

4

Kant: as duas dimensões da razão e as aporias das subjetividades modernas

As subjetividades modernas adquirem muitas formas ao longo da história dos pensamentos político e filosófico (poder-se-ia aduzir, antropológico, sociológico, histórico). O engajamento com os pensadores acima almejou destacar como Montaigne apresenta um sujeito inacabado e em constante construção do seu “eu” na experiência da vida; Descartes, por sua vez, buscou consolidar a separação entre sujeito e objeto e, por meio de um rigoroso método, superar o ceticismo da dúvida (em que Montaigne deixava propositalmente o sujeito); Maquiavel destacou que a política se dá na contingência da temporalidade e das circunstâncias imponderáveis, de modo que se torna impossível ter um Estado cujas fronteiras se consolidem de maneira definitiva; Hobbes, por sua vez, decretou o ponto em que o tempo pararia e as fronteiras espaciais que fariam do tempo uma justificativa para a autoridade do soberano. Em suma, Montaigne e Maquiavel atrelam a constituição do sujeito e do Estado ao tempo, ao “cuidado de si”, enfim, à constante (auto)produção de subjetividade na inexorável particularidade; com Descartes e Hobbes, o pensamento moderno privilegia os limites do sujeito e do espaço, o “conhecimento de si”, enfim, uma produção de subjetividade dada não no imponderável do tempo, mas na certeza do método e na fixidez das origens que tornam possível a universalidade da lei.

Em todos os quatro pensadores acima, foi visto como a dimensão política de seus escritos e de sua escrita é indissociável das reflexões que proporcionam sobre as subjetividades modernas. Ainda, estabelecendo como marco histórico-político a modernidade, este trabalho pretendeu propor uma interpretação dos mesmos que destacasse aspectos relevantes tanto referentes ao sujeito e ao Estado modernos quanto para a leitura que será sugerida agora acerca de Kant. Isto é, o atual capítulo somente faz sentido se visto à luz dos dois anteriores, considerando que Kant será interpretado como expressão de aporias já percebidas nesse texto, assim como de dimensões até então não levantadas na modernidade.

Immanuel Kant atribuía ao filósofo a grandiosa tarefa de construir um sistema da razão humana e, nessa empreitada épica, se deparou com contradições desafiadoras para o fechamento desse sistema. Defende-se aqui que os escritos críticos e políticos de Kant são inseparáveis para se entender tanto seu pensamento quanto as aporias da modernidade, da dinâmica política moderna e contemporânea¹. A importância de Kant vai muito além da sua consagrada condição de “clássico” da história da filosofia ocidental; seus textos contêm muito mais complexidade do que qualquer interpretação filosófica técnica pode sugerir. Foucault² enfatiza que a questão formulada por Kant ao discorrer sobre o esclarecimento – “O que somos nesse tempo que é o nosso?” – expressa um pólo da filosofia moderna que não é o da “ontologia formal da verdade”, mas das “técnicas de si”³, ou não do “conhecimento de si”, mas do “cuidado de si” (Foucault, 2006a). Cabe lembrar, no entanto, que Kant não expressa uma mudança ou inversão entre esses pólos, e sim a insolúvel contradição entre os mesmos, sendo cada um deles duas dimensões das subjetividades modernas. É por esse fio condutor que se proporá a interpretação que se segue.

No prefácio em latim da *Crítica da Razão Pura*, Kant diz que seu edifício teórico volta-se ao “bem-estar e grandeza do gênero humano” (CRP, BII)⁴ e, no texto em resposta à questão “O que é o Esclarecimento [*Aufklärung*]?”, diz que “[o] esclarecimento é a saída do homem de sua auto-imputada imaturidade” (1991, p.54, ênfase no original)⁵, fruto não da ausência de entendimento, mas da falta de decisão e coragem para usá-lo sem a tutela de outrem: “Tenha coragem para usar seu *próprio* entendimento!” (p.54, ênfase no original)⁶. Na dedicatória das duas edições da *CRP*, Kant assina: “De Vossa Excelência, o servidor muito obediente e humilde” (BVI); e, no mesmo texto-resposta citado acima, alerta: “*Argumente o quanto e sobre o quê queira*,

¹ Com isso não se pretende dizer, obviamente, que o mundo de Kant é o mesmo de hoje: assim como os demais pensadores aqui interpretados, Kant respondia a questões de sua época, como a crise de instituições políticas e a tensão entre conhecimento filosófico e religião. No entanto, na medida em que tais questões são centrais para se entender o que se denomina “modernidade”, a leitura aqui avançada do pensamento de Kant, por meio de uma leitura de traços genealógicos, é uma problematização dos tempos atuais. Para a interpretação que se segue, foram muito importantes as discussões com os professores Edgar José Jorge Filho, Vera Cristina Andrade Bueno e R.B.J. Walker.

² Ver, por exemplo, “A Tecnologia Política dos Indivíduos” de Foucault (2006b), assim como Foucault (2007b).

³ Ver, por exemplo, “A Tecnologia Política dos Indivíduos” de Foucault (2006b).

⁴ As citações extraídas das três críticas serão identificadas não pela data de publicação, mas pelas respectivas siglas: *CRP*, *CRPr* e *CFJ*. No caso da *CRP*, as páginas apontadas após as citações se referem à edição da Academia, e não à tradução da Editora Fundação Calouste Gulbenkian (2001). As traduções utilizadas estão citadas na bibliografia.

⁵ No original: “Enlightenment is man’s emergence from his self-incurred immaturity” (Kant, 1991, p.54, ênfase original).

⁶ No original: “Have courage to use your *own* understanding!” (Kant, 1991, p.54, ênfase no original).

mas obedeça!” (p.59, ênfase no original)⁷. As citações acima sinalizam duas dimensões centrais das subjetividades modernas conforme expressas em Kant: de um lado, a busca por realização do fim terminal da humanidade por meio do conhecimento e da liberdade; de outro, o imperativo da obediência como única forma de realização desse fim⁸. Liberdade e obediência, humanidade e cidadania, universal e particular: em torno disso se desenvolve a aporia moderna.

O parágrafo acima já apresenta os primeiros sinais do que será a tônica do capítulo, a saber: o estabelecimento de um elo entre os textos críticos e políticos. A mútua imbricação entre ambos torna até mesmo as categorias “filosofia crítica” e “escritos políticos” profundamente contestáveis no que concerne ao pensador em questão. De fato, sua filosofia crítica e seu pensamento político, assim como o que ocorre com os pensadores dos outros capítulos, não inauguram, na condição de plena ruptura, uma nova era, mas se inserem em um campo de pensamento de maior amplitude histórica. Nessa busca por proveniências e tradições, é possível remontar Kant aos séculos XV e XVI ou mesmo à Grécia Clássica, tendo em Sócrates e Platão os “precursores” do pensamento ocidental⁹. A chave de leitura aqui proposta enfatiza as rearticulações espaço-temporais e suas implicações políticas para o período *moderno*; nessa linha, tornam-se justificáveis o corte histórico-político e as remissões que este texto estabelece entre os quatro pensadores discutidos nos capítulos precedentes e o próprio Kant¹⁰.

O que se denomina por modernidade está inerentemente ligado à razão¹¹ e Kant investigou a fundo os distúrbios da subjetividade moderna, sabendo que a “razão

⁷ No original: “*Argue as much as you like and about whatever you like, but obey!*” (Kant, 1991, p.59, ênfase no original).

⁸ Ver ainda: *What is Orientation in Thinking?* (Kant, 1991)

⁹ Há, inclusive, estudos que traçam as influências dos gregos a partir dos conhecimentos egípcios, dadas as constantes remissões de Platão e Aristóteles a eles.

¹⁰ Esse corte está em consonância com Foucault (2007c), para quem se pode falar em uma atitude crítica específica do período moderno no ocidente.

¹¹ Esta íntima relação da modernidade com a razão é o cerne de inúmeras perspectivas e abordagens no ocidente. Essas perspectivas redundam em posturas diversas diante dessa relação, entre as quais se poderiam destacar, por exemplo, o projeto de reconstrução almejado por Jürgen Habermas (ver, entre outros, Habermas, 2002) e as diversas formas de genealogia que são desenvolvidas por Michel Foucault e Jacques Derrida. Há, porém, uma lista inesgotável de pensadores que se debruçaram no questionamento da centralidade da razão no pensamento moderno. Seria possível, de maneira esquemática e de certa forma estereotipada, apontar ao menos três vertentes ou “tradições”: uma, anglo-saxã, desemboca na virada linguística do primeiro Wittgenstein, no positivismo lógico, na filosofia analítica (destaque para John Searle) e na filosofia da ciência (destaque para Karl Popper e Imre Lakatos, com Thomas Kuhn sendo um caso à parte); outra, alemã, chega na Escola de Frankfurt e na Teoria Crítica da Sociedade; uma terceira, inspirada, entre outros, por Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Sigmund Freud, migra para a França por pensadores como os já citados Michel Foucault e Jacques Derrida, assim como por Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, entre outros. As três vertentes de modo algum deixam de se comunicar

humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (CRP, AVII). Esses tormentos estão no âmago da política como produção de subjetividades, a qual ocorre nas fronteiras entre a natureza e a liberdade, entre as condições de possibilidade do conhecimento, dadas pelas categorias do entendimento e pelas articulações de espaço e tempo da sensibilidade, e pela propensão natural da razão em transgredir seus próprios limites, em direção à realização plena da humanidade em um estágio de paz perpétua.

Esta breve introdução destaca, portanto, dois objetivos centrais e que serão trabalhados em concomitância neste capítulo: (1) discutir as aporias das subjetividades modernas que o pensamento filosófico/político de Kant expressa, destacando a relação entre sujeito, Estado e sistema internacional; e (2) propor uma leitura de Kant que coloque em destaque elementos de seus textos que fortaleçam alguns traços dessas subjetividades que já podiam ser encontrados nas aporias Montaigne-Descartes e Maquiavel-Hobbes. Esses dois objetivos são arquitetados com vistas a desenvolver uma reivindicação central do trabalho: as subjetividades modernas se produzem na aporia entre o universal e o particular. A partir dessa reivindicação, emerge outra, a qual poderia ser considerada a grande problematização do texto: a política é a produção de limites, fronteiras e subjetividades na relação com a alteridade.

A discussão proposta nesse capítulo será feita em três seções. A primeira se dedica às duas primeiras críticas de Kant; a segunda, à terceira crítica; a terceira, por fim, aos escritos políticos. Essa separação não deve indicar uma reprodução da categorização dos textos kantianos em “filosóficos” e “políticos”; ao contrário, ficarão nítidas a dimensão política das duas primeiras seções e a profundidade filosófica da última; ao fim, o capítulo busca expressar exatamente a complexa e íntima relação entre a política e a filosofia, algo que perpassa todo o trabalho.

Antes da primeira seção, duas ressalvas acerca das opções adotadas na produção do texto. Em primeiro lugar, optou-se por separar as três críticas em duas seções, sendo

e mesmo se influenciar reciprocamente, daí serem apenas estereótipos que podem ser válidos para um estudo da história da filosofia ocidental, no entanto não devem ser vistos como mutuamente exclusivos e excludentes. O panorama se torna ainda mais complexo quando se adicionam os estudos que vieram a ser chamados de “pós-coloniais”, como os de Ashis Nandy (1983), Robert Young (1990), Edward Said (1996), Homi Bhabha (2007), Gayatri Spivak (1988), Walter Dignolo (2003), entre outros. Fica claro, com isso, que este trabalho optou, em sua maior parte, por uma das alternativas de se lidar com a problematização da modernidade que, longe de ser a única, deve parecer ao menos persuasiva e intrigante, suscitando e incitando novas problematizações.

as duas primeiras tratadas na primeira seção, pelo fato de que a interpretação que aqui se propõe defende que a terceira crítica pode ser vista como uma das possibilidades de elo entre os escritos críticos e os escritos políticos de Kant. Em segundo lugar, optou-se por elaborar uma discussão mais detida de Kant, em especial de suas críticas, haja vista que são textos que recebem pouca atenção pormenorizada nas produções acadêmicas que se dedicam a discutir a noção de política. A influência de Kant é larga e reconhecidamente difundida em muitas abordagens na academia, no entanto não é muito frequente que se encontrem textos que discutam seu pensamento indo direto a seus próprios escritos. Diante disso, as menções a Kant se proliferam, entretanto ao menos duas características delas podem ser observadas com recorrência: ou algumas de suas frases acabam se tornando máximas que o estereotipam ou sua influência em algumas abordagens acaba sendo um tanto oblíqua, quando não hermética. É óbvio que não se quer dizer com isso que todos os textos influenciados por Kant deveriam discuti-lo com profundidade ou mesmo deixar claras suas heranças; contudo, para os propósitos deste trabalho, seria pouco proveitoso assumir que o leitor saiba o que está em jogo nas três críticas ou pressupor que esse leitor seja capaz de inferir sua complexidade a partir de apenas algumas referências aos textos ou breves digressões.

Feitas essas considerações, passa-se agora à primeira seção, cujo foco são as duas primeiras críticas de Kant, a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*.

4.1 No abismo aporético da política moderna

No épico prefácio à segunda edição da *CRP*, Kant faz duas afirmações que podem ser tidas como fios condutores de todos seus escritos críticos e políticos. Primeiro, diz que:

“[a] razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (CRP, BXIII);

e, em seguida, diz: “[c]om efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições” (CRP, BXX, ênfase no original). Nessas duas citações, percebem-se alguns aspectos fundamentais: (1) seguindo a revolução copernicana, o sujeito não é mais receptor dos desígnios na natureza, ainda que esta tenha suas leis e princípios, e sim um juiz que constrói seus próprios esquemas e tem como tarefa atribuir um propósito e uma ordem aos fenômenos dispersos da natureza; (2) é a estes, e não às coisas em si, que o sujeito tem acesso, de modo que seu conhecimento será sempre submetido à sensibilidade, do lado receptor, e ao entendimento, do lado espontâneo, ou seja, ao espaço, ao tempo e às categorias do entendimento; no entanto, (3) há uma propensão natural da razão a ir à busca do que está além da cadeia causal fenomênica, isto é, além das condições de possibilidade, em direção ao incondicionado, associado à coisa em si, esta não mais restrita pelos limites do conhecimento. Instaura-se, assim, uma problematização dos limites – origens e fins – da razão e, por conseguinte, da política moderna¹².

