

2

Kant: o sujeito moral como limite da política

A discussão estabelecida no presente capítulo acerca das contribuições político-filosóficas de Kant volta-se para a compreensão da relação que pode ser estabelecida entre a concepção de uma subjetividade moderna delineada em sua obra crítica e os limites e possibilidades da política. Acima de tudo, o percurso ora assumido pelo argumento estará centrado na identificação das aporias¹ mantidas ao longo das reflexões kantianas e no apontamento de algumas implicações destas para o pensamento político contemporâneo. O elemento central e definidor deste sujeito em questão é a liberdade, uma vez que é somente através dela que será permitido ao indivíduo romper com o curso necessário de uma história natural que o envolve e tomar um curso de ação enquanto ser autônomo.

As possibilidades de ação política, nesse contexto, só poderão ser calculadas a partir dessa idéia de liberdade como autonomia, cuja única limitação pode – e deve – advir exclusivamente da lei moral, do sentimento de dever que é constitutivo de sua racionalidade, e que, portanto, torna-se objetivamente válido. Com relação ao mundo exterior, esse dever é postulado unicamente enquanto respeito à lei, à constituição civil do Estado, a qual, por sua vez, deve estar em constante negociação com a legislação dos demais Estados, de maneira a possibilitar o desenvolvimento da máxima liberdade e autonomia possíveis. (Kant, 2008g; 2009). Neste quadro, a política permanecerá atrelada indissolavelmente a uma metafísica do direito, assimilada a um funcionamento necessariamente

¹ O termo aporia não faz parte do léxico kantiano; todavia, o argumento delineado nesta dissertação recorre a tal conceito a partir das reflexões de Rob Walker. Este, ao reconhecer a presença do termo tanto na retórica clássica (enquanto uma técnica para colocar sob suspeita um argumento ao defender ambos os seus lados) quanto sua retomada a partir do desconstrucionismo derrideano (que sinaliza o impasse lógico-retórico no qual um texto, não encontrando a fixidez do sentido, se desconstrói), opta por fazer um uso um tanto vago de ambas as perspectivas, com o objetivo específico de apontar o caráter indecível das reivindicações concorrentes expressas pelo sujeito, pelo Estado e pelo sistema internacional modernos (Walker, 2009, p. 281). O capítulo buscará perfazer alguns movimentos dentro da narrativa kantiana no intuito justamente de revelar a presença dessas indecidibilidades, e, portanto, de apontar para as aporias constituintes da vida política moderna, indicando a necessidade de repensar a política a partir de um re-engajamento com tais aporias e fora dos modelos de uma história linear.

técnico, subsumido às determinações da lei – pois a liberdade encontra-se condicionada à sua obrigação para com a lei, não lhe sendo possível perseguir quaisquer outros fins que não a si mesma.

Sendo assim, buscar-se-á identificar, neste primeiro momento, em que termos a crítica kantiana negocia o lugar do sujeito moderno com relação às suas possibilidades de conhecimento e ação moral. Esses dois elementos não podem estar desvinculados, uma vez que, à diferença do *cogito* cartesiano, o sujeito moderno kantiano não pode recorrer a uma metafísica deificada para garantir sua razão, passando, então, a assegurar a possibilidade de conhecimento em sua própria finitude e capacidade de ação por dever moral e racional. O conhecimento, nesse sentido, encontra-se limitado pelos limites mesmos deste homem, preso na dialética entre o sujeito inteligível e o objeto dos sentidos, númeno e fenômeno; e são, ainda, tais limites que possibilitam resgatar de um profundo ceticismo a possibilidade do conhecimento para além do meramente empírico.

É no encontro das tensões entre empírico e transcendental com a dinâmica entre os usos teórico e prático da razão, que será possível assistir à emergência daquele sujeito autônomo, cuja liberdade se encontra justamente em sua capacidade de romper com o curso da natureza e obedecer exclusivamente à razão, como seu único fundamento determinante. Assim, sua liberdade representa um dever para com a razão e um compromisso em manter-se sempre no caminho/processo infinito que levará à sua completude, ainda que esta nunca venha a se realizar. Nessa busca impossível, porém incessante, por realizar absolutamente suas capacidades, as antinomias entre empírico e transcendental não deixarão de se multiplicar, transpondo a resolução para âmbitos sempre mais amplos; de maneira que se torna impossível discernir onde a razão deveria encontrar finalmente sua realização – se no sujeito (seu lócus inicial), no Estado (com sua constituição civil perfeitamente justa) ou no sistema de Estados (cujas regras constitutivas são, em última instância, o que possibilita a própria existência do Estado e do sujeito). Assim, não é possível, dentro da crítica, *transcender* esse jogo constante entre *imanência e transcendência*², que marca a passagem entre

² O emprego deste jogo de palavras não é acidental: refere-se às narrativas políticas contemporâneas que emergem a partir de uma leitura desatenta às aporias kantianas, apelando para modelos que buscam transcender os limites de uma política imanente. Se nestas, a política moderna aparece justamente enquanto substituição do modelo teológico hierárquico pelo secularismo territorial, elas, todavia, não abandonam por completo o impulso de transcender os

cada um desses pináculos que sustentam a modernidade pós-kantiana³. Assim, o capítulo tentará acompanhar o movimento dessas insistentes tentativas de superação das aporias da razão em cada um desses *loci* modernos – sujeito, Estado, sistema internacional⁴ –, apontando, igualmente, para suas impossibilidades constitutivas dentro do pensamento crítico kantiano.

2.1.

O sujeito moderno

Um elemento central na filosofia crítica kantiana é o ideal de um sujeito autônomo, cuja razão possibilitaria a ação moral, mesmo em condições de necessidade; trata-se, aqui, de um ente finito, limitado por sua própria natureza enquanto partícipe de um mundo fenomênico e que, todavia, deve derivar de si mesmo as possibilidades do conhecimento e da ação (enquanto vontade livre). É no intuito de delimitar o potencial humano de atingir essa subjetividade autônoma, livre e racional, e, portanto, de responder àquelas questões absolutamente centrais que se lhe estavam colocadas – o que posso saber, o que devo fazer e o que me é permitido esperar? – que Kant se engaja na articulação da crítica a todo um sistema da razão. Para tanto, busca reconstituir a metafísica enquanto uma ciência que define os conhecimentos *a priori*, e recuperar o supra-sensível – objeto da

limites imanentes da política; coloca-se, assim, a questão da possibilidade de articular alternativas políticas progressivas e emancipatórias sem ser seduzido pela tentação de ascender em um plano definido verticalmente. São exemplares as ambições por uma história universalizante, capaz de superar os limites imanentes de uma política presa entre apelos pela cidadania e pela humanidade além das fronteiras soberanas. São narrativas modernizantes, que almejam encontrar, no universal, um mundo de subjetividades modernas, sem se dar conta de que outros mundos acabam aí excluídos; e que, nesse sentido, atribuem as dificuldades políticas à diversidade, e não à complexa articulação entre unidade e diversidade que está presente em cada um dos espaços modernos – sujeito, Estado, internacional – e que não pode ser compreendida (muito menos resolvida) através de nenhum deles em separado. O argumento ficará mais claro conforme se avance no capítulo. Para um entendimento mais completo da problemática, ver: WALKER, R. B. J. *After the globe, before the world*. London: Routledge, 2009

³ Pelo uso dessa expressão objetiva-se delinear o escopo do trabalho, que representa um esforço em sublinhar alguns dos múltiplos impactos que as perspectivas kantianas da subjetividade tiveram na estruturação do que chamamos hoje de modernidade. Nesse sentido, não se busca um engajamento profundo com discussões sobre as origens da modernidade – seja ela a era dos descobrimentos, a Reforma, o Iluminismo – mas somente com algumas contribuições kantianas específicas que influenciaram sobremaneira o imaginário político contemporâneo.

