O que significa que a felicidade se torna *objecto* apenas para um ser cujo modo de ser possa refigurar os seus fins, ainda que tais fins estejam vinculados a necessidades sensíveis. Assim sendo, só o homem pode ser feliz, isto é, pode aspirar a felicidade como soma da satisfação das inclinações sensíveis. Por isso, *o cálculo*, que está na base de uma tal antecipação, exerce uma forma de superintendência sobre o mero impulso sensível, seria, por assim dizer, o impulso específico do homem. Assim, a felicidade como *objecto* implica a sua correlação com a separação entre satisfação e *objecto*. Enquanto no animal o impulso não consegue separar a satisfação de um dado *objecto* que lhe é apresentado, ou seja, não consegue separar a forma da matéria da satisfação, em termos crus, um carnívoro não toca em vegetais, a fome é fome de carne; no homem realiza-se um cálculo que o torna dono e senhor da natureza objectiva, na medida em que separa os *objectos* da satisfação a que almeja. Pode, por isso, ter uma relação *universal* com o todo da natureza como todo de *objectos* passíveis de terem, ou poderem vir a ter, uma relação com a satisfação de inclinações⁶. A técnica seria assim a tentativa frustrada de ser feliz de uma maneira não animal, isto é, dada a inadequação implicada pela possibilidade de calcular, a felicidade, para o homem, teria de ser *encontrada* num mundo *antecipado, construído*, passe o paradoxo. Assim, a felicidade obriga a uma remodelação objectiva da natureza, já que o homem impõe fins à natureza que se afastam progressiva, mas inelutavelmente da natureza. A construção do mundo, contrariamente à adequação feliz do animal ao *habitat* – o seu metabolismo com a natureza – é o destino do homem. Assim sendo, ter a felicidade como *objecto* significa ter *objectos*. Parafrazeando uma fórmula conhecida, a felicidade vivida dos animais é *cega*, a felicidade como *objecto* do homem é *vazia*. Por outras palavras, o animal é feliz sem o saber, o que significa que não é feliz, o homem porque *sabe* o que é a felicidade não pode ser feliz. O animal acompanha a experiência a par e passo, sem se atrasar nem se adiantar, como Bergson o disse; o homem está excluído da experiência do presente, o tempo devora-lhe qualquer satisfação imediata.

⁶ Mesmo o aumento dos conhecimentos teóricos está dependente desta consideração, “O interesse lógico da Razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso.”, (Kant, 1988: 112 nota).

Ou seja, a lição kantiana conclui pela triste e pristina sabedoria de que não há felicidade sobre esta terra.

III

Uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível

Heraclito

Nem tudo é sombrio nesta lição. A discordância interna inerente ao ponto de vista humano significa que este não consegue harmonizar-se consigo, enquanto condição prévia de se adequar ao mundo, ao nível da satisfação das inclinações. Isto na medida em que a indeterminação da ideia de felicidade permite ao homem a consideração de um ponto de vista exterior sobre si e sobre o mundo. Trata-se então de saber como é que se pode fazer coincidir a si mesmo consigo e o mundo com ele mesmo, estando-lhe vedada à partida a solução animal do instinto. A universalidade da sua relação com a natureza, como se viu *supra*, é aquilo que permite ao homem julgá-la e julgar-se a si como objecto, permite-lhe desdobrar-se e assim questionar-se como mero ser natural, isto é, *sujeito* ao tempo. A sua relação com os meios da sua acção está determinada pela natureza *materialiter* mas não *formaliter*. A *afecção* sensível é um dado primeiro mas não vinculativo da escolha dos meios, no sentido mais lato, isto é, pode escolher também os fins da felicidade porque esta enquanto ideal da imaginação, do tempo é sempre transitiva e sem repouso num fim final. O que equivale a dizer que ao homem assiste sempre a possibilidade de uma *decisão*. É uma decisão *sobre si*. Decidir-se pela dispersão privada, onírica, uma fuga em frente, ou decidir-se pela concentração em si. Em qualquer um dos casos, o homem decide sobre si, o que significa que o homem está, muito literalmente, implicado em si mesmo a cada momento, ou seja, que o homem não é por natureza aquilo que deve ser. Neste sentido, é a possibilidade de decisão que é algo permanente e não o caminho seguido: “pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada⁷(...)” (Kant, 1988: 30). O eterno retorno ao ponto de decisão, a revogação permanente de toda a escolha como sendo

