

# CRÍTICA DA RAZÃO PURA: UMA LEITURA COSMO-POLÍTICA\*

Otfried Höffe\*\*

**SÍNTESE** – O presente trabalho apresenta uma nova perspectiva de interpretação da *Crítica da razão pura*. O autor empreende uma leitura cosmo-política da obra principal de Kant, não apenas por sua primeira *Crítica* conter referências políticas explícitas, mas, sobretudo, pelo fato de o filósofo de Königsberg apresentar nela uma razão que não é solipsista, mas sim republicana.

**PALAVRAS-CHAVE** – Kant. Razão. Crítica. Republicanismo.

**ABSTRACT** – The present work presents a new perspectival interpretation of the *Critique of pure reason*. The author undertakes a cosmopolitical reading of Kant's masterpiece, not only by virtue of the first Critique's explicit political references, but above all due to the fact that the Königsberger therein presents a reason which is not solipsist, but rather republican.

**KEY WORDS** – Kant. Reason. Critique. Republicanism.

## 1 Três motivos

Kant entende a política como uma “teoria do direito aplicado” que, como quintessência da prudência de Estado, tem de estar de acordo com a moral, mais precisamente com a moral do direito. Quem recusa essa exigência e “se molda uma moral que seja conveniente para a vantagem do homem de Estado” chama-se “moralista político”, e quem, ao contrário, reconhece a exigência, chama-se “político moral” (*A paz perpétua*, in: *Gesammelte Schriften*, v. 8, p. 370ss.), pois: “O direito nunca se deve adaptar à política, mas é a política que sempre se deve ajustar ao direito” (*Vermeintes Recht*, in: *ibid.*, p. 429). De acordo com o Primeiro Artigo Definitivo, a política moral exige que a “constituição civil em todo Estado seja republicana”, o que corresponde menos ao republicanismo comunitarista do que a um Estado constitucional democrático ou a uma democracia constitucional. Ora, “política” chamar-se-ia uma leitura que aplique essa exigência à primeira *Crítica* e examine se a razão aí tratada tem esse caráter republicano. Visto a moral do direito kantiana só se consumir na dimensão cosmopolita, a saber, no direito

\* Traduzido do alemão por Luís M. Sander.

\*\* Prof. Dr. Dr. h. c. Otfried Höffe leciona na Universidade de Tübingen (Alemanha).

internacional ou das gentes e no direito cosmopolita, a leitura política passa a ser cosmo-política.

Uma leitura cosmopolítica pode, de início, causar estranheza, pois a *Crítica* tem continuidade nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, e não naqueles *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito* que desenvolvem a moral do direito. Além disso, embora a *Doutrina do direito* remeta à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a segunda *Crítica*, desconsiderando o programa geral de crítica, dificilmente remete de volta à primeira *Crítica*. De acordo com a divisão do conhecimento racional (B 868), a *Crítica* está direcionada para a natureza, entendida como “tudo o que é”, ao passo que a *Doutrina do direito* está direcionada “ao que deve ser”. Ainda assim, três motivos depõem a favor de uma leitura política: um motivo textual (“filológico”), um sistemático e um relativo à história da filosofia. (O caráter republicano de outros teoremas, por exemplo, o “reino dos fins” da *Fundamentação* e o “reino dos espíritos” do escrito sobre a religião não serão levados em conta, mas não o *senso comum* da *Crítica da faculdade do juízo*.)

1. A *Crítica* enseja uma leitura (cosmo)política pelo simples fato de conter referências políticas. Em todo caso, nela aparecem termos tão importantes quanto a república platônica (B 372-374), a legislação civil (B 358, 372ss.), uma constituição da máxima liberdade humana (B 373) e a paz perpétua (B 780). As referências, entretanto, são rápidas e demasiado acidentais para justificar uma leitura própria, de caráter político.

Uma outra referência, a de que nos pressupomos “legisladores relativamente à nossa própria existência” (B 430), diz respeito à moral, mas não à moral *do direito*. O mesmo aplica-se ao conhecido interesse da *Crítica* de eliminar obstáculos para a moral e tomar providências para “cortar pela raiz [...] o materialismo, o fatalismo, o ateísmo” (B xxxiv). A referência que se segue a esta, porém, não é mais acidental, e, sim, efetivamente política: “Quando os governos hajam por bem ocupar-se dos assuntos dos eruditos, muito mais conforme seria com sua sábia providência, tanto em relação à ciência quanto aos seres humanos, que fomentassem a liberdade dessa crítica” (B xxxiv s.). Trata-se aí, porém, meramente de uma condição política, da liberdade das ciências, exigida por Kant com frequência (por exemplo: *A religião dentro dos limites da simples razão*, Prefácio à 1ª edição; *A paz perpétua*, Apêndice 2, *O conflito das faculdades*, 2ª seção), “a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão” (B xxxv). Nem a própria razão nem o tipo de seu tratamento são tocados com isso.