⁴ Ainda que esses termos não façam parte do léxico kantiano, o *sistema internacional moderno* será tratado igualmente por *internacional* ou *internacional moderno*, sem qualquer alteração semântica significativa para os propósitos desta dissertação.

metafísica tradicional, dogmática – do ponto de vista da moralidade. (Kant, 2008g; 2009)

O idealismo transcendental é, pois, a chave encontrada para resgatar a possibilidade do conhecimento – que estava ameaçada por ambas as tradições do racionalismo e do empirismo – e recobrar ao homem seu lugar único e sublime dentro da natureza; só assim seria possível justificar e garantir a existência formal da liberdade, enquanto possibilidade da ação moral. O principal problema envolto nestas tradições residiria em sua incapacidade de distinguir as *coisas como elas nos aparecem* (fenômenos) das *coisas em si mesmas* (númenos), de forma que o conhecimento estaria condenado a ser ou o conhecimento da coisa em si, ou algum estado subjetivo da mente incapaz de ser legitimado por qualquer coisa fora dela – ambas recaíam ou no dogmatismo, ou no ceticismo⁵. (Kant, 2008g; 2009)

Ao discriminar entre fenômeno – objeto de uma experiência possível, capturado pela intuição sensível – e númeno⁶ – enquanto forma lógica do pensamento em geral, conceito indeterminado de um ser do entendimento, incapaz, pois, de ser captado pelos sentidos –, Kant subordina o conhecimento à dupla dinâmica – capaz de interligar o mundo à mente – através da qual o mundo ajudaria a dar sentido à razão, e esta, por seu turno, daria sentido ao mundo (Kant, 2008g; Kant, 2009). Nesse movimento, é a finitude, em si, que fundamenta a positividade do saber (Foucault, 2007a): somente porque os objetos (a matéria) não são coisas em si, mas produtos de nossa intuição, que qualquer conhecimento sobre eles pode ser instanciado.

Assim, Kant entende que todo conhecimento “começa pelos sentidos, passa deles para o entendimento e termina na razão, acima da qual nada há em nós de mais elevado para elaborar a matéria da intuição e restabelecê-la à mais alta

⁵ O racionalismo não seria capaz de escapar ao problema do solipsismo, uma vez que a experiência não seria um lócus autorizado a decidir sobre os pressupostos da razão. O empirismo, não podendo pensar qualquer coisa fora da experiência, estaria condenado a uma nova série de antinomias, já que o futuro estaria fadado a repetir o passado. Tanto por adentrar o complicado caminho da metafísica, ou por afirmar sua absoluta impossibilidade, ambas as tradições foram vistas como estabelecendo princípios para além do que poderia ser conhecido. A crítica kantiana é um ataque a esses dois impasses, por sua impossibilidade de produzir qualquer forma de conhecimento.

⁶ Não estando ao alcance da sensibilidade, e, portanto, do conhecimento empírico, o númeno derivaria seu valor quando tomado em seu sentido negativo: enquanto conceito-limite, teria por objetivo restringir as pretensões da sensibilidade de se estender até o conhecimento das coisas em si, garantindo sua validade objetiva – sem, contudo, poder estabelecer algo de positivo fora deste campo.

unidade do pensamento”. (Kant, 2009, p. 210). De acordo com tal sistema, a origem do conhecimento residiria em duas faculdades: a sensibilidade e o entendimento. A primeira deveria conter representações *a priori* (intuições puras), sem as quais não seria possível qualquer apreensão dos objetos e, enquanto tal, precederia a segunda, que diz respeito às condições sob as quais esses objetos são pensados (conceitos)⁷. Assim, de acordo com tal sistema, espaço e tempo seriam as duas formas puras da intuição, independentes tanto da sensação quanto das representações do entendimento, mas que só seriam possíveis uma vez que o objeto afeta a mente de alguma forma; logo, são condições de possibilidade para os fenômenos que não se mantêm por si, estando ausentes da própria coisa quando as condições subjetivas de sua intuição são afastadas. Da mesma forma, tais intuições somente existem em relação ao sujeito, e jamais persistiriam fora dele; são condições para o reconhecimento do espírito por si mesmo (sentido interno) e de tudo aquilo que está em relação consigo (sentido externo). (Kant, 2009)

Dessa maneira, ao afirmar que “[...] o uso dos conceitos puros do entendimento nunca pode ser transcendental, mas é sempre empírico” (Kant, 2009, p. 178), pode-se ver a cautela invocada por Kant para que não haja confusão entre a possibilidade lógica do conceito e a possibilidade transcendental das coisas.

Por conseguinte, é preciso tornar sensíveis os conceitos (fornecer-lhes o objeto dado na intuição), e também tornar compreensíveis as intuições (pô-las sob conceitos). Não podem mudar de funções essas duas faculdades ou capacidades. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da união dos dois (Kant, 2009, p. 54).

A razão, enquanto faculdade superior do conhecimento, composta por idéias transcendentais, jamais se relaciona diretamente ao objeto, mas simplesmente com o entendimento e, por meio dele, com seu próprio uso empírico; portanto, ela não cria conceitos de objetos, mas limita-se a ordená-los, fornecendo-lhes a mais

⁷O entendimento difere da intuição sensível em um nível transcendental, já que diz respeito às coisas em si (que, entretanto, não podem ser de forma alguma conhecidas), por meio de conceitos que são passíveis de se relacionar aos objetos mediante o pensamento puro. Trata-se de um conhecimento discursivo, e não intuitivo, nunca se reportando imediatamente ao objeto (o que só é possível à intuição), mas somente a outros conceitos. Constitui, assim, a faculdade de pensar.

extensa unidade possível⁸. O papel da razão estaria, pois, em julgar as máximas por trás das ações dos homens de acordo com o princípio da moralidade, produzindo juízos universais. (Kant, 2008g; 2009)

O idealismo transcendental possibilita a Kant perfazer dois movimentos assaz relevantes: por um lado, indica uma dupla dinâmica envolvendo o sujeito, que o coloca tanto como inteligência quanto como objeto dos sentidos⁹; por outro, torna possível resgatar o conceito de causa do profundo descrédito em que o ceticismo havia o enclausurado, ao separar o empírico do transcendental e reservá-lo ao último (enquanto conceito *a priori* devido à necessidade que comporta): a causalidade só poderia ser atribuída aos fenômenos – vinculando-os necessariamente em uma experiência – através das representações humanas, dos sentidos interno e externo (referentes, respectivamente, às intuições puras de tempo e espaço) (Kant, 2009). Ora, o encontro entre esse dois movimentos permite a Kant afirmar a existência de uma dupla causalidade a mover os homens. Como seres fenomênicos, eles estariam delimitados, assim como os demais objetos dos sentidos, pelo funcionamento mecânico de uma lei natural; já como seres numênicos, seriam livres e possuidores de uma vontade própria. E somente a idéia de liberdade poderia articular os elementos necessários para que fosse possível conceber uma causalidade operando fora da necessidade natural – e, portanto, de uma cadeia causal temporal –, emergindo a partir da razão humana e contendo, pois, o elemento fundamental de sua moralidade. (Kant, 2008g)

Para poder conceber essa causalidade livre, Kant teve que conferir realidade objetiva àquela liberdade que na razão especulativa foi colocada como uma idéia transcendental, a qual, justamente por referir-se à unidade absoluta de todas as condições do condicionado, não poderia ser causa das coisas enquanto fenômenos, servindo apenas como princípio regulativo da razão. Entretanto, se pela razão teórica não foi possível conhecer um ente agindo livremente, a liberdade prática, enquanto objeto da liberdade transcendental, torna-se, na razão prática, causalidade eficiente livre, ou seja, ela se realiza como causa/motor da vontade

⁸Ainda que tais idéias não possam ter um uso constitutivo, devem, todavia, servir de regra para toda a prática (uso regulador), já que representam a unidade necessária de todos os objetos possíveis.