Kant viu que haveria um abismo entre as duas dimensões da razão pura (a especulativa e a prática), e que isso gerava a necessidade de dois cortes, duas delimitações cruciais, uma ligada ao início, outra, ao fim. Antes, porém, de entender como se deu o juízo delimitador kantiano, é preciso entender de que abismo se está falando. Para tanto, em seguida, as duas primeiras críticas serão tratadas, sinalizando que os dois usos da razão pura exigem uma mediação, que será trabalhada na terceira crítica e em alguns dos escritos políticos. Esse termo médio operará nos limites da razão; na relação entre o particular, como auto-produção da subjetividade, e o universal, como fixação da mesma através do particular que, então, poderia se universalizar; nas fronteiras do sujeito, do Estado e do sistema internacional; na condição aporética da política moderna.

¹² “‘*Poderia* algo nascer do seu contrário? Por exemplo, a verdade do erro?... Qualquer um que admite isso é tolo ou coisa pior. As coisas de valor elevado devem ter outra origem, uma origem *própria* – não podem derivar deste mundo efêmero, enganador, ilusório e mesquinho, deste labirinto de erros e desejos! Ao contrário, é no íntimo do ser, no imperecível, na divindade oculta, na ‘coisa em si’ – que *deve* encontrar-se sua razão de ser, e não em qualquer outra parte!’. Tal processo de avaliar constitui um preconceito típico, pelo qual se reconhecem perfeitamente os metafísicos de todos os tempos... Partindo deste seu ‘crer’, esforçam-se pelo seu ‘saber’, algo que, no fim, é solenemente batizado de ‘verdade’.” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.34, ênfase no original).

Os juízos e conhecimentos *a priori*, aos quais se dedica a *CRP*, se definem, respectivamente, pela independência perante a experiência e perante o empírico; a utilidade da investigação do uso especulativo da razão é “realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para clarificá-la, mantendo-a isenta de erros, o que já é grande conquista” (CRP, B25); tal utilidade é disciplinar, ou seja, uma “*coaço*”, graças à qual a tendência permanente que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada” (CRP, B737, ênfase no original). O desvio ou erro fulcral que a empreitada de Kant na primeira crítica quer evitar é que o homem se julgue capaz de acessar a verdade da coisa em si, ou seja, que sua *cultura* o faça reivindicar a totalização do conhecimento ilimitado. Tem-se, assim, desde a *CRP*, um panorama da tensão constante entre coação e cultura, sinalizando o que, nos escritos políticos, será a tensão entre ordem e liberdade ou, em termos mais próximos de Foucault, entre poder e liberdade.

As condições de possibilidade do conhecimento são o espaço, o tempo e as categorias do entendimento. Segundo Kant, o “conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si” (CRP, B45) e de que esta não é cognoscível por intermédio do espaço; este é o que permite a intuição externa ao sujeito, fundamentando os fenômenos externos. O tempo, por sua vez, “é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições... Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos” (CRP, B46); o tempo é a forma da intuição interna, o modo de representação do sujeito enquanto objeto. Chega-se à afirmação de que “todos os fenômenos exteriores são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo” (CRP, B51). Espaço e tempo são aspectos da estética ou da sensibilidade (ou intuição), isto é, da recepção do sujeito diante dos fenômenos que não existem em si, mas nos próprios sujeitos, estes inseridos na *história*, algo que Descartes e Hobbes tentaram evitar, mas que Maquiavel e Montaigne não se furtaram em explorar.

O conhecimento advém não somente da receptividade estética, como também da espontaneidade dos conceitos, ou seja, da capacidade de conhecer um objeto a partir das

representações recebidas¹³. Receptividade e espontaneidade: “pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento” (CRP, B74, ênfase no original). O entendimento pensa os conceitos a partir do momento em que os objetos afetam os seres racionais pela sensibilidade; esse pensamento, contudo, “tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado” (CRP, B33). As duas dimensões do conhecimento são, pois, inseparáveis.

Espaço e tempo são condições de possibilidade inclusive do “conhecimento de si”. Portanto, pela razão especulativa, não se conhece o sujeito como ele é, e sim como fenômeno que aparece a si próprio. O espírito “intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é” (CRP, B68). Fora da sensibilidade, somente se pode conhecer por conceitos, por conseguinte sem intuição, mas de modo discursivo. Este é o entendimento, que reúne a diversidade fenomênica que afeta a sensibilidade e a converte em conhecimento; a isto, Kant dá o nome de síntese, um ato do entendimento fundamental ao conhecimento, visto que “não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente... ligação [esta que] não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito” (CRP, B129-130). Assim, a representação do sujeito como objeto do conhecimento depende de um ato do próprio sujeito, através de uma síntese que lhe provê identidade diante do diverso, da diferença¹⁴. Segundo Foucault (1995), o conhecimento científico do século XIX (posterior a Kant) pretende se manifestar de forma discursiva, tendo a linguagem o papel de repartir a natureza em suas identidades e diferenças para chegar o mais próximo possível de refleti-la; Bartelson (1995a), seguindo Foucault, diz que, não mais um sistema de representações, como em Descartes, a linguagem passa a expressar o modo de vida do ser no tempo e na cultura. Nesse sentido, cabe destacar dois pontos:

¹³ “Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico” (Nietzsche, *Verdade e Mentida no Sentido Extramoral*, p.12).

¹⁴ “Por princípio inclinamo-nos a afirmar que os juízos mais falsos – de que fazem parte os juízos sintéticos *a priori* – são para nós os mais indispensáveis, que o homem não poderia existir sem admitir ficções lógicas, sem medir a realidade pelo mundo fictício do absoluto, do idêntido-a-si-mesmo” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.35).

em primeiro lugar, a identidade somente se constitui na relação com a diferença, com o diverso que se apresenta à sensibilidade; além disso, em segundo lugar, essa identidade é uma produção de subjetividade do próprio sujeito, por intermédio da síntese que opera no entendimento, no uso especulativo da razão. Kant dirá, nos escritos políticos, que, uma vez constituído pela razão, tudo à volta do sujeito deve ser produto de sua própria produção.

Ora, como o ato do entendimento não se liga diretamente à sensibilidade e como não se pode conhecer senão nas condições da mesma, tem-se que:

“como para o *conhecimento* de nós próprios, além do ato do pensamento que leva à unidade da apercepção o diverso de toda a intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso, a minha própria existência não é, sem dúvida, um fenômeno (e muito menos simples aparência), mas a determinação da minha existência só pode fazer-se, de acordo com a forma do sentido interno, pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo.” (CRP, B157-8, ênfase no original)

Com isso, o “conhecimento de si”, a consciência, não é o da coisa em si ou númeno, mas do fenômeno. Não se tem acesso à realidade como ela é, na sua essência, mas apenas em sua manifestação fenomênica; e mais, esse conhecimento não parte do empírico para o conceitual, e sim na direção inversa. Antes mesmo da “radicalidade” de Nietzsche e dos franceses por ele inspirados, Kant já dissera que o conhecimento é discursivo¹⁵; a anterioridade dos conceitos em relação ao empírico indica que a realidade e as subjetividades são produzidas socialmente ou, ao menos, que o acesso a elas se dá apenas na inserção dos seres humanos em seus respectivos contextos sociais e históricos e com suas peculiares conformações de saber.

À natureza, na condição de conjunto total dos fenômenos, são prescritas leis apriorísticas; essa prescrição é o ato do entendimento, conforme dito acima. Ao fim e ao

¹⁵ Com isso não se pretende dizer que Nietzsche ou os franceses forjaram indevidamente uma originalidade no pensamento ocidental; muito pelo contrário, isso apenas quer mostrar que o estereótipo que se faz dos mesmos, como se tivessem sido os primeiros a relegar prática em favor do discurso e a afirmar que a realidade é discursiva, não faz justiça tanto a como se situam no pensamento moderno quanto a como a própria modernidade se consubstanciou. Por outro lado, isso também não significa que Nietzsche e seus herdeiros tenham apenas seguido uma trajetória já edificada, sem qualquer ruptura com os que supostamente construíram-na. Em suma, as oposições teoria-prática ou discurso-realidade foram problematizadas ao menos um século antes dos “profetas da extremidade” (Megill, 1985) terem supostamente assolado os fundamentos filosóficos.

cabo, o que atribui um propósito à natureza é a razão por meio dos conceitos, o que Kant reiterará quando estiver discutindo tanto a necessidade de mediação da faculdade do juízo quanto o projeto político da fazer com que natureza e cultura se reconciliem. Isso faz surgir a necessidade de um terceiro termo, o qual permita que as categorias sejam aplicadas aos fenômenos: este é o papel do esquema, definido como “as condições verdadeiras e únicas que conferem a esses conceitos uma relação a objetos, portanto uma *significação*” (CRP, B185, ênfase no original)¹⁶. O esquema, então, faz a mediação entre categorias e fenômenos, mantendo-se estritamente nos limites da razão; com isso, o que se concebia, até Kant, como a ontologia – o conhecimento das coisas em si – passa por uma revolução copernicana, a partir da qual a causalidade fenomênica não possui mais o status da realidade transcendental ligada a uma ontologia externa ao sujeito, e sim o de um princípio do entendimento puro que tem por objeto algo submetido ao sensível e ao conceitual, e não o oposto.

A partir de Rorty (1980) e Foucault (1995), pode-se afirmar que o discurso, no século de Hobbes e Descartes, ligava o “eu penso” ao “eu sou” pela articulação da representação com o ser, na forma de um espelho da natureza¹⁷; o ser, então, não era interrogado por si próprio, algo que Montaigne e Maquiavel haviam feito no século anterior. Com Kant, o homem é distinguido dos demais objetos da natureza, devido à razão, a qual determina a si próprio uma finitude e se promete o infinito¹⁸; o homem foi, assim, pela primeira vez na modernidade, *pensado como um duplo empírico-transcendental* (Foucault, 1995)¹⁹. Essa instável finitude é, também, a instável particularidade da condição humana diante da promessa de um universal que proveria a

¹⁶ Esta noção de esquema influenciou decisivamente o movimento estruturalista francês, protagonizado por Jacques Lacan, Roland Barthes (na sua primeira fase) e, em especial, Claude Lévi-Strauss. A noção de estrutura é devedora direta das concepções trabalhadas na CRP. Para obras estruturalistas épicas, ver, por exemplo, Barthes (1964, 2003), Lacan (1998) e Lévi-Strauss (1973, 1976); para um estudo sobre a noção de estrutura, ver Boudon (1974); para a história do estruturalismo e seus herdeiros, ver Dosse (1993, 1994) e Merquior (1991).

¹⁷ “E olha que ainda existem auto-observadores ingênuos que acreditam na existência de ‘certezas imediatas’. Por exemplo: ‘eu penso’” ((Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.45).

¹⁸ Na questão da finitude, Kant opera uma inversão em relação a Descartes, para quem a finitude humana derivaria da infinitude de Deus, cuja existência Descartes prova pelo argumento ontológico; em Kant, a finitude humana é fruto da própria razão e a impossibilidade de escapar plenamente das condições de sensibilidade. Ver Ferry (2010).

¹⁹ Neste momento, embora citando o épico de livro de Foucault, há uma razoável diferença com o que este defende; Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, não concede a Kant o mesmo status que aqui se está defendendo e que, mais tarde, o próprio Foucault concedê-lo-á. Em todo caso, as reflexões do livro parecem plausíveis, por isso foi mantida a referência ao mesmo, ainda que se esteja ciente dessa adaptação um tanto irresponsável da sua posição. Os capítulos IX e X do livro supracitado são, provavelmente, alguns dos mais complexos escritos de Foucault ao longo de sua obra.

estabilidade do fim último. Kant, portanto, retoma uma interrogação do modo como o ser se situa no seu tempo.

Vale lembrar, o uso especulativo da razão determina que as categorias do pensamento devam ser limitadas pela intuição sensível, ou seja, pelo espaço e pelo tempo. No entanto, em uma nota de extrema saliência na *CRP*, Kant alerta que este é apenas um campo dessas categorias, de forma que as

“categorias no *pensamento* não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível; têm um campo ilimitado e só o conhecimento daquilo que pensamos, a determinação do objeto, tem necessidade da intuição; pelo que, na ausência desta última, o pensamento do objeto pode sempre ter ainda conseqüências úteis e verdadeiras, relativamente ao uso da razão no sujeito; como este uso, porém, nem sempre está ordenado à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas também à determinação do sujeito e do seu querer, não chegou ainda o momento de o tratar.” (nota contida em B166, ênfase no original)

O momento de tratar dessa questão seria a *CRPr*, para a qual Kant direciona sua filosofia crítica com mais veemência no prefácio á segunda edição da *CRP*. Antes, porém, da transição para a segunda crítica, cabe um aprofundamento neste campo ilimitado conforme é apresentado na *CRP*.

Os limites disciplinares da razão em seu uso especulativo definem, por um lado, que os seres cognoscíveis estão no mundo dos fenômenos e que, portanto, a cultura – o que poderia ser pensado como o “cuidado de si” – está em constante tensão com os limites do homem. Por outro lado, pressupõe-se a existência de seres que não estão submetidos às condições de sensibilidade, isto é, que estão em um campo para além da experiência possível, na impossibilidade que transgride as restrições espaço-temporais; esses seres “não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (*noumena*)” (*CRP*, B306). O conceito de númeno se remete a uma coisa pensada não como objeto, mas coisa em si; isso não significa que sua compreensão seja possível, ou seja, respeite às condições de possibilidade do conhecimento, afinal “não é possível compreender a possibilidade de tais *númenos* e o que se estende para além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio” (*CRP*, B310, ênfase no original); sendo assim, o “conceito de um númeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo” (*CRP*, B310-1, ênfase no

original). O encadeamento do númeno com os limites da sensibilidade não o torna apto a determinar algo de positivo para além dos mesmos. Essa ampliação do entendimento do sujeito é, pois, negativa

“porquanto [este] não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos). Mas logo, simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido.” (CRP, B312)

O entendimento pensa um objeto que não mais é fenômeno, e sim coisa em si, daí ser transcendental e causa não condicionada do próprio fenômeno. Este campo vazio do supra-sensível opera limitando as fronteiras da possibilidade e deixando livre um espaço que não pode ser preenchido pela experiência ou pelo entendimento puro. Esse novo terreno desconhece os limites, ampliando-se para o incondicionado, isto é, para fora da cadeia causal fenomênica²⁰. Com isso, Kant pode afirmar a existência de uma dialética natural e inevitável da razão pura que “está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados” (CRP, B354-5). Percebe-se, com isso, que muito antes de um caminho sem percalços em direção à sua perfeição, a razão se depara com a inevitável propensão à ilusão, à sedução por parte do desconhecido e indelimitável. Ao contrário de uma trajetória linear e progressista, a razão contém em si mesma o possível e a tendência ao impossível, a impossibilidade que limita e torna possível a possibilidade, ou, para falar nos termos de Derrida, as condições de impossibilidade que são as condições de possibilidade: “[c]omo... só o *incondicionado* possibilita a totalidade [universalidade] das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão... contém um fundamento da síntese do condicionado” (CRP, B379, ênfase no original). O universal é, ao mesmo tempo, o que

²⁰ “*Nós* é que inventamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, o constrangimento, o número, a lei, a liberdade, a motivação, a finalidade. Sempre que introduzimos, que misturamos nas coisas este mundo de sinais como se existisse um ‘em si’, não procedemos diferentemente do que sempre procedemos, ou seja, *mitologicamente*.” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.51, ênfase no original).

torna possível e limita a sensibilidade, ou seja, as articulações espaço-temporais particulares; e também aquilo que é deslocado por essas (re)articulações.