2. Para a política moral de Kant três elementos são decisivos: (1) o teorema do estado natural descreve-o, em concordância com Hobbes (B 780), como um estado de guerra (B 779) e “de violência e de prepotência” (B 780). (2) A superação do estado natural ocorre por meio do direito e de seu asseguramento mediante um direito público de caráter republicano. (3) O sentido dessa constituição reside na paz perpétua, que não é mais insegura, e sim sem reservas. Começando pelo “teatro dessas disputas infundáveis”, que se chama metafísica (A viii), todos os

três elementos encontram-se, no tocante a seu sentido, na *Crítica*. Na primeira parte principal da "Doutrina do método", na segunda seção da "Disciplina", Kant até fala expressamente (1) do "estado de natureza" (B 779s.) e de guerra, (2) da alternativa "tranqüilidade de um estado legal" e (3) da realização deste, a "paz perpétua" (B 779s.).

O estado legal é alcançado, onde a razão já não faz valer "suas afirmações e pretensões" pela guerra, e sim num processo. Que a crítica seja executada na forma de um processo judicial é bem conhecido, mas não que já aí se manifeste a razão republicana. Ora, a metafísica no estado natural e no plural é substituída pela metafísica no estado legal e no singular, sendo que o próprio processo judicial competente tem, por causa de seu significado filosófico-fundamental, caráter metafísico. Igualmente não se dá atenção ao fato de que a pergunta subsequente, acerca de quem indicaria as regras do processo, é respondida com terminologia política: a terceira parte principal da "Doutrina do método" fala do "domínio (ou governo) da razão" (B 860), de seu "legislador" e de sua "legislação" (B 867s.), e ainda de "legisladora" (B 875) e do "ofício de censor" (B 879). Deve-se apontar também para a expressão que designa a metafísica como a "rainha de toda a ciência" (A viii), pois ela atribui à teoria da razão o ofício do soberano ("rainha"). Juntando-se todas essas passagens, percebe-se que a *Crítica* contém um número considerável de referências políticas.

Até mesmo discípulos de Kant duvidam, muitas vezes, do valor da arquitetura kantiana; às vezes, vêem nela inclusive os efeitos de uma pedantice desnecessária. Para Kant, porém, há questões essenciais em jogo, não tanto aspectos exteriores como elegância, simplicidade e coesão, e sim o alvo interior à própria razão, e este, por sua vez, também tem caráter político; pois a razão não deveria submeter-se a algo estranho a ela, e sim assumir ela própria o governo. E com essa exigência de um "domínio/governo da razão" (B 860) Kant segue a Platão. Aqui, entretanto, ele passa do conceito escolástico de filosofia enquanto "sistema de conhecimento [...] como ciência" para o conceito *cósmico* de filosofia, a saber, da "ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana" (B 866s.). Neste sentido, a filosofia segue não apenas a compreensão jurídica do conceito do *título* e propõe uma crítica que faria um juiz. Ela assume, além disso, não apenas o ofício de censor, mas torna-se, ainda, "o legislador da razão humana" (B 867; cf. *Vorlesung über Philosophische Enzyklopädie*, Berlin, 1961, p. 33). Todavia, a filosofia não governa na coletividade ou república política, onde Kant, pelo contrário, defende uma divisão de trabalho entre filosofia e política. Ela deve dominar, e então irrestritamente, na "república científica" (B 879): na república epistêmica. E esta, por ser válida para a humanidade inteira, tem um caráter cosmopolítico. A leitura cosmopolítica que se segue investiga as expectativas associadas a isso.