⁹Um sujeito pensante só pode se conhecer enquanto objeto pensado, sem deixar, por isso, de constituir um único e mesmo sujeito. Ainda que exista enquanto coisa em si, só pode representar-se mediante as formas puras da intuição sensível, ou seja, enquanto fenômeno espaço-temporal.

racional, ao preencher o “lugar vazio” deixado para o inteligível na razão pura pelo incondicionado. A liberdade é, nesse sentido, uma idéia racional que, devido à sua finalidade prática, permite a existência da ação moral, introduzindo um elemento de imprevisibilidade e de escolha sobre o plano da natureza. (Kant, 2008g).

A vontade é livre quando seu fundamento determinante encontra-se unicamente na razão prática, o que faz da liberdade uma vontade racional. De acordo com Kant, esta vontade (racional e livre) dos homens deve ser entendida como proveniente de uma inclinação moral¹⁰, um senso de dever que é exatamente o que garante o uso prático da razão enquanto faculdade *a priori*. Torna-se um princípio objetivo da moralidade e, portanto, da razão prática, que o imperativo categórico se consubstancia enquanto o único princípio universal e incontestável, uma vez que não depende de condições contingentes ou subjetivas – como no caso das noções de felicidade, bem-estar e interesse¹¹ –, mas de um conceito generalizado de dever (Kant, 2008g). Necessidade, neste sentido, é um imperativo para manter-nos dentro dos pressupostos morais; é a realidade prática de uma filosofia da história ideal (pura, racional). (Kant, 2008c; 2008g; 2009)

Assim, a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e, portanto, de toda a obrigação; ela está intimamente comprometida com o dever, já que, como entes finitos, os seres humanos se tornam, a um só tempo, soberanos e súditos de um mundo moral. Causas naturais e impulsos sensíveis, por mais fortes que sejam, não podem definir o dever, mas somente um querer que é sempre condicionado; logo, a heteronomia não pode fundar obrigação alguma. Essa independência da forma legislativa universal de toda matéria (objeto apeteído) é a liberdade em seu sentido negativo: a lei moral acrescenta a esta causalidade pensada só negativamente (enquanto ideal regulatório), uma determinação positiva (a razão determinante da vontade), dando à própria razão, pela primeira

¹⁰ A lei moral se dá à razão prática como um *factum*: dela se é imediatamente consciente, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante totalmente independente das condições sensíveis, e ela conduz imediatamente ao conceito de liberdade. Sendo a liberdade a condição de possibilidade para a lei moral (sua *ratio essendi*), todavia, dela só se pode ter consciência mediante a última (que é sua *ratio cognoscendi*). (Kant, 2008g)

¹¹ De acordo com Kant, se essas idéias estabelecessem os princípios norteadores da política – e porque elas são sempre empíricas e, portanto, contingentes – a heteronomia prevaleceria. Por conseguinte, a vontade não seria livre, mas guiada por objetos, seu elemento material. (Kant, 2008g)

vez, realidade objetiva, o que converte seu uso transcendente em imanente (único uso legítimo), uma vez que ela própria é uma causa atuante no campo da experiência mediante idéias. (Kant, 2008g)

Para que se possa, pois, dizer de uma ação que ela contém moralidade, o fundamento determinante da vontade não pode ser senão a lei moral; aqui, nada diz respeito ao objeto da ação, o qual nunca pode ser o seu motivo, já que a vontade racional é aquela que se encontra como um fim em si mesma, e jamais como meio para qualquer outro fim. A moralidade, pois, diz respeito à ação e seus motivos – uma ação por dever, por obrigação à lei moral¹² – e nunca aos efeitos a serem obtidos através desta, quaisquer sejam eles. E o que funda o aspecto positivo da lei moral é o sentimento de respeito que ela desperta no sujeito – o único sentimento *a priori* possível. (Kant, 2008g)

Todavia, ainda que essa causalidade livre equacionada através da lei moral perfaça a condição empiricamente incondicionada de uma série sucessiva de acontecimentos – estando fora da série dos fenômenos e não possuindo, pois, qualquer causa anterior – não seria possível conceber, dentro do sistema kantiano da razão, que qualquer ação pudesse começar absolutamente por si mesma, já que o homem é ele mesmo um fenômeno cuja vontade possui um caráter empírico (Kant, 2008g). Dessa maneira, Kant admite a existência de um plano secreto da natureza, ajudando a realizar o propósito moral dos homens: não fosse o jogo constante, a dialética ininterrupta entre natureza e razão, necessidade e liberdade, o homem sozinho não seria capaz de realizar plenamente suas disposições morais. Assim, as inclinações naturais do homem, sua existência ambígua como um ser social e, ainda assim, marcado por toda sorte de inclinações ruins e egoístas – ou seja, sua insociável sociabilidade – seriam a força conduzindo-o à sua perfeição moral e, portanto, à sua ascensão como ser humano racional, maduro, completamente civilizado. (Kant, 2008a)

¹² Se, por um lado, a lei moral é santa para o ser sumamente perfeito – o que quer dizer que ela é parte constituinte de sua própria natureza –, entretanto ela não pode ser mais do que uma obrigação, uma lei do dever para o ser racional finito; pois, ainda que seja membro legislante de um reino moral possível pela liberdade, o homem não pode escapar de sua associação natural, que o torna igualmente súdito e obediente. Assim, a lei moral deve permitir o reconhecimento do homem de sua destinação superior – racional – que o diferencia dos demais membros da natureza; é esse reconhecimento, e somente ele, que o levará a agir por dever, com sua vontade limitada sempre conforme a autonomia do ente racional.

Assim, a crítica kantiana apresenta recorrentes desafios ao processo de esclarecimento (*enlightenment*) do homem: justamente devido a essa constante dialética entre natureza e liberdade, a razão não pode ser realizada na vida de um indivíduo, devendo ser uma realização a tomar forma somente com relação a toda a espécie. Isso quer dizer que o esclarecimento – a emergência do homem de sua imaturidade auto-imposta, de sua incapacidade de usar o próprio entendimento – deve ser uma atividade pública: ela só pode ser alcançada através do uso público (em oposição ao uso privado) da razão¹³ (Kant, 2008b). A razão, sendo o único elemento capaz de interromper o funcionamento interno da natureza, há de colocar-se paradoxalmente como fonte e final do progresso histórico. Assim, a existência de uma vontade livre impõe uma aporia fundamental, já que é aquilo que está na base de qualquer possibilidade de moralidade, sem, no entanto, deixar de ser a garantia mesma da possibilidade de sua renúncia.