A transcendência operada pela razão se distingue da imanência dos seres dos sentidos, gerando seres chamados ideias transcendentais, as quais não deixam de ser sintéticas, no entanto sintetizam o próprio incondicionado. Isso tudo é exigência da razão, uma vez que, “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*”, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (CRP, B436, ênfase no original). A ideia transcendental prescreve uma regra de transição que é também de transgressão dos limites espaço-temporais; o que se encontra para além dos limites, porém, jamais pode ser alcançado pela razão.

Kant situa a razão nos limites do ser humano e, como será visto adiante, nos limites do Estado e do sistema internacional. Como o mundo não se apresenta com limites à razão humana, é esta que o (de)limita, que lhe instaura origens e fins em suas relações causais. Assim, a causalidade é concebida em duas espécies: segundo a natureza e pela liberdade. Na primeira, tem-se a cadeia fenomênica, ao passo que, na segunda, tem-se não o que liga um estado ao seu antecedente, e sim o que inicia um estado: a liberdade é uma ideia transcendental pura, uma lei geral, inclusive da experiência, é a causalidade da causa que, ela própria, não tem causa. As duas causalidades se ligam, portanto, à natureza e à liberdade, ao conhecimento e ao incognoscível, ao particular dos fenômenos e ao universal da totalidade. A razão pura cria, dessa maneira, uma ordem própria, sem começo, origem ou fundamento que não nela mesma: ficam proscritos os questionamentos acerca do que a possibilita em primeira instância. Sendo assim, postula-se o silêncio.

Não é de se surpreender que aqui apareça mais uma vez o “silêncio” e que este venha à tona exatamente no instante em que se discutem fundações e limites, origens e fins, autoridades e subjetividades. Os capítulos anteriores apresentaram posturas diferentes diante do silêncio: Montaigne e Maquiavel tornaram-no ensurdecido e atrelado à temporalidade; Descartes e Hobbes buscaram recalá-lo, afirmando as fronteiras racionais do *cogito* e a soberania do Leviatã. A postura de Kant, conforme será trabalhado ao longo do capítulo, conjuga parte das posturas dos pares acima: como os dois primeiros, Kant admite que cruciais implicações decorrem desse silêncio, que, no caso, se liga à asserção da razão e a proscricção da interpelação acerca de sua condição primordial; como os dois últimos, Kant não se furta em admiti-lo como

legitimação de seu sistema da razão humana e de sua concepção política. Entre essas implicações, cujos efeitos se dão na particularidade das circunstâncias, e esse sistema, cuja pretensão à universalidade é medular, uma aporia.

Na *CRP*, os ideais reguladores, que causam sem serem causados, têm força prática ligada à moralidade e ao fim terminal (como será visto quando se voltar o foco à *CRPr* e à *CFJ*). Sem eles, a perfeição seria impossível; com eles, a perfeição tem como condição de possibilidade o impossível, ainda que possa ser ao menos pensada. Duas causalidades requerem dois usos da razão, dois tipos de conhecimento intimamente associados: “o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer” (*CRP*, B661). Esta concepção do futuro e da perfeição do dever ser se atrela ao pensamento do universal, da realização plena do homem como fim último do mundo – algo que se dá ensejo a abordagens que constatarem e/ou preconizam um mundo sem fronteiras, globalizado e cujos habitantes estariam emancipados. Nesse momento, a *CRP* não anuncia apenas a *CRPr*, como também a *CFJ* e os escritos políticos:

“Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática.” (*CRP*, B714-5)

A unidade sistemática da natureza, portanto, deriva da legislação da razão, e não o oposto. Essa lei universal ultrapassa a sensibilidade e as categorias do entendimento, seguindo em direção ao espaço vazio. A crítica da razão pura em seu uso especulativo tem por objetivo ser um tribunal que mantenha um estado legal para suas controvérsias, fazendo o ser humano sair do estado de natureza; neste ponto da *CRP*, Kant cita Hobbes: “Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetemos à coação das leis” (*CRP*, B779-80). Somente com a submissão à lei é que se podem conciliar as liberdades de todos os sujeitos em sociedade e se atingir o bem comum. Essas leis da razão “são imperativos, isto é, *leis* objetivas da *liberdade* e que exprimem *o que deve*

acontecer, embora nunca aconteça” (CRP, B830, ênfase no original). Em suma, sem a coação da disciplina da razão pura, não se tem a ordem e a possibilidade da política. Contudo, esta é apenas uma dimensão da subjetividade moderna, uma dimensão que pretende realizar o universal no particular e, assim, disciplinar por completo os seres humanos; à frente será reivindicado que essa dimensão é intrinsecamente relacionada a uma outra.

Por ora, já devem estar claro quais são os pontos abertos pela primeira crítica e que serão explorados nas duas seguintes, assim como nos escritos políticos. O foco na primeira crítica teve o intuito de reivindicar que uma das obras mais técnicas e marcantes da história da filosofia é profundamente política e, como será visto adiante, expressa as possibilidades e impossibilidades – as aporias – da política moderna. Antes de se passar à segunda crítica, cabe apontar como o prefácio à segunda edição da *CRP* dá bem a entender o que Kant pretende para seus escritos críticos posteriores:

“Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora o tivesse que deixar vazio, competindo-nos a nós preenchê-lo, se pudermos, com os dados práticos, ao que por ela mesma somos convidados.” (CRP, BXXI-II)

A própria razão, em seu uso especulativo, tanto deixa vazio o campo do supra-sensível quanto incita o sujeito a preenchê-lo: este será o caminho do uso prático, uso moral, da razão. Como diz Walker (2010a), a pouca atenção devotada por parte de abordagens políticas à *CRP* desconsidera, em nome da valorização de um aspecto cosmopolita de Kant, que esta é crucial para seu pensamento político; na primeira crítica, expressa-se grande parte das ambições da política moderna, enquadradas em um entendimento das necessidades, das liberdades e dos limites da relação com a alteridade. Kant atribui à primeira crítica a tarefa disciplinar de evitar o erro, coibir a ilusão e delimitar o conhecimento; deixa-se, ao fim e ao cabo, um campo vazio a ser preenchido pelo incognoscível. Nesse movimento de limitação e transgressão, de sujeição a leis da

natureza e de ação causada pela lei da razão, produzem-se as subjetividades modernas – o sujeito, o Estado e o sistema internacional. Isto ficará claro ao final deste capítulo.

A liberdade transcendental, conforme apresentada na *CRP*, possuía um sentido apenas negativo, afinal se situava no campo vazio. Contudo,

“o conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é provada por meio de uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, inclusive a especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, como meras ideias, permanecem desapoquiadas na razão especulativa, agora se anexam a este conceito e, com ele e por meio dele, adquirem estabilidade e realidade objetiva, isto é, sua *possibilidade* fica *provada* pelo seguinte: a liberdade é real, já que esta ideia se revela por meio da lei moral.” (CRPr, p.3, ênfase no original)²¹

A lei moral provê a realidade objetiva que fora negada à liberdade (ao supra-sensível) pela razão em seu uso especulativo (razão teórica)²². A razão pura, portanto, é incondicionalmente prática e gera leis práticas, na medida em que os princípios sejam universais, na forma de imperativos categóricos, isto é, se sustentem para todos os seres racionais. Kant postula que “é um requisito para a lei da razão que só necessite supor-se *a si mesma*, porque uma regra é objetiva e universalmente válida somente quando se sustenta sem as condições subjetivas, contingentes, que distinguem um ser racional de outro” (CRPr, p.18, ênfase no original)²³. Abandonando a particularidade e a contingência, a razão prática se torna apoditicamente universal; esse abandono ocorre à medida que se transita do condicionado, das articulações espaço-temporais, para o incondicionado. Sabe-se, porém, a partir da primeira crítica, que esse movimento nunca se completa e que o universal somente se torna cognoscível no particular. Há uma

²¹ No original: “the concept of freedom, insofar as its reality is proved by an apodictic law of practical reason, constitutes the *keystone* of the whole structure of a system of pure reason, even of speculative reason; and all other concepts (those of God and immortality), which as mere ideas remain without support in the latter, now attach themselves to this concept and with it and by means of it get stability and objective reality, that is, their *possibility* is *proved* by this: that freedom is real, for this idea reveals itself through the moral law” (CRPr, p.3, ênfase no original).

²² “Ora, dado que toda a metafísica se tem ocupado principalmente de substâncias e da liberdade da vontade, pode-se designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas isso como se fossem verdades fundamentais” (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, p.42).

²³ No original: “it is a requisite to reason’s lawgiving that it should need to presuppose only *itself*, because a rule is objectively and universally valid only when it holds without the contingent, subjective conditions that distinguish one rational being from another” (CRPr, p.18, ênfase no original).

constante e insolúvel tensão entre a auto-produção da subjetividade nas particularidades de suas condições e a prescrição moral da universalidade.

Como diz Derrida (1993), a lei moral, para Kant, é o sacrifício das paixões, das afeições, das pulsões e dos interesses, em nome do universal; é uma violência do sujeito contra si próprio. Ao mesmo tempo, esse sacrifício tem lugar apenas no mundo sensível, nas condições espaço-temporais em que o sujeito se insere, de forma que a violência do universal se manifesta no particular. A ciência dos sujeitos acerca da realidade objetiva das leis práticas é possível “da mesma forma pela qual somos cientes dos princípios teóricos puros, observando a necessidade com que a razão no-los prescreve e a separação de todas as condições empíricas às quais nos direciona a razão” (CRPr, p.27)²⁴. Com a lei moral, o conceito de liberdade é imposto ao sujeito e, com ele, define-se a ação como dever (moral) voltado ao fim terminal do mundo: o homem²⁵. O ser racional que, na razão teórica, pode se conhecer como fenômeno submetido às leis causais da natureza, na razão prática, é consciente de si como coisa em si (númeno). A natureza sensível do ser racional é heterônoma, ao passo que sua natureza supra-sensível é autônoma: “[a]utonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres que lhes correspondem; heteronomia da escolha, por outro lado, não apenas não fundamenta obrigação qualquer, como também é oposta ao princípio da obrigação e da moralidade da vontade” (CRPr, p.30, ênfase no original)²⁶. As duas naturezas não se separam da razão, ao contrário são-lhe intrínsecas.

A partir de Derrida, pode-se pensar que essa ação por dever depende de um conhecimento absoluto, do acesso a uma lei universal que embase a decisão plenamente responsável e livre; entretanto, o próprio Derrida aponta que tal decisão seria irresponsável, na medida em que a liberdade seria reduzida a uma aplicação técnica da lei universal, ou seja, não seria moralmente livre nos termos kantianos. Aduz-se a isso que essa liberdade estaria fora de qualquer encadeamento histórico ou fenomênico, haja

²⁴ No original: “just as we are aware of pure theoretical principles, by attending to the necessity with which reason prescribes them to us and to the setting aside of all empirical conditions to which reason directs us” (CRPr, p.27).

²⁵ “[A] elevação maior do tipo ‘homem’ foi até agora obra de uma sociedade aristocrática. Parece que assim será sempre. Por se tratar de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor de homem para homem, e que precisa da escravatura em qualquer sentido” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.183)

²⁶ No original: “Autonomy of the will is the sole principle of all moral laws and of duties in keeping with them; heteronomy of choice, on the other hand, not only does not ground any obligation at all but is instead opposed to the principle of obligation and to the morality of the will” (CRPr, p.30, ênfase no original).

vista ser a condição incondicionada das articulações espaço-temporais. A aporia da responsabilidade, como designou Derrida (1993), se conformaria como uma questão política e ética: a decisão livre requereria um saber absoluto; este, por sua vez, tornaria a decisão uma aplicação técnica de um universal, portanto sem liberdade incondicionada. O universal, presença ausente na origem e no fim do homem no mundo, seria o momento em que a história pararia, a humanidade se tornaria plena e a alteridade teria sido totalmente assimilada. Entretanto, o universal é impossível – entre outras coisas, pelo fato da alteridade não ser plenamente cognoscível senão por algum tipo de assimilação – portanto as condições de possibilidade da responsabilidade e da liberdade, as quais tornariam o sujeito constituído previamente ao espaço e ao tempo, são condições de impossibilidade, de modo que a constituição desse sujeito, dessa subjetividade, se dá em um processo aporético de relação com a alteridade.

Na condição de fato da razão, a lei moral é uma lei de causalidade que opera através da liberdade em sentido positivo. O que a razão teórica havia dado como não determinado, a razão prática, pela lei moral, passa a determinar, preenchendo o campo vazio e propiciando um ideal regulativo para a ação. A realidade objetiva do númeno não estende, de forma alguma, o conhecimento, afinal este é necessariamente sensível, e isso mantém a razão teórica em seus limites imanentes. Para além destes, é preciso que uma lei formal defina *a priori* o bom e o mau, sujeitando os multifacetados desejos do ser à unidade de consciência da razão prática e levando o sujeito a uma ação por dever (ação moral). Nesse caso, pois, têm-se categorias do entendimento que não são da natureza, mas da liberdade; as últimas, ao contrário das primeiras, produzem por si mesmas a realidade daquilo a que se referem, sem qualquer referência a algo externo à razão. No reino das morais, é a própria razão que faz emergir a lei, portanto a ação moral é um efeito da liberdade do ser racional. Ao mesmo tempo, porém, Kant alerta que nossa condição não é de soberania, mas de sujeição à universalidade da moralidade. A luta contra as inclinações e os desejos é uma condição humana: por um lado, sem ela, não se chega à perfeição; por outro lado, essa perfeição está sempre no futuro, como um estágio inalcançável, porém sempre almejado. A incessante luta do homem consigo mesmo e a premissa de que é ele um fim em si mesmo tornam a realização plena da humanidade o fim terminal, algo que será formulado completamente somente na terceira crítica.