⁷ O alcance conceptual do conceito de encruzilhada estará no coração da terceira secção, onde Kant retoma inclusive a expressão, cf Kant, 1988: 106.

não vinculativa em relação ao que o homem pode ser é justamente a estrutura que o faz ser sem mundo, mas antes implicado num *projecto* de mundo. Ou melhor, num *projecto* de dois mundos: o da técnica/felicidade/temporal e o do dever/moral/numérico, sem que qualquer um possa ser definitivamente realizado.

O imperativo categórico representa uma acção como objectivamente necessária, ao contrário dos imperativos técnicos que representam uma acção subjectivamente (enquanto sujeito empírico) necessária. A necessidade natural é uma necessidade material, a matéria é causa de outra matéria (efeito), a matéria do sujeito condiciona a matéria da acção, como no homem a matéria do sujeito empírico é flutuante (a felicidade como ideia indeterminada) não se pode dizer que o homem seja um mero ser de natureza. A necessidade moral é, porém, uma necessidade formal, ou seja, afirma um comportamento independentemente da matéria da acção: há uma lei à qual a matéria obedece. Neste caso, a lei prescreve realmente, não deixa qualquer margem de manobra à matéria, por isso o imperativo categórico é uma “(...)proposição sintética-prática *a priori* (...)” (Kant, 1988: 57-58). A obediência passiva da matéria significa que só aqui há a construção de um mundo, na medida em que não se trata de um mundo privado, onírico, mas de um mundo público, universal. A fórmula do imperativo categórico, *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*, é o *projecto* de uma naturalização *formal* do homem⁸, ao invés da naturalização *natural* dos “misólogos”, ou seja, é uma naturalização pela razão (vontade) e não fruto do ódio à razão. Na naturalização pela lei, o sujeito reencontra-se sempre a si mesmo, coincide consigo mesmo, porque a sua acção é objectivamente necessária, visa fins objectivos – fins que não estão em “relação com uma faculdade de desejar do sujeito com características especiais” (Kant, 1988: 67), trata-se, portanto, de fins absolutos, não fungíveis, e, como tal, de valores e já não de preço – a e, desse modo, reencontra e coincide também com todos os outros enquanto seus iguais, igualdade essa fundada na formalidade da lei da acção. Por isso, o mundo a que o homem pertence é aferido pela possibilidade de todos lhe pertencerem, é o correlato do imperativo categórico. Dado que o imperativo é a fórmula do mandamento

⁸ “Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*). Kant, 1988: 59.

que, por seu turno, é a representação de um princípio objectivo enquanto obrigante para uma vontade, e só pode haver obrigação para uma vontade porque a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (Kant, 1988: 48) o mundo não existe como dado, mas como projecto a realizar a cada momento. Ao contrário de uma vontade perfeitamente boa, que não pode ser representada como obrigada, já carece da possibilidade de *resistência* à lei moral, uma tal constituição subjectiva é desde sempre determinada pela representação do bem, “o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei” (Kant, 1988: 49). Por outras palavras, a vontade *divina* ou *santa* é o que deve ser, mas de modo inverso ao instinto. Também aqui como para o animal, o mundo não se constituiu como *problema*. A existência do mundo como tarefa é tão evanescente quanto o é a acção *moral*, sobre a qual, retomando um velho tema filosófico-religioso, Kant afirma nunca se poder ter certezas. O mundo vê-se assim envolto na mais escura indeterminação enquanto *realidade* objectiva e nos mais claros contornos enquanto *pensado*, isto é, enquanto *reino dos fins* possível, já que “Todas as máximas têm, com efeito: (...) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza.” (Kant, 1988: 80). Trata-se, pois, da totalidade sistemática dos fins (objectivos) como tarefa a realizar, como ideal⁹.