E esta exata aporia é constitutiva do homem moderno pós-kantiano: seus males são, por um lado, o que está constantemente a desviar-lhe de sua rota natural ao progresso, enquanto, por outro lado, eles são aquilo mesmo que o impulsiona nesse caminho; pois sem a experiência do quão perversos os homens podem ser, as boas inclinações jamais conseguiriam florescer – estariam sempre latentes, não fossem confrontadas com as más. Sua autonomia torna-se possível somente quando enquadrada por uma série de condições: os indivíduos não podem sobreviver sozinhos; é preciso o Estado para prover as condições necessárias para que seu potencial possa ser desenvolvido. (Kant, 2008a). E a lei, como expressão externa daquela moralidade interna, será um ponto nodal¹⁴ sem o

¹³ É notável a forma pela qual Kant distingue entre os usos público e privado da razão, contrariando o que poderia ser sugerido pelo senso comum: enquanto funcionário em um posto civil ou escritório, no cumprimento de um dever imposto por sua função (padres, oficiais), os homens estariam subordinados ao uso privado de sua razão, devendo acima de tudo obedecer seus deveres sem questionamento; entretanto, enquanto sábios (*men of learning*) dirigindo-se ao público letrado, deveriam submeter-se impreterivelmente ao uso público da razão, que é livre e possui um dever somente para com a lei moral, sendo instados, então, a combater e resistir toda forma de imposições e tutela que viessem a prevenir o esclarecimento, o desenvolvimento das capacidades racionais. Nesse sentido, é possível identificar uma vez mais de que forma Kant estipula os limites da subjetividade moderna, que não poderia ser alcançada por aqueles que renunciam aos seus termos – os quais não seriam capazes, ou corajosos o suficiente, para empreender uma fuga de sua imaturidade auto-imposta (Kant, 2008b). Estes estariam renunciando à sua própria humanidade ao renunciar aos imperativos da razão, da moralidade, da liberdade. Nota-se, ainda, como são fixados, assim, os limites da própria crítica: as condições da crítica já estão previamente definidas.

¹⁴ Chama-se atenção, com isso, para a importância do lugar ocupado pela *lei* na crítica kantiana – espaço em que o(s) particular(es) confronta(m) o universal – o que dará a base para o

qual a razão universal não poderá ser trazida para o sujeito moderno – ainda que esse mesmo sujeito seja possibilitado somente sob a condição de ser ele próprio o espaço em que a razão universal reside enquanto *telos* da liberdade humana (Walker, 2009).

2.2 O Estado moderno

Diante de tantas indecidibilidades, Kant se lança à formulação daquilo que poderia constituir uma idéia para uma história universal, derivada de conceitos *a priori*, enquanto uma maneira de encontrar um propósito na natureza para dar uma ordem ao “curso sem sentido dos eventos humanos”. Não menos importante, a concepção de tal idéia se deu como uma tentativa de estabelecer os limites daquilo que a razão humana poderia aspirar a alcançar, uma vez universalizada. De acordo com o autor,

It would be a misinterpretation of my intention to contend that I meant this idea of universal history, which to some extent follows on a priori rule, to supersede the task of history proper, that of empirical composition. My idea is only a notion of what a philosophical mind, well acquainted with history, might be able to attempt from a different angle. (Kant, 2008a, p. 53)

Assim, após ter considerado a sabedoria da natureza ao conceder a razão ao homem como uma forma de ajudá-lo a alcançar *liberdade e autonomia*, o ensaio filosófico de Kant estabelece que seria somente em sociedade que os mais altos fins da natureza – a saber, o desenvolvimento integral de todas as capacidades morais e racionais do homem – poderiam ser realizados. Ora, tal questão é a mesma sobre a qual se debruçou Hobbes: como ir de um estado de guerra a um estado de paz e segurança. Isso só poderia acontecer através da consumação de uma sociedade civil constitucional, capaz de permitir a maior liberdade humana possível, em conformidade com as leis que garantem que a liberdade de cada indivíduo possa coexistir com a liberdade de todos os outros. Apenas o alcance de

desenvolvimento do argumento acerca do lugar que as aporias ocupam no entendimento das relações que se estabelecem entre subjetividade e política modernas. Outrossim, será esse o argumento que possibilitará a compreensão a ser delineada acerca do papel que se vê Foucault desempenhar nesse debate. Ele será evidenciado após a articulação dos movimentos apresentados neste capítulo.

uma constituição civil perfeita poderia garantir a realização do plano da natureza (Kant, 2008a).

A idéia de um estado de natureza, portanto, ocupa um duplo papel na perspectiva kantiana: é um dispositivo heurístico através do qual as sociedades civilizadas modernas poderiam aprender sobre a liberdade e a igualdade oriundas de uma vida simples (o que significa uma crítica ao luxo das sociedades civilizadas ocidentais); mas é igualmente entendido que esse estado traga junto à liberdade e à igualdade uma insociabilidade profunda, levando a um constante estado de guerra (Kant, 2008a). Este segundo aspecto encontra-se mais próximo da perspectiva hobbesiana do estado de natureza, segundo a qual um estado civil emerge a partir de uma condição de guerra. Essa tensão será mantida ao longo de seu trabalho, embora com ênfases diferentes, consoante os seus propósitos. A principal relevância dessa discussão nas reflexões político-filosóficas de Kant está no embasamento de seu entendimento sobre a importância da lei – enquanto expressão externa do sentido de dever que fundamenta a autonomia individual – e de uma autoridade pública como a única maneira de encontrar o caminho ascendente para a realização do propósito da natureza e, conseqüentemente, da paz perpétua. Na perspectiva kantiana, o estado de natureza é tal que nele as relações sociais já se encontram presentes, e que, no entanto, carece de uma autoridade capaz de garantir a coexistência das liberdades naturais do homem. É uma idéia racional pura sobre o que seria um estado não-jurídico, e, portanto, estabelece uma necessidade racional e *a priori* de ser superado (Terra, 1995).

Portanto, a idéia de um contrato original indica que aquilo que se encontra em oposição ao estado de natureza é o estado civil, e não um arranjo meramente social. Essa idéia revela, da mesma forma, que a passagem para uma sociedade civil não poderia significar uma perda de liberdade, mas, pelo contrário, refere-se a uma transformação de seu próprio status: a liberdade real, autônoma, auto-legisladora, representada pela vontade livre, só poderia ser plena em um estado jurídico. Nesse sentido, a vontade geral indica que, como visto na seção anterior, os limites não são impostos aos homens, mas por eles, pela sua capacidade de legislar sobre si mesmos; a liberdade política do indivíduo só pode ser entendida em termos de arranjos jurídicos capazes de garantir a liberdade de todos os indivíduos (Kant, 2008a; Reiss, 2008; Terra, 1995).