Em suma, o ser racional possui duas dimensões – a fenomênica e a numênica. A existência na primeira se dá no tempo e depende do espaço; na segunda, é abstraída da sensibilidade e tornada real pela liberdade, tendo, como fim último, o sumo bem, cuja realização passa por um progresso interminável que visa a uma perfeição inatingível. O ponto é que, como seres racionais e finitos, não se pode relegar a dimensão fenomênica e fazer prevalecer a numênica; ou seja, a mesma razão que impele a ir além das condições de possibilidade do conhecimento faz com que este movimento nunca as rejeite em definitivo. O universal, portanto, não se realiza em sua totalidade, mas apenas nas condições particulares que, em concomitância, o tornam possível e impossível. A subjetividade moderna é constituída pela sua finitude, de modo que a transgressão dos seus limites não é uma simples transição do limitado ao ilimitado ou do mundo com fronteiras ao mundo sem as mesmas: há uma implacável circularidade entre o que está dentro e o que está fora, o interno e o externo, o eu e o outro, a identidade e a diferença.

Uma citação final, extraída da primeira parte da *CRPr*, reforça o que foi dito até aqui:

“Na medida em que a natureza humana continuar sendo o que é, a conduta do homem seria mecanismo no qual, como em um teatro de fantoches, tudo seria bem *gesticulado*, porém não haveria *vida* nas figuras. Pois bem, como conosco sucede algo bem distinto; como, com todo o esforço de nossa razão, temos apenas uma visão muito obscura e ambígua do futuro; como o governador do mundo nos permite apenas conjecturar sua existência e sua grandiosidade, sem vê-las ou prová-las claramente; como, por outro lado, a lei moral dentro de nós, sem prometer ou ameaçar qualquer coisa com certeza, nos demanda um respeito desinteressado; e quando, finalmente, este respeito, e só ele, se tornar ativo e dominante e, então, nos permitir uma visão do reino do supra-sensível, ainda que débil; então poderá haver uma disposição verdadeiramente moral, devotada imediatamente à lei moral, e uma criatura racional pode se tornar digna do sumo bem em conformidade com a dignidade moral de sua pessoa, e não apenas de suas ações. Portanto, o que o estudo da natureza e do ser humano nos ensina suficientemente em outro lugar [na *CRP*] pode bem ser verdade também aqui: *a sabedoria impenetrável pela qual existimos não é menos digna de veneração pelo que nos nega do que pelo que nos concede.*” (*CRPr*, p.122, ênfase adicionada)²⁷

²⁷ No original: “As long as human nature remains as it is, human conduct would thus be changed into mere mechanism in which, as in a puppet show, everything would *gesticulate* well but there will be no *life* in the figures. Now, when it is quite otherwise with us; when with all effort of our reason we have only a very obscure and ambiguous view into the future; when the governor of the world allows us only to conjecture his existence and his grandeur, not to behold them or prove them clearly; when, on the other hand, the moral law within us, without promising or threatening anything with certainty, demands of us disinterested respect; and when, finally, this respect alone, become active and ruling, first allows us a view into the realm of the supersensible, though only with weak glances; then there can be a truly moral disposition, devoted immediately to the moral law, and a rational creature can become worthy of the

Refazendo, brevemente, alguns dos passos do argumento das duas primeiras críticas, chega-se ao seguinte: (1) o conhecimento tem como condições de possibilidade as categorias do entendimento da natureza e as intuições da sensibilidade – espaço e tempo –; (2) este conhecimento se refere aos objetos do mundo, inclusive ao ser racional enquanto fenômeno, o que conduz ao corolário de que este somente pode ser conhecido nos limites espaço-temporais, ou seja, sua identidade se constitui pela intuição de si mesmo e pela síntese do diverso, de forma que identidade e diferença se constituem mutuamente; (3) na razão, porém, há uma propensão natural à transgressão dos limites impostos pelo conhecimento, ou seja, da finitude do ser, para além da cadeia causal, em direção ao incondicionado e incognoscível; (4) este campo, deixado vazio pela razão teórica e preenchido pela razão prática, é a condição primeira da própria cadeia causal fenomênica, isto é, é a causa não causada dos fenômenos da natureza, portanto inclusive do ser racional enquanto ser cognoscível; (5) portanto a condição de possibilidade do conhecimento do homem é o incondicionado, a impossibilidade de conhecê-lo, o que, em outras palavras, significa que as distinções interno/externo, identidade/diferença, dentro/fora, produzidas pela síntese do entendimento possuem como condição algo que reside fora dessas fronteiras e que não pode ser conhecido, ou seja, um fora que condiciona o dentro/fora, um ideal regulador que somente tem realidade pela razão, mas que é a causa não causada das distinções no mundo fenomênico; (6) como o ser racional, ainda que impelido ao infinito, é, necessariamente, finito, o movimento para além da finitude não tem destino último realizável, e sim uma luta incessante entre a realidade objetiva do universal enquanto ideal da razão e a inescapável particularidade das condições espaço-temporais do seu conhecimento; ao fim e ao cabo, (7) se a plenitude da humanidade, portanto do conhecimento do homem, é atingida somente no estágio da totalidade das condições, ou seja, do universal, e se este é inatingível, então o conhecimento pleno de si é, ao mesmo tempo, condição real para a ação moral guiada para a perfeição e impossível; com isso, (8) o universal somente é sensível pelo particular e este é tanto um efeito da causa não causada (causa primeira, universal) quanto a condição para que se atinja o universal. Em suma, nesse

highest good in conformity with the moral worth of his person and not merely with his actions. Thus what the study of nature and of human being teaches us sufficiently elsewhere may well be true here also: that the inscrutable wisdom by which we exist is not less worthy of veneration in what it has denied us than in what it has granted us” (CRPr, p.122, ênfase adicionada).

movimento de auto-produção da subjetividade, entre o particular e o universal, não há uma passagem do primeiro ao segundo, mas uma insolúvel contradição, uma indecidibilidade, uma aporia.

Resta, nos próximos passos, o cumprimento de dois objetivos: primeiro, mostrar quais foram as pretensões de Kant na terceira crítica e como ela impacta na produção da subjetividade; por fim, o segundo passo é mostrar como essa produção é política e como, nessa dinâmica política, as fronteiras entre sujeito, Estado e sistema internacional modernos são aporéticas, algo que as duas primeiras críticas deixaram claro para o caso do sujeito e sinalizaram para as duas outras subjetividades modernas. No segundo passo anunciado acima, pretende-se explicitar a relação da leitura aqui proposta de Kant com as leituras precedentes – dos pares Montaigne-Descartes e Maquiavel-Hobbes.

4.2 A subjetividade, o início, o fim

As duas primeiras críticas de Kant apresentam duas legislações da razão pura, uma teórica e uma prática; uma mediante conceitos da natureza, outra mediante o conceito de liberdade. A primeira legislação, teórica, ocorre somente através do entendimento (síntese), ao passo que, no plano prático, é a razão, diretamente, que legisla. Ambos os domínios, a despeito de suas diferenças cruciais, têm seus *efeitos* limitados ao mundo sensível, não atingindo, pois, o supra-sensível. A divisão dos domínios se refere à já trabalhada distinção entre fenômeno e coisa em si; a necessidade de seus efeitos se darem no mundo dos sentidos se remete à inescapabilidade da finitude do ser racional.

Dito isso, há um abismo entre os dois domínios e Kant o reconhece de modo explícito, dizendo que nenhuma passagem de um para o outro é possível por meio da razão teórica; no entanto, tal abismo não deve impedir que haja influência recíproca entre eles e, para tanto, requer um meio de ligação:

“o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada

de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas por isso tem que existir um fundamento da unidade do supra-sensível, que [sirva de] base à natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de prático; [um fundamento cujo conceito, ainda que não] consiga [prover], nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e, por conseguinte, não possua qualquer domínio específico, [torne] possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo princípios de outro” (CFJ, p.20)²⁸.

A faculdade do juízo pensa a relação entre o particular e o universal: se essa relação for uma questão de subsumir o particular em um universal já dado, então se tem um juízo determinante, ao passo que, “se só o particular é dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*” (CFJ, p.23, ênfase no original). A faculdade reflexiva exige um princípio que ela própria se conceda como lei, portanto que não extrai de maneira alguma da experiência ou de qualquer outro lugar. Esse meio de ligação, o elo entre as razões teórica e prática, é o que produz sentido teleológico à humanidade, ligando-a desde sua intervenção originária da razão até seu fim terminal²⁹. O ajuizamento, no contexto da filosofia crítica kantiana e, como será visto adiante, dos escritos políticos, pode ser interpretado como aquilo que, por um lado, separa a origem ausente e incondicionada do mundo da presença, do fenomênico, e, por outro lado, aquilo que torna a ausência e a presença mutuamente imbricadas e sem fundamento externo ao próprio ajuizamento³⁰.

Kant reitera na *CFJ* que o sensível não pode determinar o supra-sensível no sujeito, porém o inverso é possível: é a causalidade do conceito de liberdade, ou seja, o incondicionado que gera efeitos no mundo fenomênico dos condicionados. Em outros termos, o particular não pode determinar o universal, porém este pode condicionar o particular, na medida em que for um primeiro começo, uma causa não causada, do mundo sensível. Vale lembrar, o universal é condição incondicionada do particular, ao mesmo tempo em que este particular, associado intrinsecamente à finitude do ser, incita-o a transgredir seus limites, em direção ao universal, a condição incondicionada...

²⁸ Transcrição ligeiramente modificada para fins de clareza do texto.

²⁹ “Nós inventamos a idéia de ‘fim’: na realidade não existe ‘fim’...” (Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, p.50, ênfase no original).

³⁰ A crítica da faculdade do juízo se divide em juízo estético e juízo teleológico: o primeiro diz respeito ao sentimento de prazer e desprazer, ligado à conformidade a fins formal (subjetiva); o segundo, ao ajuizamento conforme a fins real (objetivo) da natureza mediante o entendimento e a razão. Devido aos propósitos deste texto, o último será o único juízo trabalhado.

A condição de possibilidade do fim terminal é pressuposta pela faculdade do juízo e isso ocorre sem que esta tome em consideração o elemento prático; essa faculdade opera propiciando “o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito de liberdade que torna possível... a passagem da razão pura teórica para a razão prática” (CFJ, p.40). Na medida em que pertence à faculdade reflexiva do juízo, e não à determinante, o ajuizamento teleológico deve encontrar o universal lhe tendo sido dado apenas o particular³¹. Para tanto, é fundamental que se tenha a noção de coisa como fim natural, a qual se define por ser “*causa e efeito de si mesma*” (CFJ, p.213, ênfase no original), e que o ajuizamento acima justifique a ideia de “um grande sistema de fins da natureza” (CFJ, p.222) e pense “para certas formas na natureza um outro princípio... como fundamento da sua possibilidade” (CFJ, p230).

A conexão teleológica das causas e dos efeitos é imprescindível para compreender um objeto como fim da natureza e este deve ser procurado apenas no supra-sensível; conclui-se que “é completamente impossível retirar da própria natureza princípios de explicação para as ligações finais e é necessário... procurar para isso o fundamento supremo num entendimento originário como causa do mundo” (CFJ, p.251). O juízo reflexivo teleológico é ainda mais específico e postula que “há razões suficientes para ajuizar o homem, não simplesmente enquanto ser da natureza como todos os seres organizados, mas também, aqui na terra, como o *último fim* da natureza” (CFJ, p.270). Em suma, o homem é pensado não como mais uma entre as coisas e os fenômenos do mundo, e sim como o fim último deste. E mais, Kant aduz que a “aptidão de um ser racional para fins desejados (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*” (CFJ, p.272, ênfase no original). No fim terminal, portanto, natureza e cultura se reconciliariam na humanidade, a qual fora, em um momento originário, retirada de seu estado de natureza exatamente quando a razão interveio³². A lei moral, influente por

³¹ O reconhecimento de que somente o particular é dado e que o universal é uma aspiração a partir do particular perpassa diferentes vertentes da filosofia e do pensamento político contemporâneos, destaque para Jürgen Habermas (assim como para um dos mais eminentes de seus herdeiros na filosofia anglo-saxã, Thomas McCarthy), Jacques Derrida e Michel Foucault. Na teoria política internacional, isso pode ser visto com mais densidade em autores como R.B.J. Walker e Jens Bartelson. Para seus escritos mais filosóficos, ver Habermas (1997, 2002a, 2002b); para uma das formulações mais recentes de seu herdeiro supracitado, ver McCarthy (2009); para a teoria política internacional, ver, em especial, Bartelson (2009) e Walker (1993, 2010).

³² “Quando se fala em *humanidade*, se fala fundado na idéia de que ela poderia ser sobretudo o que *separa* o homem da natureza e o distingue dela; mas, na realidade, esta separação não existe: as propriedades ‘naturais’ e aquelas que se diz serem propriamente ‘humanas’ estão misturadas de maneira indissociável” (Nietzsche, *Escritos sobre Política* – Volume II: A Pequena e a Grande Política”, p.35, ênfase no original)

toda a *CRPr*, apresenta-se também na *CFJ*, na medida em que o fim terminal é o homem sob leis morais: na razão prática, a lei moral e a liberdade orientavam a ação moral, a segunda sendo causa não causada dessa ação; no ajuizamento teleológico, a lei moral determina também o fim terminal como princípio regulativo – bem supremo do mundo, possível pela liberdade. O universal, portanto, se situa na origem e no fim das relações sociais. Com as três críticas e os escritos políticos (como será visto adiante), Kant, às questões às quais cada uma das críticas, respectivamente, se dedica – “o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?” –, aduz uma quarta, que as reúne: “o que é o homem?” (Ferry, 2010).

Enfim, primeiro, à natureza, pelo juízo reflexivo teleológico, é atribuído um fim terminal; segundo, este é postulado como sendo o homem, único ser dotado de entendimento; terceiro, o processo que leva a este fim é cultural, atingindo o estágio em que a humanidade seria plenamente cultivada. Kant observa, porém, que a “habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à *desigualdade* entre os homens” (CFJ, p.272, ênfase adicionada); isto é, aos três pontos acima, à harmonia final da natureza com a cultura, é indispensável a desigualdade. Para que as liberdades de cada ser humano não se oponham e ameacem a realização dessa harmonia, há uma condição formal necessária que “é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais” (CFJ, p.273, ênfase no original); e Kant completa: “[p]ara essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente necessário, mesmo que os homens fossem suficientemente inteligentes para encontrá-la e voluntariamente se submetessem ao seu mando, um todo *cosmopolita*, isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial” (CFJ, p.273, ênfase no original). Em nome desse todo cosmopolita que proveria a liberdade aos Estados (tendo o Estado provido a liberdade aos sujeitos), a guerra é legítima, até mesmo inevitável, na preparação da unidade de um *sistema* moralmente fundado.