Importa notar então que o mundo humano é o mundo só e somente só se incluir outros seres racionais. É a partir da universalização da máxima, enquanto movimento conceptual, que o sujeito se pensa como sujeito, o que significa que a subjectividade não empírica postula necessariamente a intersubjectividade. Por outras palavras, o homem não se pode ver como homem sem ver outros como homens seus iguais (racionais), os imperativos hipotéticos barram no outro e do *sonho* da técnica, desse *delírio* de onipotência, desperta-se pelo movimento de universalização da máxima subjectiva. Pelo menos como projecto, como tarefa. O que significa que, sem o ponto de vista que inclui o outro em geral, o ponto de vista humano seria o mais infeliz de todos, na medida em que estaria condenado a flutuar numa infelicidade indeterminada e inconsciente – fórmula inadequada, pois, como

⁹ Cf. Kant, 1988: 80 “A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma ideia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas acções ou omissões, e isso exactamente em conformidade com esta ideia.”

já se viu *supra*, a indeterminação implica consciência neste sentido, ao estabelecer uma relação universal com a natureza *materialiter*.

Pode-se ver assim que o reino dos fins enquanto sistema só é possível num mundo inteligível, isto é, obrigatoriamente *pressuposto*, nunca conhecido, como condição de uma acção livre em geral, de uma acção na qual a razão é prática, quer dizer, possui causalidade em relação aos seus objectos (Kant, 1988: 96). O mundo inteligível é *pensado* como ponto de vista meramente *negativo* sobre o mundo sensível, como o idêntico sobre o fluxo temporal-causal, ou seja, como mundo coincidente consigo e, por conseguinte, como ligação de sujeitos coincidentes consigo e entre si¹⁰. Neste sentido, porém, o mundo é, contra toda a evidência natural, o menos conhecido, o mais distante do sítio em que se vive, já que, enquanto mundo humano (racional/liberdade), é algo a criar, mas algo a criar que é simultaneamente algo desconhecido a ponto de só se poder conceber a sua inconcebibilidade (Kant, 1988: 117). Desta douta ignorância resulta que o mundo é apenas objecto de *crença* racional (Kant, 1988: 116). Da afirmação simultânea de dois mundos, um sensível que vê mas no qual não se revê, e de um inteligível no qual se revê mas que não vê, afirmação na qual não há uma verdadeira contradição, pelo contrário, os dois mundos devem estar *necessariamente unidos* no mesmo sujeito (Kant, 1988: 107), se se quiser explicar o ponto de vista *humano* sobre o mundo, surge o carácter desmundaneizado do homem: o ponto de vista excêntrico, o ponto de vista sem mundo.

Bibliografia

Brague, R. (1999) *A sabedoria do mundo*, Instituto Piaget, Lisboa (2002)

Kant, I. (1770) Dissertação de 1770, INCM, Lisboa (1985a)

Kant, I. (1781) *Crítica da razão pura*, F. C. G., Lisboa (1985b)

Kant, I. (1785) *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Edições 70, Lisboa (1988)

Heidegger, M. (1950) *Caminhos de floresta*, F. C. G., Lisboa (2002)

¹⁰ Não basta afirmar que Kant liberta a ideia de mundo da física, que aquele deixa de ser objecto de uma experiência para passar a ser o objecto de um pensamento (Brague, 2002: 287-289). Interessa observar que, acima de tudo, o mundo deixa de pertencer à esfera contemplativa da *ordo* para passar a ser uma ideia a realizar, o homem só compreende o mundo porque é ele que o faz e o faz *em si mesmo*. Além disso, o que deve ser sublinhado é a total indeterminação do conteúdo do mundo, a única coisa que é dita é que é um reino da liberdade, o que também não se sabe – não se conhece – o que seja. Não parece que essa radicalidade de Kant seja suficientemente apercebida por Brague.