Diante deste paradoxo da liberdade, no qual o indivíduo é ao mesmo tempo aquele que dá a lei e aquele que deve obedecê-la, a coexistência entre liberdade e coerção deve ser interpretada de maneira diferente. Ela não pode ser vista como uma contradição: uma vez que o contrato original não é celebrado entre a sociedade e um governador (um soberano externo), mas por um corpo social que cela um pacto com si mesmo, a liberdade política de Kant passa a significar independência frente à coerção da vontade de outro – uma vontade que não representa a vontade geral. Nesse sentido, o contrato original não é empírico ou histórico, mas um princípio racional, *a priori*, que define o estado civil como um dever, um princípio regulador que coloca em movimento a própria existência de qualquer sociedade civil. A vontade geral é, nesse ínterim, diferente da soma das vontades individuais empíricas, mas a síntese absoluta da vontade racional do homem. Assim, o homem é seu próprio soberano, e ninguém poderia ocupar tal posição em seu lugar, de forma a manter sua capacidade natural para a liberdade e a racionalidade (Kant, 2008d; Reiss, 2008). Segundo Kant,

Rightful (i.e. external) freedom cannot, as is usually thought, be defined as a warrant to do whatever one wishes unless it means doing injustice to others. [...] In fact, my external and rightful freedom should be defined as a warrant to obey no external laws except those to which I have been able to give my own consent. Similarly, external and rightful equality within a state is that relationship among the citizens whereby no-one can put anyone else under a legal obligation without submitting simultaneously to a law which requires that he can himself be put under the same kind of obligation by the other person. [...] God is the only being for whom the concept of duty ceases to be valid. (Kant, 2008d, p. 99, ênfases no original)

Kant ainda estabelece a idéia de que, para que tal sociedade civil possa ser realizada, sua Constituição deveria ser republicana, pois “*as far as right is concerned, republicanism is in itself the original basis of every kind of civil constitution, and it only remains to ask whether it is the only constitution which can lead to a perpetual peace*” (Kant, 2008d, p. 100)¹⁵. Isso significa que o

¹⁵ Neste ponto, Kant sente a necessidade de discriminar entre republicanismo e democracia: o primeiro diz respeito à forma de governo e opõe-se ao despotismo; o segundo, relativo à forma da soberania (o que significa quantas pessoas ocupam o poder dominante), diferencia-se tanto da autocracia quanto da aristocracia, por ser uma soberania do povo. Duas considerações podem ser feitas a esse respeito: 1. Na política contemporânea, o republicanismo kantiano se aproxima de algumas idéias sobre a democracia liberal, o que demanda algum cuidado ao se aproximar de seus textos (mas o escopo do trabalho não permite que tal discussão tome lugar aqui); 2. Essa relação do povo como ao mesmo tempo cidadão e sujeito do Estado – possuindo

princípio orientador da política é fundado em uma ética: o homem deve ser sempre um fim em si mesmo, nunca sendo utilizado como um meio para atingir outros fins – esse tipo de moralidade é exatamente aquele no qual reside a razão (Kant, 2008g; 2009).

Ao falar em uma metafísica da moral (dos costumes), Kant implica que não é possível definir todas as condições e situações sob as quais o conceito de moralidade deva ser aplicado, mas apenas estabelecer idealmente os princípios fundamentais *a priori* que a constituem enquanto uma disciplina (Kant, 2008e). A lei moral, nesse sentido, é admitida como uma forma sem um conteúdo específico: a forma de uma legislação universal, passível de ser imposta como princípio norteador das ações de seres racionais, enquanto fundamento determinante supremo, independentemente das capacidades de realização concreta de seu objeto. O dever, nesse sentido, jamais poderia ser derivado da realidade, já que isso seria contrário à razão, que é exatamente aquilo que discrimina o homem dos outros animais e lhe permite ordenar sua realidade, bem como influenciá-la e alterá-la (Kant, 2008g). Nota-se, aqui mais uma vez, como as tensões entre empírico e transcendental que não puderam ser estabilizadas em relação ao sujeito moderno permanecem presentes, em um jogo de mútua produção entre imanência e transcendência, em que a liberdade humana só pode ser negociada nos limites da imanência, uma liberdade sempre sob condições de necessidade.

A metafísica da política em Kant aparece, pois, como uma metafísica do direito: no âmbito da política objetiva – o mundo fenomênico – tudo que resta é a lei. Isto significa que a universalidade na política só pode ser alcançada por meio de direitos, que são os correspondentes fenomênicos – e, portanto, objetivos e executáveis – da idéia de moralidade e dever; ou seja, a lei tenta conferir unidade e precisão para uma política que, sem ela, respeitaria somente a contingência, a constante negociação, o enfretamento inventivo das vicissitudes. Isso significa, pois, que o direito se transforma na única restrição aceitável para a liberdade prática dos indivíduos, uma vez que é aquilo mesmo que permite a convivência entre a liberdade de cada indivíduo e a liberdade de todos os outros. (Kant, 2008g)

A soberania só pode originar e emanar dos próprios sujeitos; ela pertence ao povo, e, para que possa ser a base para uma constituição republicana

um duplo aspecto no que se refere a seus papéis ativo e passivo – cria uma outra tensão no pensamento kantiano, a ser especificada na nota seguinte.

perfeitamente justa, deve ser indiretamente atribuída ao Estado (governado por algum tipo de órgão representativo), para que ele possa falar e agir em nome da vontade geral. E é exatamente para que isso seja possível que a vontade geral não pode ser equivalente à vontade do povo¹⁶ (a soma da vontade de cada indivíduo), mas uma idéia *a priori*, que abrange a vontade racional de todos os homens racionais. Assim, em um Estado republicano, a razão confere a soberania do indivíduo para o chefe de Estado (o representante da soberania), que é responsável por assegurar a coexistência das liberdades. Nesse sentido, as decisões do soberano devem ser tornadas públicas, como a única forma de garantir que a lei seja considerada em conformidade com o princípio moral, já que contém uma máxima com a qual todo sujeito soberano (e racional) poderia ter concordado (Reiss, 2008).

Neste ponto, torna-se possível perceber que, se Kant começa a sua investigação sobre a política do ponto de vista do indivíduo – mostrando a necessidade de que, como sujeito livre, ele tome decisões –, ele imediatamente indica a impossibilidade desse mesmo sujeito existir em qualquer Estado diferente do civil, republicano (o Estado moderno). Ao mesmo tempo, ele admite que “*this problem [of a perfectly just civil constitution] is both the most difficult and the last to be solved by the human race*” (Kant, 2008a, p. 46), já que a natureza do homem é tal que ele precisa de um mestre que, por sua vez, também terá que ser um homem (ou seja, a mais alta autoridade terá que ser absolutamente justa e, ainda assim, um homem). Ao reconhecer a impossibilidade de uma solução perfeita, Kant afirma que a natureza requer apenas que os homens se aproximem desta idéia (Kant, 2008a). Ora, a constituição civil republicana é um ideal a ser aproximado, mas nunca realizado plenamente, servindo – assim como no caso da razão, quando se abordou o sujeito moderno – como um princípio regulador, à luz do qual se poderia dar unidade e ordem à experiência – torná-la universal.

¹⁶ Esta é uma contradição adicional mantida ao longo da obra de Kant, devido à relação dialética entre empírico e transcendental. A soberania pertence ao povo (os indivíduos que compõem o público), mas, para que o Estado civil republicano possa existir, a soberania tem que ser transferida para algum chefe de Estado. Todavia, isto se revela tão imperativo quanto impossível: imperativo, pois é a única maneira de permitir a coexistência das liberdades de todos; contudo impossível, pois a vontade livre dos indivíduos não pode ser deles retirada, uma vez que é ela que o distingue de todos os outros animais. Nesse sentido, enquanto a vontade geral objetiva pertence ao âmbito da razão prática, a vontade do povo (vontade subjetiva de cada indivíduo) é do domínio empírico: isso cria uma nova tensão, que se desenrola de diferentes formas, e que não pode ser resolvida dentro da posição crítica de Kant.