A identificação do abismo por parte de Kant gerou a proposta de elo necessário com o ajuizamento teleológico que possibilitaria a conexão do universal original com o universal final. No parágrafo acima, conectam-se a filosofia crítica e os escritos políticos. A noção do cosmopolitismo desse sistema de Estados não aparecera em

Maquiavel ou Hobbes, mesmo porque suas conjunturas históricas eram outras. A noção de temporalidade em Maquiavel respondia diretamente à que se atrelava à Grande Cadeia do Ser e à Eternidade no pensamento político cristão; Hobbes buscou parar o tempo, de forma que somente os que tivessem sido incluídos na modernidade viveriam no tempo, sempre presente, ao passo que a alteridade (colonial, inclusive) viveria fora do tempo ou num tempo fictício e também congelado. Nem Maquiavel nem Hobbes concebiam o tempo como progresso, haja vista que ambos não tinham operado na estipulação de um fim terminal ao ser humano. Nesse sentido, o sistema de Kant, *que é o sistema da razão pura e também a entrada do sistema internacional*, como será reforçado adiante, propicia algo até então impensado: o desenvolvimento da humanidade pensado em termos de progresso.

É verdade que passa apenas por algumas linhas da terceira crítica a preocupação explícita de Kant por esse sistema que hoje se denomina internacional. No entanto, vale lembrar, essa crítica é uma dimensão fundamental para que o edifício kantiano seja coroado, o que é um forte indício de que a crítica da razão (teórica, prática e da faculdade do juízo) é um empreendimento eminentemente político, ou, pelo menos, é plausível que assim seja interpretado. Quando este texto voltar seu foco aos escritos políticos, fechar-se-á o elo não somente entre estes e a crítica, como também entre os pensadores lidos nas seções precedentes e Kant; em todo caso, a *CFJ* anuncia as duas outras subjetividades modernas – o Estado e o sistema – apontando que a universalidade da humanidade é uma das chaves mestras na aporia da modernidade, afinal o homem é um fim terminal da natureza.

Esta última afirmação marca uma distinção de Kant para Descartes que, reivindicando-se aqui, traz uma marca de Montaigne. Descartes buscou, metodicamente, universalizar a subjetividade e com isso deixar para trás a errância do sujeito no mundo. Com Kant, porém, o universal se torna incognoscível, de forma que sua busca não cessa e não se desconecta do espaço e do tempo³³. Em suma, de um lado, as circunstâncias ou particularidades pelas quais o “eu” de Montaigne pintava a si próprio e se via sempre inacabado; de outro, o método que levaria o *cogito* à certeza de sua natureza universal. Ambas as dimensões da subjetividade moderna se expressam aporeticamente em Kant: de um lado, a finitude do ser racional que lhe proscree o conhecimento da coisa em si e

³³ “Mas digei-me, irmãos: se falta um fim a humanidade não será porque a própria humanidade não existe? Assim falava Zaratustra” (Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, p.60).

o condiciona às particularidades da sensibilidade (situação de Montaigne); de outro, a propensão do sujeito a ir além da finitude, em busca do universal (ansiedade de Descartes); o ser finito, porém, nunca se torna pleno, pois jamais o sujeito emerge de sua condição fenomênica, a única possível, de modo que sua universalidade é, a um só golpe, o sonho inevitável e a impossibilidade insuperável (aporia Montaigne-Descartes expressa em Kant).

Na primeira crítica, Kant pensara a causalidade na cadeia fenomênica; na segunda, a causalidade pela liberdade, causa não causada dos efeitos fenomênicos; na terceira, Kant sai de um extremo, o da causa primeira, para o outro, o da causa final. Com isso, a problematização das três críticas é, em seu âmago, voltada às origens e aos limites da razão. Como o pensamento moderno tem nesta o centro de seu projeto e como a razão é a fundação sem fundamento do ser racional, então problematizar suas origens e seus limites é atingir a própria produção da subjetividade moderna. Foi visto que, na relação entre Montaigne e Descartes, o sujeito apresentava duas dimensões: a incompletude na temporalidade das experiências e na constante produção est-ética de si, por um lado, e, por outro lado, um “momento” em que o método rigoroso teria por finalidade superar o ceticismo do sujeito no tempo e estabelecer fronteiras rígidas entre este e o objeto, para então poder universalizar a subjetividade. A leitura das três críticas que se propôs acima enfatizou que o conhecimento de si requer que o sujeito seja considerado fenômeno, situado, pois, no espaço e no tempo; as condições de possibilidade dos fenômenos, no entanto, são efeitos do incondicionado e incognoscível que está além das condições de sensibilidade, além das articulações espaço-temporais e, assim, são impossíveis de serem conhecidas. As condições de possibilidade são condições de impossibilidade.

O meio de ligação entre os dois usos da razão opera, em primeiro lugar, capacitando a passagem do primeiro para o segundo e, em segundo lugar, refletindo sobre o universal final que orientaria tal passagem. Talvez fosse demasiado forçado dizer que a segunda crítica se atem exclusivamente à origem, relegando o fim; porém, parece plausível dizer que este não é, nesta, a preocupação central de Kant, do mesmo modo que não estão de todo ausentes, na terceira crítica, as considerações do pensador sobre a origem, embora sua preocupação fundamental seja com o fim terminal. Todas essas exigências do sistema kantiano estão expressas já na primeira crítica, como se pretendeu mostrar; é válido dizer que, postulada a razão como premissa do

conhecimento (inclusive, e principalmente, do conhecimento de si), a subjetividade moderna está diante da promessa e do perigo, da esperança criada pelo desejo de realização plena do conhecimento, por conseguinte da humanidade, e do insuportável e impossível fardo dessa satisfação.

Kant estava ciente dos perigos e sabia como ninguém (certamente, mais do que muitos de seus sucessores) os percalços e os riscos de uma trajetória cujos limites – origem e fim – eram incognoscíveis e impossíveis. A subjetividade não se produz simplesmente na contingência das circunstâncias, como em Montaigne, tampouco chega à certeza pelo método universalista, como em Descartes; a auto-produção de sua subjetividade é uma operação de deslocamento incessante que possui como elemento constitutivo fulcral a aporia entre as articulações espaço-temporais de sua finitude e os universais que residem nos limites dessa mesma finitude.

Se, com a filosofia crítica, o sujeito moderno se apresenta em seus pormenores, nos escritos políticos³⁴, Kant tornará mais nítidos dois pontos: (1) como o sujeito moderno das críticas é produzido por uma dinâmica política e (2) como ela se dá também nas fronteiras do Estado e do sistema internacional. Dito isso, deter-se-á, em seguida, em tais escritos, não perdendo de vista jamais que as problematizações desenvolvidas estão formuladas ou, ao menos, sinalizadas nas próprias críticas de Kant.

4.3 Nas fronteiras do sujeito, do Estado e do sistema internacional

A relação do universal com o particular é uma problematização política das fronteiras do conhecimento, do mundo, da finitude do ser. Subjaz às reivindicações aqui propostas a interpenetração íntima da política com a filosofia³⁵; mais especificamente, defende-se que os limites – origens e fins – são produzidos socialmente e a política pode ser vista como um jogo de produção de fronteiras e subjetividades. Kant se deparou com

³⁴ Todos os escritos políticos utilizados neste texto se encontram no livro *Political Writings*, publicado em 1991. Por isso, far-se-á referência apenas a essa data e, no caso de uma citação direta, aduz-se o número da página. Sempre que relevante, o nome do texto específico será mencionado.

³⁵ Não se defende, no entanto, que essa interpenetração é peculiar à modernidade. Foucault, entre outros, mostra isso com detalhes em sua última fase. Ver Foucault (2008a, 2009b).

os limites e projetou seu edifício da razão pura exatamente para entendê-los; no processo, viu-se com a imperiosa tarefa não de encontrar tais limites ou de lançar-lhes luz, através da correspondência da filosofia com a natureza; o pensador precisava *produzi-los, delimitar os limites, autorizando as autoridades*. Foucault (2008a) lembra que Kant, ao longo de sua obra crítica e política, problematizou tanto a origem e o fim quanto o processo e a atualidade. A leitura seguinte de alguns dos escritos políticos almeja propor que todas essas questões estão intimamente relacionadas; em outras palavras, a resposta ao *nós* contemporâneo traz consigo considerações sobre *de onde nós viemos, para onde nós podemos e não podemos ir e o que nós podemos e não podemos conhecer, dado o lugar e o tempo de onde viemos e onde vivemos*.

No texto *Conjectures on the Beginning of Human History*, Kant admite que seria presunçoso basear uma consideração sobre o curso das ações humanas apenas em conjecturas, porém que isso seria diferente no que tange ao “*primeiro começo*” (Kant, 1991, p.221, ênfase no original)³⁶, uma vez que este seria produto da natureza, portanto passível de ser descoberto conjecturalmente, ou seja, por dedução a partir da experiência e apoiada pela razão. Então, o pensador concede vida à sua imaginação do primeiro começo e diz que o que mudou decisivamente a vida do ser humano foi a descoberta da razão, ou seja, de uma superioridade em relação aos demais seres vivos que, ao mesmo tempo, gratificava-o e lhe trazia medo e ansiedade; essas concomitantes gratificação e condenação são constitutivas do estado de liberdade civil (civilizada, moderna), condição essencial para o desenvolvimento da maturidade e do esclarecimento pela habilidade de escolha do seu próprio modo de vida, e também são o cerne do projeto da modernidade que, uma vez tendo começado pela razão, produz inúmeras e inevitáveis marginalizações.

Em outros termos, com este momento originário da razão, o ser humano se torna capaz de produzir sua própria subjetividade pela liberdade e, nesse processo, se diferenciar não somente dos animais, como de outros seres que não sejam igualmente racionais, civilizados, modernos³⁷. Derrida (1972c), remetendo-se à cultura do ocidente, diz que o homem branco adota sua própria mitologia, a indo-europeia, como a forma universal do que chama de razão, tentando, assim, apagar a cena constitutiva dessa

³⁶ No original: “*first beginning*” (Kant, 1991, p.221, ênfase no original).

³⁷ “A filosofia metafísica se arranjava até aqui para vencer esta dificuldade, na medida em que negava que uma coisa derivasse de outra e admitindo para as coisas de elevado valor uma origem milagrosa, imediatamente resultante do cerne e da essência da ‘coisa em si’” (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, p.29).

própria mitologia branca, ou seja, o momento de silenciamento da alteridade, em prol da afirmação da identidade³⁸. No período moderno, essa mitologia se rearticula, porém conserva tanto sua pretensão à universalidade quanto a inassimilável alteridade que lhe é constitutiva.

Horkheimer e Adorno (2002) já haviam destacado que o objetivo do esclarecimento sempre foi a liberação dos seres humanos do medo, possibilitando-lhes que fossem senhores da natureza. A busca do esclarecimento pelo desencantamento do mundo requeria a superação dos mitos por parte do conhecimento. Contudo, esse processo, que supostamente privilegia a razão e o conhecimento e possui como ideal atingir todo o sistema, se mostrou inseparável da dominação e do poder. Horkheimer e Adorno, Derrida e Foucault, a despeito de suas grandes diferenças, confluem em um aspecto crucial: o esclarecimento e, nos termos deste trabalho, a modernidade, ao se depararem com aquilo e/ou aqueles marginalizados, com a alteridade excluída, veem isso como uma justificativa para que seu processo/projeto seja levado adiante, ainda com mais intensidade. Em outras palavras, a marginalização e a exclusão são atribuídas aos locais, contextos, sociedades, subjetividades que estariam *fora* da trajetória inclusiva da modernidade, o que demonstraria que seu projeto precisaria ser avançado ainda mais.

A confluência dos pensadores citados acima, que é também uma das reivindicações primordiais deste trabalho, problematiza essa posição binária do dentro e do fora, do conhecimento e do mito, da razão e da não-razão. A modernidade produz seus próprios marginalizados, de modo que seus “outros” não se relacionam em pura exterioridade com o que está “incluído”. Essa intervenção originária da razão traz, a um só movimento, o passado e o futuro, visto que, junto com o primeiro começo, vêm tanto a habilidade de antecipação do futuro, de visualização do que ainda está por vir em um futuro distante, quanto o reconhecimento de que a humanidade é o verdadeiro fim da natureza. Essa intervenção não pressupõe uma lei ou um fundamento ontológico, sendo, portanto, dependente da crença que lhe sustenta por meio daquilo que Montaigne já havia destacado: um fundamento místico da autoridade. Com isso, o homem, na passagem do seu estado de natureza para o estado de liberdade, tem sua honra e seus perigos na marcha em direção à perfeição da espécie como um todo (universalmente concebida), a qual levaria à reconciliação da arte do homem com sua natureza por uma

³⁸ Esta noção de “mitologia branca” influencia muitas abordagens ditas “pós-coloniais”, como Mignolo (2003) e Young (1990).

marcha causada pela origem ausente, pela ausência da origem que (im)possibilita a presença do ser racional, assim como do Estado e do sistema internacional. Os impulsos naturais do homem e as habilidades adquiridas no estado de liberdade são inexoráveis no processo histórico de realização de sua plenitude:

“os próprios impulsos que são culpados por serem causas do vício são bons neles mesmos, preenchendo sua função de habilidades implantadas pela natureza. Porém, na medida em que tais habilidades são adaptadas da natureza, são minadas pelo avanço da cultura e, elas mesmas, por sua vez, minam a própria cultura, até que a arte, quando atinge a perfeição, uma vez mais se torne natureza – e esta é a meta última do destino moral do homem.” (Kant, 1991, p.228)³⁹

Montaigne situava o sujeito em um percurso que o tornava *artista* de si em uma trajetória errante e cética cuja obra de arte só teria seu fim na morte, o que fez com que Descartes quisesse extirpar a dúvida e postular o *método* pelo qual o sujeito se conheceria e poderia universalizar seu auto-conhecimento. Maquiavel atribuía ao tempo uma dimensão imponderável da alteridade e da *contingência*, o que fez com que Hobbes tentasse parar a história, criando um tempo que justificasse o presente e a *especialização* da política. Kant, por um lado, postula a universalidade da humanidade, todavia, por outro lado, alerta que a liberdade associada a ela gera tormentos no curso do tempo em direção à sua realização final; ele também conjectura o passado, porém não para interromper o curso da história, e sim para atribuir um propósito à disjunção presente entre natureza e cultura (ou humanidade), colocando no distante – e incerto! – futuro a reconciliação de ambas no estágio cosmopolita – “e somente Deus sabe quando isso acontecerá” (Kant, 1991, p.232)⁴⁰. As subjetividades em Kant, portanto, não são definidas pela universalidade de suas fronteiras ou pelo particularismo de suas escolhas, e sim pela errância em sua trajetória teleológica, errância que está inscrita no seu

³⁹ No original: “the very impulses which are blamed as the causes of vice are good in themselves, fulfilling their function as abilities implanted in nature. But since these abilities are adapted to the state of nature, they are undermined by the advance of culture and themselves undermine the latter in turn, until art, when it reaches perfection, once more becomes nature – and this is the ultimate goal of man’s moral destiny” (Kant, 1991, p.228).

⁴⁰ No original: “and only God knows when that will be” (Kant, 1991, p.232).

momento originário de intervenção da razão ou, pode-se dizer a partir de Derrida (1972c), está gravada na mitologia que a cultura⁴¹.

A responsabilidade pelos males que advêm do uso incorreto da razão é imputada ao ser humano no exato momento em que a descobre (a razão pura) e, com isso, gera uma disjunção entre a natureza e a cultura. Mais uma vez, isso tudo se remete à problematização das origens e dos fins, ou seja, dos limites da razão em suas duas dimensões – prática e especulativa. No texto sobre as conjecturas do primeiro começo, Kant delimitou o passado e estipulou o futuro, intervindo, com seu próprio argumento de autoridade, nas (im)possibilidades da política moderna. A temporalidade para além dos limites do espaço, em Maquiavel, e a espacialização da política, em Hobbes, não são duas opções binárias, opostas metafisicamente, na modernidade, mas sim duas dimensões de uma insolúvel e inescapável contradição que estes pensadores, tomados em conjunto, expressam para o caso do Estado, assim como Montaigne e Descartes expressaram para o sujeito. Quando Kant entra em cena, os limites da subjetividade, por conseguinte da política, se tornam ainda mais complexos com a noção de sistema internacional.

No texto *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, Kant salienta o mesmo que nas três críticas, a saber, que as manifestações das ações humanas, mesmo se causadas pela liberdade, são necessariamente determinadas de acordo com leis naturais. *Os homens e as nações*, segundo Kant, no ato de perseguirem seus fins particulares, são guiados por um curso natural que promove um fim; no entanto, cabe ao filósofo descobrir um propósito na natureza, em meio a esse curso sem sentido das ações humanas. Para tanto, Kant formula proposições, entre quais vale destacar alguns trechos: “*todas as capacidades naturais de uma criatura estão destinadas a cedo ou tarde se desenvolver completamente e em conformidade com seu fim*” (1991, p.42, primeira proposição); “*no homem (como única criatura racional na Terra), aquelas capacidades naturais que se direcionam para o uso de sua razão são tais que podem ser totalmente desenvolvidas somente na espécie, mas não no indivíduo*” (p.42, segunda proposição); quando foi ao homem concedida a razão, supôs-se que ele “*produzisse tudo a partir dele mesmo. Tudo teria que ser inteiramente de sua própria produção*” (p.43, terceira proposição); “*os meios que a natureza emprega para gerar o desenvolvimento das capacidades inatas é o do antagonismo dentro da sociedade, na*

⁴¹ Derrida não está se referindo diretamente a Kant quando trata da noção de “mitologia branca”, portanto a associação desta com aquele é uma apropriação do texto de Derrida para os propósitos deste texto.

medida em que esse antagonismo se torne em longo prazo a causa da ordem social governada pela lei” (p.44, quarta proposição); “*o maior problema para a espécie humana... é o da realização de uma **sociedade civil** que possa administrar a justiça universalmente*” (p.45, quinta proposição); “*esse problema é tanto o mais difícil quanto o último a ser resolvido pela raça humana: [em sociedade...], o homem é um animal que precisa de um senhor*” (p.46, sexta proposição); “*o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita é subordinado ao problema de uma **relação externa** com outros Estados governada pela lei*” (p.47, sétima proposição); “*a história da raça humana como um todo pode ser vista como a realização de um plano oculto da natureza em fazer emergir uma constituição política perfeita internamente – e, **para esse propósito, também externamente***” (p.50, oitava proposição); “*uma tentativa filosófica de operar uma história universal do mundo em conformidade com um plano da natureza... deve necessariamente ser vista como possível e mesmo apta a avançar o propósito da própria natureza*” (p.51, nona proposição)⁴².

Os trechos acima colocam em relevo alguns aspectos salientes. Em primeiro lugar, o fim terminal da humanidade é, necessariamente, universal, isto é, a consideração do plano da natureza requer uma condição final universalista, sem a qual não se realiza. Em segundo lugar, dado que se constitui como ser racional, o homem não se submete passivamente ao ordenamento mecânico da natureza, de modo que tudo o que estiver além deste será produzido pela sua razão; ora, se sua própria subjetividade não se limita à existência animal comum, então ela própria é uma produção do sujeito nas relações sociais. Em terceiro lugar, a natureza humana apresenta uma *insociável sociabilidade* (as concomitantes tendências a, de um lado, viver em sociedade e, de

⁴² No original (todas as ênfases se encontram no original): “*All the natural capacities of a creature are destined sooner or later to be developed completely and in conformity with their end*” (1991, p.42, primeira proposição); “*In man (as the only rational creature on earth), those natural capacities which are directed towards the use of his reason are such that they could be fully developed only in the species, but not in the individual*” (p.42, segunda proposição); “*produce everything out of himself. Everything had to be entirely of his own making*” (p.43, terceira proposição); “*The means which nature employs to bring about the development of innate capacities is that of antagonism within society, in so far as this antagonism becomes in the long run the cause of a law-governed social order*” (p.44, quarta proposição); “*The greatest problem for the human species... is that of attaining a **civil society** which can administer justice universally*” (p.45, quinta proposição); “*This problem is both the most difficult and the last to be solved by the human race:... man is an animal who needs a master*”; (p.46, sexta proposição); “*The problem of establishing a perfect civil constitution is subordinate to the problem of a law-governed **external relationship** with other states*” (p.47, sétima proposição);); “*The history of the human race as a whole can be regarded as the realisation [sic] of a hidden plan of nature to bring about an internally – and for **this purpose** also externally – perfect political constitution*” (p.50, oitava proposição); “*A philosophical attempt to work out a universal history of the world in accordance with a plan of nature... must be regarded as possible and even as capable of furthering the purpose of nature itself*” (p.51, nona proposição).

outro, a ameaçar romper a mesma) que exige ser contida pelo estabelecimento da ordem, a qual representa os primeiros passos de saída do barbarismo em direção à cultura; a constante tensão entre a busca humana por acordo e o desejo natural pelo desacordo é a condição do homem em sociedade e também o que o produz enquanto sujeito pertencente a uma ordem social – ou seja, um cidadão⁴³. Em quarto lugar, a insociabilidade é o que leva os homens a criarem toda a dimensão da cultura e da arte, porém, deixada em toda sua liberdade, essa insociabilidade não conduziria à plenitude da humanidade, daí a premência de um senhor; sem esta autoridade superior, haverá um uso incorreto da liberdade, portanto a força da lei deve imperar no mundo dos homens, sem recurso ao divino – Kant alerta: uma solução perfeita é impossível. Em quinto lugar, a ordem civil interna se sustenta apenas na condição de uma ordem entre os Estados, algo que vá além das simples condições ameaçadoras da externalidade, como em Hobbes e Maquiavel, e que se dirija diretamente à constituição de leis nisso que hoje se chama de sistema internacional. Como decorrência disso, por fim, em sexto lugar, o antagonismo não se dá apenas entre sujeitos em uma ordem social, como também entre Estados em suas relações externas, por conseguinte a liberdade dos sujeitos entre si não deve ser menos restrita do que o é a liberdade dos Estados entre si, e só assim que se poderia levar o mundo a uma condição cosmopolita.

Como diz Derrida (2004), o eixo teleológico formulado por Kant influenciou profundamente tanto o pensamento filosófico posterior quanto inúmeros discursos político-institucionais europeus e, de forma mais gerais, ocidentais. As noções, por exemplo, de maturidade, esclarecimento e desenvolvimento das disposições naturais estão intimamente ligadas ao projeto da modernidade que, ao postular uma origem na intervenção da razão e um fim na realização do homem, condiciona o progresso e a inclusão da alteridade à assimilação de valores que são, ao mesmo tempo, cosmopolitas e eurocêntricos (ou ocidentalocêntricos)⁴⁴. Opor-se a Kant, acusando-o de racista, ou se

⁴³ “Nas suas faculdades mais nobres e mais elevadas, o homem é totalmente natureza e carrega consigo a estranheza deste duplo caráter natural. Suas aptidões terríveis e que são consideradas como inumanas talvez sejam mesmo o único solo fecundo de onde poderia surgir uma humanidade qualquer, tanto sob a forma de emoções, quanto de ações e de obras.” (Nietzsche, *Escritos sobre Política* – Volume II: A Pequena e a Grande Política, p.35)

⁴⁴ “[E]m toda parte, se exalta atualmente, inclusive invocando a ciência, o estado futuro da sociedade em que ‘não existirá mais exploração’ – a meus ouvidos, estas palavras soam como se alguém promettesse inventar uma forma de vida que se isentaria voluntariamente de qualquer função orgânica. A ‘exploração’ não é a característica de uma sociedade corrompida ou imperfeita e primitiva: ela faz parte da *essência* da vida, da qual ela constitui uma função primordial, ela decorre muito exatamente da vontade de poder, que é justamente vontade de vida.” (Nietzsche, *Escritos sobre Política* – Volume II: A Pequena e a Grande Política, p.83, ênfase no original)

juntar a Kant, celebrando seu liberalismo cosmopolita, são duas posturas que reproduzem o projeto da razão, sem deslocá-lo, sem se atentar para como ele mesmo se desloca na contradição entre sua promessa e suas condições, seu fim e sua impossibilidade. Um meio de escape é celebrar o mundo “pós-moderno” ou o fim da história, quando ocorreria uma suposta erosão das fronteiras entre as pessoas e das fronteiras estatais, por meio de um capitalismo que a tudo e a todos proporcionaria a possibilidade de ascensão; por outro lado, há uma forma de denúncia (ou denunciamento), que seria narrar uma escatologia do mundo, de um choque inevitável de civilizações, de uma crise sem precedentes de um mundo também passível de ser denominado de “pós-moderno”. Contudo, Kant já alertava que a busca pelo que está além do espaço e do tempo, para além da finitude, retorna ao finito, ao cognoscível, ao situado no espaço e no tempo.

Na primeira crítica, vale lembrar, Kant dissera que a investigação da razão e a busca por conhecimento seriam os meios de realização da humanidade; no texto sobre o ponto de vista cosmopolita, destaca que esse caminho, que visa ao fim terminal em que as capacidades inatas do homem se desenvolveriam plenamente, é perpassado por um antagonismo inerente à natureza do homem, mesmo depois de civilizado pela ordem social. Em outros termos, poder-se-ia dizer que o antagonismo se associa aos limites da razão humana diante da natureza (de sua natureza), o que foi a preocupação central de Kant na *CRP*.

As duas primeiras críticas apresentam dois usos da razão, um condicionado espaço-temporalmente e outro, livre; ambos são processos ininterruptos pelos quais o sujeito se produz constantemente. Kant não apresenta dois usos solipsísticos da razão, e sim uma dinâmica de receptividade, espontaneidade e transgressão inseparável das relações sociais. Isso fica nítido na resposta do pensador à pergunta “O que é o esclarecimento”⁴⁵. A saída da imaturidade não se configura como uma passagem do mundo limitado ao universo sem fronteiras – não é a passagem do uso teórico ao uso prático, do limitado ao livre, do particular ao universal, do local ao global, da cidadania à humanidade –, e sim como um processo, um jogo cujo fim é vislumbrado, porém jamais atingido. Nesse processo, os usos teórico e prático são concomitantes e abissais – o que levou à terceira crítica e à necessidade, nesta e nas proposições acima, de uma

⁴⁵ Ver *An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'* (Kant, 1991)

intervenção de autoridade do filósofo sobre os limites (origens e fins) da natureza e do homem.

Na resposta supracitada, Kant se utiliza de outros nomes para os usos da razão, mas que condizem com os que estão em sua filosofia crítica. A princípio, diz-se que a liberdade é tudo o que se precisa para o esclarecimento, ou seja, um uso público da razão em todas as questões; linhas depois, ressalta que nem todas as restrições à liberdade devem ser derrubadas, afinal o uso público deve se associar ao uso privado da razão. Este deve ser respeitado quando se ocupa uma posição civil, o que torna a obediência imperativa – recorde-se que Kant assina as duas edições da primeira crítica se dirigindo ao senhor e se caracterizando como obediente servidor –; o mesmo sujeito *deve*, por um lado, obedecer, como cidadão, e *pode*, por outro, como indivíduo membro de uma sociedade cosmopolita cuja base é a humanidade, argumentar o tanto quanto e sobre o que queira. O uso público da razão é autônomo, e não heterônomo, contudo não é oposto ao uso privado, à obediência ao soberano, que faz do homem cidadão, faz do ser humano um sujeito moderno. Como é ressaltado em *What is Orientation in Thinking?* (um texto introdutório à filosofia crítica), a liberdade de pensamento, quando tenta agir desatada das leis da razão – a pedra de toque da verdade!⁴⁶ – pode destruir a si própria, o que requer a intervenção das autoridades que mantenham a ordem. Foucault (2007c, 2007d, 2007e, 2008a) faz uma interessante análise da reposta de Kant à interrogação sobre o esclarecimento, ao relacioná-lo a uma atitude crítica como prática de auto-produção da subjetividade, de sua própria história, diante dos mecanismos de poder exercidos sobre o sujeito. A conexão, que Foucault não estabelece de maneira tão clara, dessa atitude com a filosofia crítica é bastante saliente: os limites da razão e do conhecimento, na *CRP*, e sua transgressão, na *CRPr*, podem ser lidos como o imperativo da obediência ao soberano, cujo desrespeito ameaça a consecução do fim terminal (*CFJ*) ou da paz perpétua, e a liberdade para argumentar e refazer seus modos de vida. O exercício do poder e a liberdade, isso Foucault mostra com maestria, não são externos um ao outro, de maneira que, somente por ser livre, o sujeito tanto se submete ao exercício de poder quanto escapa-lhe constantemente⁴⁷.