Emerge, aqui, uma aporia adicional – que não é mais que a repetição daquelas delineadas na primeira seção – já que, uma vez mais, a solução proposta é simultaneamente um ideal regulador (a nunca ser realizado completamente) e a condição de possibilidade para o desenrolar de todo o processo (o que poderia levar a concebê-lo como possível, em primeiro lugar).

2.3

O internacional moderno

The condition that must be fulfilled before any kind of international right is possible is that a lawful state must already be in existence. For without this, there can be no public right, and any right that can be conceived of outside it, i.e. in a state of nature, will be merely a private right (Kant, 2008d, p. 129, ênfase no original).

Uma vez mais, como visto na transição da dialética do sujeito moderno para aquela do Estado moderno, percebe-se que a distância entre o real e o ideal – ou, em um léxico mais kantiano, entre fenômeno e númeno, empírico e transcendental –, deixada sem resolução, suscita a possibilidade – e mesmo a necessidade – de empreender um novo conjunto de tentativas para resolver a tensão. Tensão esta que não é senão uma consequência da repetição constante das problemáticas entre o particular e o universal, e cuja tentativa de superação parece mesmo a busca por transcender uma política de imanência e transcendência. Assim, o Estado em particular – com “particular” indicando tanto “um único Estado” (em termos numéricos) e “um entendimento específico do que seja um Estado” – precisa ser disseminado, tornar-se universal – com o “universal”, por sua vez, indicando tanto o efeito numérico “Estados são tudo o que resta como unidades organizacionais de comunidade política” e “a universalização de um modelo particular de Estado”.

Nesse sentido, para que o Estado (civil, republicano, moderno, racional, soberano) possa atingir sua capacidade universal, deve ser confrontado e socializado com outros Estados (civis, republicanos, modernos, racionais, soberanos): porque – e aqui se retoma o ciclo mais uma vez – sem a existência de outros sujeitos formalmente iguais, e, portanto, sem a insociável sociabilidade do homem (agora em termos de Estados e da guerra), capaz de apontar-lhe o caminho da razão, não seria possível ter – mesmo em termos transcendentais – uma

constituição civil perfeitamente justa (o que iria, por sua vez, prevenir que a razão pudesse se realizar, e que o homem alcançasse a maturidade, tornando-se um sujeito moderno). (Kant, 2008a)

Assim, na sétima proposição de sua idéia para uma história universal, Kant afirma que *“the problem of establishing a perfect civil constitution is subordinate to the problem of a law-governed external relationship with other states, and cannot be solved unless the latter is also solved”* (Kant, 2008a, p. 47, ênfase adicionada). Estados, como entidades modernas, estão em uma condição de liberdade irrestrita, a qual, como no âmbito dos indivíduos, só pode ser apreciada positivamente e conduzi-los à realização de suas capacidades naturais – quais sejam, a razão, a autonomia, a maturidade, a paz – se sujeita ao imperativo moral prático da razão. Isto significa que as liberdades dos Estados também têm que ser guiadas pelo dever, de forma a permitir a coexistência de todas as liberdades, levando à paz (Kant, 2008a). Ou seja, *“the potentially autonomous subject needs both the sovereign state and the system of states to provide the conditions of both principle and practice necessary for its potential to be achieved”* (Walker, 2009, p. 166-7).

No entanto – o que já não causa surpresa neste raciocínio –, sem experimentar toda a amargura e maldade da guerra, a natureza jamais poderia vislumbrar a conclusão de seu plano “secreto” – a menos que a razão fosse capaz de realizar seus princípios transcendentemente. É somente em face às más inclinações humanas que a razão manifesta suas capacidades, mostrando a necessidade de um ambiente regido por leis capazes de promover a paz. Pois foi a existência de um Estado civil que tornou possível a mudança no comportamento do homem (e não o contrário); assim, a mesma analogia está trabalhando externamente, apenas com uma significativa nota de precaução: uma vez que *“international right presupposes the separate existence of many independent adjoining states”*, o que se torna viável à luz da idéia de razão é uma federação de Estados, e não qualquer tipo de Estado mundial, com ambições de adquirir poderes semelhantes aos do Estado. Porque, sob uma monarquia universal (constituída pelo amálgama de todos os diferentes Estados sob um único poder), *“laws progressively lose their impact [...] and a soulless despotism, after*

crushing all germs of goodness, will finally lapse into anarchy”¹⁷ (Kant, 2008d, p. 113).

Duas razões principais são invocadas para justificar o federalismo como uma realidade objetiva – como uma forma de preservar e garantir a liberdade de cada Estado juntamente com aquela dos demais Estados confederados: em primeiro lugar, os Estados já possuem suas próprias constituições; em segundo lugar, um Estado mundial poderia ser mais perigoso do que as guerras cuja sua existência estaria destinada a eliminar, uma vez que todo Estado iria perseguir a paz através do domínio do mundo todo. Ora, a sabedoria da natureza, novamente, intervém: através das diferenças lingüísticas e religiosas ela separa as nações, promovendo, ao mesmo tempo, a sua união, em especial no que se refere às necessidades financeiras e comerciais (Kant, 2008d). Logo, oitava proposição,

the history of the human race as a whole can be regarded as the realisation of a hidden plan of nature to bring about an internally – and for this purpose also externally – perfect political constitution as the only possible state within which all natural capacities of mankind can be developed completely. (Kant, 2008a, p. 50)

E, embora a probabilidade de atingir um tal estado de coisas possa parecer um tanto profética, Kant acrescenta como uma proposta final que a tentativa filosófica de sistematizar uma história universal da natureza é a única forma de assentar as esperanças, ao impor um sentido prático de dever ao esforço em prol deste objetivo. A passagem seguinte esclarece este ponto:

*It is, of course, self-evident that no-one is duty-bound to make an assumption (suppositio) that the end in question can be realised, since this would involve a purely theoretical and indeed problematic judgment; for no-one can be obliged to accept a given belief. But we can have a duty to act in accordance with the idea of such an end, even if there is not the slightest theoretical probability of its realisation, provided that there is no means of demonstrating that it cannot be realised either*¹⁸. (Kant, 2008e, pp. 173-174, ênfase no original).

¹⁷ Com relação a isso, Walker nos lembra: “*The point of the ambition for autonomy, after all, was to bring universality within the modern subject, to affirm the possibilities of self-rule within and under the law of the sovereign state, not of direct rule from somewhere much, much further above*” (Walker, 2009, p.166).

¹⁸ Quando escreve “O Conflito das Faculdades”, Kant acrescenta uma importante reflexão – a qual, no entanto, não deixa de ser preocupante e ambivalente face à sua obra – de que, apesar de uma tal história da humanidade ser profética, ser-se-ia capaz de encontrar algum tipo de experiência, um *signal histórico*, que pudesse indicar que a raça humana está melhorando. Ele viu na Revolução Francesa e em seus ideais essa possibilidade, uma vez que seria capaz de demonstrar como o homem é simultaneamente autor e causa de seu contínuo aprimoramento; portanto, a Revolução seria um sinal da atual tendência da humanidade (como um todo) a completar a história *a priori* concebida pela razão, uma vez que “*it cannot [...] have been caused by anything other than a moral disposition within the human race*” (Kant, 2008g, 182).