⁴⁶ “O que é portanto a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos... as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são” (Nietzsche, *Verdade e Mentida no Sentido Extramoral*, p.12-3).

⁴⁷ Nesse ponto, a obra de Foucault, a partir dos anos 70, representa uma profícua fonte de discussão da relação do poder com o saber e com a liberdade; em termos kantianos, dos limites da razão e dos limites da soberania, com a propensão à transgressão e à constante produção da subjetividade moderna diante das

É imprescindível, neste instante, uma digressão, a fim de evitar uma confusão da proposta interpretativa. Defendeu-se, na interpretação das três críticas, que o uso teórico da razão ocorre nas condições particulares do homem no espaço e no tempo, na finitude do ser racional; a mesma razão, no entanto, impeliria o sujeito ao movimento para além das condições de conhecimento, em direção ao universal. Um passo demasiado acelerado poderia gerar uma conclusão gravemente contraditória com as interpretações propostas nos capítulos anteriores ao de Kant. Nestes, buscou-se, por um lado, através de Montaigne e Maquiavel, associar a contingência e a temporalidade ao particular; por outro, através de Descartes e Hobbes, associar o método, a certeza e a espacialização da política ao universal. Visto que a reivindicação central da proposta aqui avançada é mostrar como Kant expressa a aporia entre o universal e o particular (que seria a aporia entre Descartes e Montaigne e também entre Hobbes e Maquiavel), a grave contradição se desenharia, na medida em que a leitura de Kant associasse, de um lado, o particular à razão teórica e ao uso privado da razão e, de outro, o universal à razão prática e ao uso público da razão, ao mesmo tempo em que as leituras dos demais pensadores associassem o particular à contingência e à temporalidade e o universal, ao momento em que a produção de subjetividade chegaria à consolidação da verdade e em que o tempo parasse.

Em Kant, o particular se remete à inevitabilidade do condicionamento espaço-temporal que impossibilita a realização plena do movimento para além da finitude e, por conseguinte, da própria humanidade: o particular é, ao mesmo tempo, efeito do universal e obstáculo intransponível à sua realização plena. Contudo, é este movimento em direção ao universal, avançado pelo uso público ou uso prático da razão, que gera as constantes rearticulações espaço-temporais. O corolário disso é que a condição fenomênica das subjetividades modernas não é fixa e acabada exatamente por não poder realizar o universal, haja vista que a transgressão às regras da finitude que o vislumbra tem seus efeitos apenas no espaço e no tempo, sendo contingentes e instáveis.

O uso público/prático da razão não pode ser associado diretamente à dimensão universal de Descartes e Hobbes, assim como o uso privado/teórico não o pode ser à dimensão particular de Montaigne e Maquiavel. Se isso fosse feito, dar-se-ia uma contradição na reivindicação central desta proposta, afinal o particular, em Kant, seria atribuído ao imperativo da obediência, portanto da cidadania, ao passo que o universal,

instâncias de poder. Ver Foucault (1980, 1987, 2007a, 2007b); ver, ainda, as palestras de Foucault do *Collège de France*, citadas nas referências bibliográficas.

ao da transgressão, portanto do deslocamento do particular; ou seja, ambos estariam em Kant expressos de forma diametralmente oposta ao que se reivindicou nos pares Montaigne-Descartes e Maquiavel-Hobbes.

Essa contradição se dissolve, à medida que se reitera uma questão central em Kant: *o que impele ao deslocamento ou rearticulação das relações espaço-temporais das subjetividades modernas é a intransponível finitude do ser, ou seja, a impossibilidade de sua saída das condições particulares. Se, ao homem, fosse possível o universal, como quiseram Descartes e Hobbes, então as contingências perderiam sentido e se chegaria ao fim terminal; se, no entanto, o mesmo universal não fosse colocado ao homem, como expresso no cogito e no Leviatã, então não haveria tensão nas articulações espaço-temporais, não haveria insociável sociabilidade, enfim, apagar-se-iam o desejo e o projeto teleológicos da natureza e do homem.*

Em suma, (1) devido à sua finitude, o ser racional não escapa do particular; (2) este é condicionado pelo universal, cujos efeitos, por ser turno, só se manifestam no particular; (3) com isso, são as particularidades que geram a propensão natural à transgressão dos limites da razão; (4) o universal, neste sentido, é tanto a condição do deslocamento como também aquilo que tem por objetivo colocar-lhe um fim terminal. Em suma, como em Descartes e Hobbes, a dimensão universal da subjetividade moderna é o que tenta prover a certeza e parar a história, todavia é o que se realiza somente no particular; este é, por conseguinte, o lugar das rearticulações constantes, é o espaço e o tempo em que as subjetividades modernas jamais se fixam e sempre irrompem impossibilitando a plenitude do universal (do globo, da total inclusão do outro, da emancipação do sujeito, da comunidade ideal de fala, do cosmopolitanismo sem externalidades) e conformando, com ele, uma relação aporética – como Montaigne com Descartes e Maquiavel com Hobbes. Após esta crucial digressão, é possível retomar os escritos políticos de Kant.

Dizia-se que o uso público da razão é possível na dimensão cosmopolita do indivíduo, aquela que tem por base a humanidade (o ser racional enquanto espécie e coisa em si), porém é proscrito ao mesmo, enquanto cidadão (dimensão fenomênica), cuja condição permite-lhe e lhe demanda o uso privado. A intervenção limítrofe da razão – como fundamento não fundacional da origem e do fim – implica que não se pode renunciar, enquanto ser humano, ao esclarecimento tomado como um processo; como foi visto na filosofia crítica, a razão gera gratificações e perigos, promessas e ameaças. É por isso que o homem precisa de um senhor que restrinja sua liberdade,

tornando-a civil e, somente assim, pode sonhar com o inatingível incondicionado. A frase que iniciou a discussão sobre Kant agora pode ganhar um contorno adicional: “argumente o quanto e sobre o que queira, mas obedeça”, isto é, seja ser humano livremente, mas não transgrida a cidadania; ou, oriente sua ação pelo desejo do universal, mas o faça nos limites espaço-temporais da razão; ou (isto não era explícito nos pares aporéticos formados pelos outros pensadores), intervenha no Estado moderno e no sistema internacional em nome da humanidade, mas obedeça as respectivas legislações. Em algumas páginas devotadas a uma crítica a Hobbes⁴⁸, Kant diz que o conceito de direito externo é uma derivação do de liberdade e opera como uma restrição à liberdade individual, em prol da harmonização, pelo direito público, das liberdades de todos em sociedade. Uma constituição civil e conforme a lei é estabelecida por um contrato original que é meramente uma ideia da razão, porém com indubitáveis implicações práticas. Essa ideia é o que se concebe como universal, por conseguinte fora do mundo fenomênico, operando como (de)limitador do mesmo: é mais uma instância em que Kant problematiza os limites da razão e da política moderna. O irresistível poder do Estado somente se sustenta pela força de sua lei, a qual busca extirpar a resistência, consolidando o senhor – ou o soberano.

Kant, no entanto, considera aterrorizante a afirmação hobbesiana de que não há injustiça na ação soberana, uma vez que ele é o que define o justo e o injusto; ainda que negue ao povo qualquer direito de coerção, exclusivo do soberano, Kant rejeita o extremismo universalista de Hobbes, sem negá-lo completamente. Todos os seres humanos portam direitos inalienáveis, intransferíveis ao soberano; em caso de injustiça e violação destes, o cidadão tem o direito e o *dever* de fazer uso público de sua razão – aquele que tem por base sua condição cosmopolita e universal, mas que deve operar através do particular. Em outras palavras, criticando o universalismo incontestado de Leviaatã, Kant concede a possibilidade de um uso da razão com bases mais amplas, desde que não seja revolucionário, ou seja, desde que não renegue a legitimidade de um universal, em nome da implantação de outro: “o cidadão deve, necessariamente, com a aprovação do governante, portar o direito de fazer uso público de sua opinião sobre quaisquer medidas do governante que lhe parecerem constituir uma injustiça à

⁴⁸ Ver *On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'* (Kant, 1991).

sociedade [comunidade, povo, *commonwealth*]” (1991, p.84)⁴⁹. Assim como Hobbes, Kant credita à natureza humana uma dimensão perversa e, além disso, diz que o preço da paz é a restrição da liberdade; diferente de Hobbes, porém, isso não extirpa a resistência, não consolida o universal, algo que o aproxima de Maquiavel e Montaigne.

Isso permite que Kant chegue, inclusive, a simpatizar com eventos históricos como a Revolução Francesa, sem, com isso, defender o ato revolucionário em si. Como o Estado não é mais um poder irresistível e como a vida para além dele não é mais irrepresentável, como em Maquiavel e Hobbes, haja vista que há dimensões internacional e cosmopolita que devem ser entendidas no progresso da humanidade, então o homem, fim último do mundo, pode se deparar com inúmeras formas de conflitos de autoridades e de liberdades: *dos sujeitos entre si*, na sua insociável sociabilidade; *dos Estados entre si*, no potencial uso não legislado de sua liberdade; *dos Estados com os sujeitos*, no potencial abuso universalista e despótico do soberano; e *dos Estados com o sistema*, este imprescindível, assim como os próprios Estados, para a realização plena da humanidade.

O critério para que a soberania possa ser interpelada é direto: apenas aquilo que um povo possa impor a si próprio pode ser-lhe imposto pelo legislador soberano. Somente quando houver harmonia entre o universal imposto pelo Estado moderno e o universal imposto a si próprio pelo sujeito moderno, é que as ações no tempo não desafiarão as fronteiras de ambos. Como foi visto e será ainda retomado, a harmonia entre sujeito, Estado e sistema é localizada no distante futuro em que o fim terminal se tornaria realidade; Kant alerta em diversos momentos, porém, que esse fim é uma impossibilidade da política moderna, haja vista que sujeito e Estado estão situados no espaço e no tempo e é somente através deles que a manifestação de suas ações é possível. O sujeito, por ser racional, tem seus limites e também é incitado à transgressão; o Estado, de maneira análoga, se constitui por um conflito histórico que não mais ameaça sua existência, como em Hobbes, mas o torna possível e capaz de agir (Bartelson, 1995a) – a liberdade de um Estado diante de outro é comparada por Kant à dos sujeitos entre si, portanto, assim como estes, os Estados também precisam de uma legislação para evitar que o conflito de suas liberdades ameace o que se denomina hoje de sistema internacional, sem o qual não se atinge a paz perpétua. Como a disjunção

⁴⁹ No original: “the citizen must, with the approval of the ruler, be entitled to make public his opinion on whatever of the ruler’s measures seem to him to constitute an injustice against the commonwealth” (Kant, 1991, p.84).

entre as particularidades e os universais é inescapável, o local da política é o de deslocamento das fronteiras, nos interstícios dessa disjunção aporética.

Tomando de empréstimo, mais uma vez, as reflexões de Foucault sobre saber, poder e sujeito, pode-se associar as três críticas e os escritos políticos a cada um dos três elementos mutuamente imbricados. De maneira mais clara, o que se está sugerindo é o seguinte: a primeira crítica coloca os limites do saber, do conhecimento; a segunda busca entender as implicações da liberdade humana nas condições espaço-temporais das subjetividades modernas, de modo que as concebe em um processo de deslocamento constante, o qual foi possibilitado exatamente pelos limites do conhecimento, na medida em que não preenchem o campo que reside para além deles mesmos, mas não tornam esse preenchimento impensável; a terceira crítica, por seu turno, identifica um abismo entre saber e poder/liberdade e, diante disso, busca tornar mais claro o fim do homem no mundo (que, neste caso, não seria mais a tranquilidade da alma, como era, segundo Foucault, nos primeiros séculos da era cristã, ou a felicidade, mas a realização da moralidade, da humanidade)⁵⁰. Nesse sentido, os escritos políticos atravessariam as três críticas e as interrogações a que cada uma delas busca responder – “o que posso saber?”, “o que deve ser feito?” e “o que pode ser esperado?” –: as articulações espaço-temporais são a dimensão por excelência do exercício de poder na sociedade moderna; ao mesmo tempo, porém, são os lugares de resistência, de manifestação da liberdade que interpela o poder, almejando um fim que, ainda que impossível, impele o homem a resistir, interrogar, deslocar seus modos de vida. O palco de exercício da liberdade e do poder, portanto, é o da contingência e da particularidade, é onde (sem que esse “onde” defina um lugar fixo e um tempo estanque) o homem pinta a si próprio e nunca acaba sua obra (como em Montaigne) e onde o soberano deve a todo o momento produzir novas formas de poder que muitas vezes não emanam de algum centro ou referente (da cabeça do Rei), mas que atravessam o corpo social e concedem sentido temporal à própria soberania (Maquiavel). Esse palco de contingência e particularidade, no entanto, não se sustenta por si só, visto que sua condição de possibilidade e de impossibilidade é uma aspiração ao universal que, se realizável, faria com que o próprio palco não passasse de um espaço sob domínio irresistível e inquestionável do Leviatã (Hobbes) e mesmo um mundo de sujeitos acabados, de um *cogito* fixo em um ponto absoluto (Descartes). A

⁵⁰ Este parágrafo opera, ainda de maneira incipiente, uma relação das três críticas de Kant com o que se poderia chamar de três fases da obra de Foucault. Tanto as críticas quanto as fases de Foucault são respeitadas em suas diferenças e deslocamentos, porém não são tratadas, de forma alguma, como mutuamente excludentes. Isso talvez seja um campo para desenvolvimentos intelectuais ulteriores.

política, portanto, não é nem da contingência e do relativismo, tampouco das interações posteriores à ordem e ao sujeito; a política moderna é a produção de subjetividades, limites e fronteiras na relação com a alteridade; ocorre não antes ou depois do que separa a soberania da anarquia, o sujeito do objeto, o sistema do que está fora dele, mas sim nos interstícios que produzem e tornam (im)possíveis essas dicotomias.