Neste sentido, Williams estabelece um entendimento de que, para Kant, *“peace is not something which can be concretely attained. It is not a finite ‘thing’, but an infinite process constantly struggling for embodiment. It is both an infinite goal and an object of finite political practice”* (Williams, 1992, p. 118). Ou seja, a paz, assim como as demais capacidades humanas – razão, liberdade, autonomia – aparece sempre presa naquela dialética aporética entre sua dupla natureza, encenando um jogo entre o ser e o dever-ser, no qual a própria idéia de paz, enquanto o ideal que põe todo o processo em movimento, permanece sendo algo que provavelmente jamais encontrará sua realização; ou, colocado de outra maneira, são justamente as más inclinações humanas cuja eliminação compete ao processo racional, que podem causar este processo, em primeiro lugar.

Portanto, as condições de possibilidade da paz perpétua são tanto internas quanto externas: repúblicas civis perfeitamente justas, capazes de desfrutar de suas liberdades práticas sob uma federação universal. E, para que isso aconteça, deve-se, primeiramente, equipar o homem com direitos, pois, como dito, é a constituição civil que provê a possibilidade de atitudes morais, e não o contrário. E se é para o direito ser habilitado internamente, antes ele deve ser um princípio superior, funcionando no âmbito internacional: dessa forma, o direito tem que ser um princípio universal, através do qual possa se conceber a idéia de uma história universal trabalhando em prol de um propósito cosmopolita. Assim, *“ultimately, Kantian peace is legitimated with reference to a hypothetical community of mankind governed according to cosmopolitan right”* (Bartelson, 1995, p. 267).

Neste ponto, impera-se tornar explícito o argumento que tem se tentado articular em cada um dos movimentos de que se lançou mão neste capítulo: esse espaço ocupado, aqui, pela lei – ora com relação aos imperativos morais subjetivos, ora como princípio de constituição de repúblicas civis perfeitamente justas, ou mesmo enquanto princípio universal regulando a relação entre estas – é

Assim, natureza e liberdade, unidas aos princípios do direito, seria aquilo a permitir a previsão dessa realização, ainda que não fosse possível saber quando isso iria acontecer. No entanto, mesmo em face da leitura feita por Bartelson sobre tais afirmações à luz das três críticas kantianas, para o escopo do presente trabalho, manter-se-á a idéia de que uma tal concepção da história não poderia ser lida como uma transcendência da dialética entre imanência/transcendência que se coloca ao longo de sua obra e, portanto, ela se relaciona dialeticamente com as demais aporias que, demonstrou-se, estão em funcionamento na variada literatura política de Kant.

justamente aquele em que o particular encontra o universal; nele, as aporias se multiplicam e se mostram de maneira mais aguda – agonia entre ação livre e determinações estruturais; enfrentamento entre autonomia e heteronomia. É o epicentro da disputa sobre o que é o bem, e o que é o justo; e, nesse sentido, é onde diferentes particularismos se enfrentam para tentar dar nome àquele universal. Disputa que, não achando resolução, opera um constante deslocamento da problemática para o âmbito seguinte, na busca de estabilidade – encontrando, todavia, uma nova série de tensões e negociações. Coloca-se, pois, a questão: que seria esse espaço, senão o da política, o da negociação sobre os termos da mudança? E que seria essa lei, senão uma tentativa da política de deixar de ser ela própria – tentativa essa que parece ser o *pathos* da política moderna?

Com esse movimento se assiste ao retorno para o ponto de partida da presente investigação, o sujeito moderno universal – ainda que este seja um ponto de origem arbitrário, escolhido com um objetivo claramente heurístico – e se atenta para sua dupla impossibilidade: não sendo capaz de estar divorciado dos outros pilares modernos, tampouco pode encontrar qualquer reconciliação definitiva com os mesmos. É, portanto, nesse lócus complexo que se deixará a tarefa de fazer as aporias kantianas funcionarem separadamente¹⁹, para tentar obter um panorama geral de como, em Kant, não se pode escapar das aporias que ele próprio desenhou para a fundamentação da crítica.

2.4

Nos limites de Kant

In Kant's political philosophy, nature and reason are not susceptible to final reconciliation: the dynamic opposition between them determines progress in political affairs, but every seemingly successful resolution of the unstable opposition between them merely transposes conflict to a new and higher level, where it manifests itself conceptually as well as in the phenomenal world of institutions and concrete practices. (Bartelson, 1995, p. 268)

[...] It was by expressing such ambivalence that Kant had articulated a realm of critical possibility, the possibility of human freedom enacted between the limits of immanence and the limits of phenomenal knowledge, each limit

¹⁹ Ao afirmar isso, não se está querendo implicar que eles possam funcionar separadamente; a divisão artificial ora delineada não foi estabelecida para instituir uma separação evidente ou permanente entre as partes, senão para indicar a impossibilidade de tê-las separadas umas das outras de qualquer maneira simplista.

remaining an indication of what is beyond yet what is also constitutive of a merely human capacity both to know and to become. (Walker, 2009, p. 182)

Os entendimentos kantianos sobre a natureza e a razão implicam um ao outro indefinidamente. Embarcar em um leva-nos imediatamente ao outro, e, ainda assim, nenhum pode resolver os problemas dos outros. Tal dialética é, pois, fundamentalmente aporética. Mesmo que Kant esteja constantemente a lembrarnos da importância do transcendentalismo, sua base fundamentalmente crítica não poderia admitir qualquer transcendência dos limites da experiência possível²⁰. Bartelson, neste sentido, é muito cuidadoso para não sair de Kant:

[...] one way of overcoming this undecidability is precluded by the critical standpoint, since from this one must view history as an open-ended process. Thus, there can be no question of benevolent world-spirits in a political theory which aims to be critical in the Kantian sense, and this is what distinguishes Kant's philosophy of history from Hegel's. (Bartelson, 1995, p. 269, ênfase no original)

No entanto, debates teóricos contemporâneos insistem em esquivar-se de tais complexidades, tanto ao afirmar que Kant nos leva a uma impossibilidade de se escapar à soberania territorial do Estado, quanto (o que é ainda mais comum, e por essa razão, talvez, uma perspectiva muito mais perigosa) ao assegurar que o caminho que nos leva à humanidade em uma de suas muitas formas (globalização, cosmopolitanismos) já está traçado e que ele irá estabelecer uma vida qualitativamente melhor. Esta última tentativa – que Bartelson (1995) entende perfazer a promessa internacionalista – é exatamente aquela que assume uma resolução fácil das contradições modernas: ao ignorar todas as aporias que trabalham nos diferentes pilares da modernidade – seja ele o homem moderno, o Estado moderno ou o sistema internacional moderno – e passar direto através delas, em direção a um mundo ou globo que se localiza além, tais perspectivas parecem implicar que para ser melhor é preciso atingir o universo. (Walker, 2003; 2009)

Tendo ganhado ampla expressão especialmente a partir do final da Guerra Fria, essas duas propostas sugerem as únicas formas pelas quais parecia possível

²⁰Kant toma cuidado para não deixar que o transcendentalismo da razão se torne uma possibilidade de escapar ao âmbito da experiência possível: “[...]quando a razão é considerada em seu uso transcendental, em que procede por meio de simples conceitos, a razão tem tanta necessidade de uma disciplina que *reprima sua tendência de ir além dos limites estritos de uma experiência possível* e a preserve de todo desvio e de todo erro, que toda filosofia da razão pura não tem outro objetivo senão essa utilidade negativa” (Kant, 2009, p. 455, ênfase adicionada).

pensar, então, sobre a soberania dos Estados: por um lado, tendo um foco nas sociedades em desenvolvimento, surgia a necessidade de modernizá-las, trazer o restante do mundo para o internacional, em que o progresso estaria na entrada de todos na modernidade como Estados-nação soberanos; por outro lado, instava-se à busca por formas de integração entre as unidades soberanas, com o conseqüente arrefecimento dos nacionalismos particularistas e um progresso ininterrupto rumo a algo que ainda permanecia bastante incerto quanto às suas características. Ou seja, o encontro com a modernidade e o progresso aparece em ambas as narrativas como algo a ser realizado no espaço e no tempo – ou, poder-se-ia mesmo dizer, em um tempo espacializado, uma vez que o lócus da política nunca deixa de ser territorial.

É indiscutível que tais narrativas derivam sua força a partir da proposta kantiana – ora com relação a seus comentários sobre a realização da paz em uma “federação de Estados livres”, ora referindo-se a suas considerações sobre a paz perpétua em um mundo mais marcadamente cosmopolita. Mas isso não revela mais do que a centralidade de Kant como expressão das ambições políticas modernas. Por outro lado, o grande equívoco está em suas tentativas de identificá-lo com quaisquer simples respostas para as difíceis perguntas sobre os limites das possibilidades políticas modernas. A proposta crítica de Kant, não mais que seus escritos políticos, apresenta um conjunto de ambivalências e indecidibilidades, cuja não observância incorre nessa multiplicação de supostas alternativas políticas que em si encontram-se impossibilitadas. Assim:

[The relation between these two broad readings of Kant] marks the line that is itself constituted through the mutual production of immanence and transcendence, secular and sacred, temporal and eternal, the line that invites rhetorical appeals to something beyond merely human knowledge in order to shore up knowledge that is, after all, merely human. This far more interesting – and credible – Kant lays his bets with the rational capacities of the merely human. (Walker, 2009, p.164)

Ou seja, esse universal a que tais narrativas constantemente apelam não pode ser senão o incondicionado definido especulativamente, como pensamento, cujo “lugar vazio” só pode ser ocupado pelo uso prático da razão, que define uma vontade livre, obrigada pelo dever moral de persegui-lo objetivamente. Assim, no espaço entre o ser e o dever-ser, a natureza e a razão, não resta senão um lugar

permanentemente vazio – uma constituição civil perfeitamente justa assegurando a convivência pacífica de uma humanidade capaz de usufruir individual e coletivamente da maior liberdade possível – e um processo que tende ao infinito – encontrando-se com condicionados que nunca deixarão de ser algo menos que o incondicionado.

Assim, percebe-se como algumas tradições cosmopolitas, ao assumirem de maneira deveras simplista uma inevitabilidade da realização do processo racional, acabam transformando as aporias kantianas da razão e da natureza em profecias auto-realizáveis, sem realmente reconhecer o zeloso cuidado crítico de Kant para não tomar atalhos muito bruscos ou fáceis. Ao ignorar o modo como cada um dos três pináculos através do qual a modernidade se (re)produz²¹ já estão negociando a tensão entre o universal e o particular dentro de suas próprias ficções – e estão eles mesmos enfrentando as múltiplas contradições decorrentes desta tentativa ambiciosa – tais perspectivas não conseguem identificar (quanto menos escapar) o imaginário mesmo que nos tem mantido, já há algum tempo, presos à modernidade. Segundo Walker,

Modern forms of knowledge are thereby organized so as to tell the story of the grand trek to universality, rather than the story of some kind of complementarity or dialectic between universality and diversity. They systematically obscure the extent to which modern politics is already framed as a unity/particularity centered on the modern subject. (Walker, 2009, p. 273)

Essa modernidade de que aqui se fala pauta-se em um entendimento bastante específico sobre o significado de “ser humano” – subjetividades igualmente livres e racionais – que busca reconciliar universalidade e particularidade no espaço e no tempo, à custa da exclusão de outras formas de se pensar sobre o universal e o particular, bem como sobre espaço e tempo. Ademais, mesmo admitindo a possibilidade de um mundo moderno composto por subjetividades potencialmente autônomas, não permanece de nenhuma forma claro de que maneira esse processo deveria ocorrer, se sequencialmente ou simultaneamente, através do sujeito, do Estado ou do sistema internacional. O que

²¹Impera-se observar que não se está sugerindo, com isso, que estes sejam os únicos locais (ou pontos) responsáveis pela (re)produção da modernidade. No entanto, eles são aqui considerados como locais (ou pontos) representativos, a partir dos quais muitos círculos concêntricos são postos em movimento, na ereção das dinâmicas características da modernidade.

faz com que essa narrativa kantiana, a um só tempo universalizante e particularizante – ao universalizar um modelo particular de subjetividade – retorne inevitável e repetidamente a esse sujeito moderno, que se coloca ao mesmo tempo como origem e destino da modernidade, sua condição de possibilidade e seu ideal regulatório.

[...] Kant appears as someone who can be used to draw attention to the impossibility of the many contradictory positions that have been articulated in his name so as to recover at least some sense of what is involved in claims about the system of states or the international; but also as someone whose own formulation of the problem of the international is itself in need of much sharper critique precisely for what he takes for granted (or, more generously, risks taking for granted in his bold hypothesis about the capacities of mere human reason) as the point of origin from which to imagine the realization of the project of human freedom. (Walker, 2009, p. 160)

Nesse sentido, ao chamar a atenção para as indecidibilidades, aporias e impossíveis soluções definitivas para os problemas políticos modernos, não se está delineando um argumento para que decisões não sejam tomadas. Afinal de contas, a política exige a tomada de decisões, pois não importa quão violentas/excludentes elas possam ser (e elas sempre serão), não tomá-las, mesmo se possível, seria ainda mais perigoso. Pelo contrário, com essa discussão busca-se deitar as bases para um passo seguinte desta investigação, que tentará visualizar a possibilidade de se começar a pensar sobre a política como uma forma de evitar o estabelecimento de decisões definitivas e, com isso, compreendê-la de maneira mais dinâmica, instável, criativa, responsável. Porque, ao estabelecer aquilo que a política é, há uma conseqüente recusa por reconhecer tudo aquilo que ela pode ser. Ao começar a se pensar na possibilidade de contrariar decisões definitivas, e, portanto, não admitir a estabilização da política, isso poderia em si mesmo representar uma decisão por evitar que a política se transforme em técnica, e que a violência se torne inegociável.

Doravante, a investigação se encontrará com o trabalho de Michel Foucault, buscando mapear suas tentativas de renegociar a relação entre o empírico e o transcendental, a partir do entendimento de uma subjetividade que está longe de qualquer possibilidade de autonomia e que, todavia, não precisa deixar de vislumbrar práticas de liberdade. Tentar-se-á localizar o papel do sujeito mais uma vez em relação às possibilidades do conhecimento e da ética, mas a partir de um ângulo significativamente diferenciado. Isso não quer dizer que Foucault será

posicionado em um pólo oposto à Kant – mesmo porque, como mostra a discussão supra-apresentada, não é fácil de identificar linhas claras demarcando seu trabalho, quanto mais pretender afirmar qualquer oposição; antes, buscar-se-á vê-lo negociar alguns dos mesmos problemas que embalaram a pesquisa kantiana, e – também como no caso daquele – assisti-lo a colocar os problemas, mais do que oferecer suas resoluções. Assim, a aproximação ora proposta de Foucault com relação a Kant não visa colocar o primeiro em comunhão ou oposição ao último, senão posicioná-lo na fronteira de seu pensamento e deixá-lo multiplicar as possibilidades de deslocamento desta.