Nos textos citados acima, assim como no *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* e no *The Metaphysics of Morals*, Kant faz questão de chamar a atenção para o fato de que o estágio cosmopolita não é do governo mundial, que poderia com facilidade se tornar o pior dos despotismos, e sim da federação de Estados que aceitem o direito internacional e uma coexistência de sujeitos que aceitem o direito civil; nenhuma das esferas jurídicas modernas – do Estado, do internacional e a cosmopolita – possui prioridade ontológica ou estratégica sobre as demais (Bartelson, 1995b). Os escritos políticos kantianos são, a um só movimento, *cosmopolitas*, na sua ambição por total inclusão da alteridade, emancipada da tutela de outrem, *e excludentes*, nas condições de externalidade que colocam para essa inclusão⁵¹; assim também é sua filosofia crítica, que apresenta a mesma razão (pura) com uma propensão ao universal e as condicionalidades do particular. Como diz Bartelson (1995b), as dimensões internacional e cosmopolita de Kant não se remetem a espaços de interação de agentes pré-constituídos que buscariam a cooperação ou estariam fadados a uma anarquia ameaçadora da guerra; essas dimensões, pode-se aduzir, tampouco seriam contextos de interação posteriores à formação de identidades domésticas e que definiriam padrões de amizade e inimizade. Ou seja, a política moderna não se sucede a distinções naturalizadas do interno e do externo, mas opera nas fronteiras, por atos políticos que constroem identidades e diferenças e fazem com que as subjetividades modernas sejam constantes auto-criações que: como em Montaigne e Maquiavel, têm aspectos contingentes; como em Descartes e Hobbes, não se desconectam dos universais; e, diferentemente do que aparece nesses quatro pensadores, mas que se vê em Kant, vivenciam o sistema internacional como também um lócus dessa dinâmica política e, com isso, de uma temporalidade que agora porta a dimensão do desenvolvimento teleológico.

No ensaio sobre a paz perpétua, alguns dos aspectos centrais da política moderna estão delineados e se pode entender como Kant aduz o que hoje se denomina sistema

⁵¹ “Não se observou bem a vida se não se tiver visto também a mão que, de uma maneira especialmente cuidadosa, mata.” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.88).

internacional de maneira cuidadosa nas considerações sobre as subjetividades modernas. A instituição formal do estado de paz depende de um progresso da razão, da humanidade; este, porém, requer a consolidação de uma ordem entre Estados soberanos, afinal o homem nunca pode prescindir de um senhor por ele mesmo criado, caso queira seguir no processo de esclarecimento. Não apenas as condições externas e internas dos Estados são mutuamente dependentes nesse caminho teleológico, mas também seu fim terminal somente se daria quando cidadania e humanidade se reconciliassem, dado – ou conjecturado – que aquele momento original de intervenção da razão separou a natureza da cultura.

Os escritos políticos de Kant suscitaram afirmações e esperanças um tanto simplistas, lineares e/ou progressistas, que apontaram ou a inevitabilidade da paz perpétua, ou as maravilhas do livre-comércio e do capitalismo, ou o progresso da razão diante dos irracionalismos das alteridades não-ocidentais, ou a legitimidade de uma associação mundial (até global) de Estados liberais, ou o ideal da paz democrática diante do despotismo de países não-ocidentais; quando não tudo isso a um só tempo. Os valores e as utopias dos desejos a serem realizados são constantemente enaltecidos e creditados a Kant, sem que se lhe creditem os custos dessa marcha em direção ao impossível⁵². Kant é cosmopolita e excludente, promete a liberdade à custa da desigualdade (Walker, 2010a), esboça a paz perpétua para homens que aceitem seus senhores, respeitando aquilo que os constitui fenomenicamente como sujeitos modernos, ou seja, a obediência.

Segundo Walker (2006a), o que se denomina por “internacional” possui suas próprias regras, quais sejam: proibição de impérios, aceitando apenas hegemonias que não excedam os limites que ameacem a preservação do sistema; proibição de guerras religiosas; manutenção da vida política dentro dos Estados; exclusão de bárbaros ou não-modernos. Essas regras, perceptíveis, em formatos diferentes, nos textos políticos de Kant, condicionam a marcha da modernidade, tornando-a não um movimento de inclusão total, mas de assimilação condicionada que possui dois parâmetros de hierarquização da diferença: por um lado, para os que estão dentro, há graus de desenvolvimento (distinção temporal) que coincidem, em grande medida, com distâncias geográficas (distinção espacial), conformando articulações espaço-temporais

⁵² “Ah! a razão, a seriedade, o domínio das paixões, todo esse tenebroso negócio que se chama reflexão, todos esses privilégios e esses atributos pomposos do homem, como custaram caro! Quanto sangue e quanto horror repousam no fundo de todas as ‘coisas boas’!” (Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, p.60).

de identidade e diferença – primeiro e terceiro mundos, países desenvolvidos e em desenvolvimento, Sul e Norte, entre outras –; por outro lado, os que estão dentro e, portanto, aceitam as prescrições do sistema, se situam já no interior de uma teleologia que os distingue daqueles que estão fora, para além do sistema e que, ao mesmo tempo, ameaçam-no e lhe exigem um esforço de inclusão condicionada – islâmicos, Estados ditatoriais, terroristas e todos os gêneros de rótulos atribuídos à alteridade “bárbara”⁵³.

Deixados à sua própria e irrestrita liberdade, os Estados, assim como os sujeitos, podem abalar a busca pela realização da humanidade. Se, exatamente por isso, os homens precisam de uma subjetividade estatal que imponha a ordem, os Estados, de forma análoga, precisam de uma subjetividade sistêmica que faça o mesmo. Sujeito, Estado e sistema internacional modernos são autorizados como autoridades cuja fundação racional se funda nela mesma e tanto promete quanto impossibilita a consecução do estágio final de harmonia⁵⁴. Ao invés de um epifenômeno da relação interestatal, o sistema é constituído por regras que por vezes entram em conflito com as reivindicações de autoridade por parte dos Estados – por exemplo, o princípio de não-intervenção se choca com as intervenções humanitárias, a independência das políticas macro-econômicas e a soberania sobre a moeda se chocam com as condicionalidades do Fundo Monetário Internacional. O mesmo conflito ocorre nas fronteiras entre o Estado e o sujeito, como demonstra a crítica de Kant a Hobbes, e entre o sujeito e o sistema.

Em suma, as categorizações espaço-temporais das subjetividades modernas articulam as identidades e diferenças que a elas se submetem e por elas se produzem; além disso, relacionam-nas com aquilo que está para além delas próprias e que somente poderia ser conhecido caso incluído, aceitando as regras que constituem as próprias subjetividades. Isso não determina uma forma unidirecional e incremental de passagem de fora para dentro e da periferia para o centro; não se está narrando uma expansão da consciência, do modelo estatal ou do sistema internacional, e sim como nas fronteiras e nos limites do sujeito, do Estado e do sistema operam relações aporéticas que produzem as próprias fronteiras e os próprios limites, por conseguinte as subjetividades⁵⁵.

⁵³ Ver Walker (2006b)

⁵⁴ “Bem poderíamos, a respeito disso, admirar o homem pelo fato de ser ele um poderoso gênio da arquitetura: ele conseguiu erigir uma catedral conceitual infinitamente complicada sobre fundações movediças, de qualquer maneira sobre água corrente” (Nietzsche, *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, p.14).

⁵⁵ Algumas das mais incisivas abordagens que se dedicam, por diferentes perspectivas, à interpretação das implicações do pensamento de Kant para a teoria política internacional são de Bartelson (1995a, 1995b, 2001, 2009) e Walker (2006a, 2006b, 2010).

Vale lembrar, a passagem da razão teórica para a razão prática se tornou impossível sem um ajuizamento teleológico que (de)limitasse o mundo; essa delimitação, no entanto, determina que, para além do espaço e do tempo, da cidadania e da consciência de si do sujeito centrado na razão, há uma externalidade incognoscível, um externo que condiciona as distinções interno/externo, identidade/diferença, soberania/anarquia, entre outras, ou seja, um totalmente outro que é condição de (im)possibilidade do dentro e do fora no mundo fenomênico e na sociedade, portanto. Nesse jogo sem precedência ontológica, as fronteiras e os limites, ao contrário de identificarem oposições, produzem-nas; as subjetividades, ao invés de universais previamente constituídos, são articuladas na aporia entre o universal e o particular, logo na relação com a alteridade. Na esfera cosmopolita, não somente é possível, como é premente que os Estados se conservem, que a humanidade não seja uma alternativa à cidadania, e sim esta seja um condição de possibilidade daquela. Ora, desde a *CRP*, Kant salientou que, ao fenômeno e, nesse momento do texto se pode dizer, ao cidadão, está proscrito preencher o campo vazio para além dos limites do conhecimento e das subjetividades modernas.

Se, em uma de suas dimensões, o esclarecimento é o processo de inclusão, na outra, é o da exclusão daqueles que não se conformarem com as leis da razão, do Estado e do sistema. A razão teórica e a razão prática exigiram um ajuizamento como elo; somente dessa forma a razão não entraria em contradição com ela mesma; essa mesma necessidade, um requisito da política moderna, foi observada na relação do internacional com o cosmopolita: o preço de ambas as passagens (ou elos) é: alguém ou algo, não se sabe de antemão quem ou o que, deve ficar de fora para que a história continue a incluir. Em outros termos, se é cosmopolita, é excludente e, se é excludente, é cosmopolita.

Assim como Montaigne, Kant volta-se ao mundo bárbaro para mostrar não somente sua barbárie, como a barbárie do próprio europeu; como Descartes, vê a urgência de definir uma dimensão universal que guiasse o sujeito para fora da imaturidade; como Maquiavel, defende que as particularidades geram uma relação inevitável com o imponderável; como Hobbes, aponta para as Américas para mostrar como foi o tempo em que não havia contrato social nem civilização. Ao contrário de Montaigne, não conclui disso que não existe estágio final para a raça humana; ao contrário de Descartes, não vê possibilidade de consolidação desse estágio final; ao contrário de Maquiavel, não tem no imponderável uma alteridade que o faça desistir da

estabilidade de uma paz perpétua; ao contrário de Hobbes, não aceita a invenção do tempo como forma de parar a história. Os limites – as origens e os fins – e, dessa forma, as (im)possibilidades da política da moderna se tornam problematizações políticas que não podem ser sanadas pela opção entre o *cogito* e o Leviatã, de um lado, e a política no tempo, de outro.

Kant começou a *CRP* anunciando sua revolução copernicana e, ao longo dos escritos políticos, por vezes de maneira mais explícita, por vezes menos, retomou esse ponto. No *The Contest of Faculties*, lamentou que os seres humanos sejam inaptos a atingir uma dimensão absoluta, fora da caverna platônica, de onde pudessem prever ações livres. Não foi em todos os momentos de seus escritos que Kant atestou a impossibilidade do fim terminal; contudo, mesmo em um dos instantes em que chegou mais perto de confessar sua crença nele (no texto acima citado), não deixou de dizer que esta era extraída de sua própria situação social, de seu próprio tempo⁵⁶. E também não deixou de salientar que o progresso dependia de uma atuação de cima para baixo, da autoridade do Estado para os indivíduos.

Em suma, os textos de Kant – críticos e políticos – apresentam uma conexão íntima entre si que incita a reflexão sobre diversos pontos: (1) as respostas e ambivalências de Kant tanto no que concerne aos debates científicos e filosóficos quanto aos eventos históricos que lhe foram conhecidos; (2) a relevância de Kant para a história da filosofia e de sua relação com a teologia, assim como para os desenvolvimentos multifacetados posteriores do pensamento kantiano; (3) a imprecisão de muitas distinções entre um mundo “moderno” e um mundo “pós-moderno”, que tendem a se basear em supostas rupturas do pensamento ocidental após pensadores como Nietzsche, Heidegger ou muitos dos franceses contemporâneos; (4) os silêncios e as marginalizações de abordagens que buscam em Kant soluções utópicas e idealistas para a política moderna ou que afirmam, a partir de Kant, universalismos que possibilitariam uma total inclusão da alteridade em um futuro mais ou menos distante; (5) o caráter político de seus escritos (inclusive da filosofia crítica), o qual acaba se perdendo quando inflexões teóricas os interpretam a partir de uma filosofia analítica e da ciência que tenta tornar o conhecimento moralmente neutro; (6) as implicações políticas de vertentes filosóficas e científicas que clamam por uma separação total entre ciência e arte.

⁵⁶ “[M]as tudo que o filósofo enuncia sobre o homem nada mais é, no fundo, que um testemunho sobre o homem num espaço de tempo muito limitado” (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, p.29).

Os pontos acima, que a interpretação aqui proposta não mais do que tangenciou, se associam de maneira direta ao contexto de Kant e à influência posterior de sua obra no pensamento ocidental. Outros pontos, de forma alguma desvinculados dos primeiros, são trazidos à tona quando se propõe uma leitura incisivamente política de Kant, o que foi o engajamento principal do texto: (7) ao invés de buscar uma solução para a postura irresoluta de Kant diante de seu tempo, esta pode ser interpretada de maneira mais persuasiva como uma expressão das aporias da própria política moderna; (8) os pensamentos posteriores, com frequência, configuraram a modernidade ou como uma crise, que demandaria uma ruptura em direção à reconstrução do projeto da razão ou a algum mundo “pós”, ou como um progresso promissor para a humanidade, sem que a interpretassem como, ao mesmo tempo, a promessa de inclusão e o custo da marginalização; (9) em grande parte, as duas posturas acima emergem no instante em que os tempos e os pensadores atuais são abordados por um prisma obcecado ou por continuidades ou por rupturas, porém não pelo constante jogo entre ambas, desenvolvido através de interpelações da modernidade que tais abordagens exploram, reformulam, sem que necessariamente inaugurem, haja vista estarem no âmago da própria política moderna; (10) assim, os silêncios e a insuficiência de autocrítica das oposições simplistas mencionadas acima expressam não malfadadas escolhas teóricas por parte de autores soberanos, mas os próprios silêncios e marginalizações que a interpretação aqui proposta não pretende forma alguma erradicar por completo, tampouco identificar à distância, e sim problematizar; por fim, (11) essa problematização é um ato político, com fins de persuasão e com seus próprios silêncios, dogmas e interesses, com suas próprias reivindicações de autoridade e de limites – origens e fins.

A principal reivindicação deste texto é que a modernidade se define por diversas formas de aporia entre o universal e o particular e que disso decorre a noção de política como a produção de fronteiras e subjetividades. Essa reivindicação é, de maneira inescapável, uma afirmação sobre limites – da razão, do Estado, do sistema, enfim, da própria política moderna. Escolhas aparentemente triviais e inocentes são profundamente interessadas e políticas; não foi por pura arbitrariedade ou por critérios puramente científicos que cada um dos dois primeiros capítulos começou em Montaigne e Maquiavel, respectivamente; tampouco o foi terem terminado em Descartes e Hobbes; menos ainda, o fato do culminante momento do texto ter sido com Kant. Dito isso, a

conclusão a seguir reforçará os vínculos entre esses pensadores e as implicações disso para refletir sobre a política moderna.