A compreensão republicana de filosofia de Kant remonta, aliás, à época pré-crítica. Pouco tempo depois de se voltar à metafísica, em 31 de dezembro de 1765, ele escreve uma carta a seu amigo Johann Heinrich Lambert, matemático e filósofo, a qual pode ser considerada o embrião da *Crítica*. E aí ele se queixa da "dis-

córdia destrutiva dos supostos filósofos". A razão disso – que “não existe qualquer critério comum” – é retomada por Kant em seu *Informe sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765/66*: “A causa é que naquelas ciências existe um critério comum, ao passo que nesta cada qual tem seu próprio critério” (in: *Gesammelte Schriften*, v. 2, p. 308). Por fim, afirma que a tarefa e o alvo dos filósofos consistem em “tornar unânimes seus esforços” (in: *ibid.*, v. 10, p. 53, nº 32). Não é difícil descobrir aqui todos os três elementos da ética jurídica cosmo-política de Kant: a discórdia faz lembrar o estado natural epistêmico, a ausência de critério evoca, *ex negativo*, o estado de direito epistêmico e a unanimidade alude à paz epistêmica.

3. O terceiro motivo, relacionado à história da filosofia, é exigente. No idealismo alemão, teve início, como se sabe, um movimento que continua até hoje: a crítica da filosofia moderna da subjetividade. Sustentado por enfoques sumamente distintos, esse movimento leva de Schelling e Hegel, passando por Marx e Nietzsche (“O ‘sujeito’, afinal, é apenas uma ficção”: *Fragment aus dem Herbst 1887*, nº 9 [108], in: *Kritische Studienausgabe*, v. 12, p. 398), depois pelo pragmatismo norte-americano, por Wittgenstein, Heidegger e Foucault, finalmente até à filosofia analítica da linguagem, até Apel e Habermas, de outra maneira até Rorty e, de maneira mais uma vez diferente, até ao sociólogo Luhmann.

Não só Descartes, por exemplo, é tido como representante da filosofia da subjetividade que se incrimina. Especialmente Apel e Habermas também incluem a *Crítica* de Kant naquilo que, na “escôla” deles, é chamado genericamente de “solipsismo metodológico na moderna filosofia da consciência”.<sup>1</sup> Segundo essa crítica do solipsismo, Kant entenderia a razão como uma consciência que capacita para o conhecimento a partir do ponto de vista do indivíduo solitário. A essa noção se contrapõem as idéias de consenso, discurso e comunidade de comunicação ideal. No lugar da filosofia da consciência, entra uma pragmática linguística: no pensamento de Apel,<sup>2</sup> uma pragmática transcendental e, no de Habermas,<sup>3</sup> a pragmática universal, um pouco mais modesta.<sup>4</sup>

Via de regra, a acusação de solipsismo é considerada tão obviamente legítima, que, na esfera da teoria (a ética não é enfocada aqui), só se menciona a apercepção transcendental e sua classificação como “o ponto mais elevado” (B 134). Tendo-se tornado uma *opinio communis*, essa acusação está praticamente isenta dos “questionamentos críticos” que são usuais nos demais casos. Quem lê a *Crítica* atentamente depara-se, no entanto, com dúvidas relevantes. Antes que se imponha definitivamente a noção de que Kant defenderia a concepção “de um

<sup>1</sup> W. KUHLMANN, “Tod des Subjekts”: Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts, in: H. NAGL; E. VETTER (Eds.), *Tod des Subjekts*, Wien / München, 1987, p. 145.

<sup>2</sup> K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., 1973; 2 v.; id. (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M., 1976.

<sup>3</sup> J. HABERMAS, Was heisst Universalpragmatik, in: K. O. APEL (Ed.), *op. cit.*, p. 174-272.

<sup>4</sup> A crítica da acusação de solipsismo que se segue está baseada em O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, München, 1996.

sujeito racional transparente para si mesmo [...] com capacidade direta para a verdade, o qual, enquanto sujeito racional, [seria] entendido essencialmente como puro, extramundano e, por isso, intocado pela história, pela prática social [...] como, em princípio, solitário”,<sup>5</sup> vale a pena desdobrar as dúvidas e perguntar-se: a *Crítica* contém efetivamente a posição que está sendo incriminada?<sup>6</sup>

Uma leitura cosmopolítica da *Crítica* ocupa-se com a acusação de solipsismo, porque o conceito-condutor – o republicano – é um fenômeno social, e uma razão republicana tem, por conseguinte, um caráter social e, com isso, anti-solipsista. Podem-se esperar mais do que elementos meramente textuais, e sim elementos sistemáticos para uma leitura republicana, sobretudo nas partes programáticas: no título e no mote da *Crítica*, em seus dois prefácios e na arquitetônica da “Doutrina do método”. De antemão deve-se fazer uma diferenciação, à qual a discussão fará referência posteriormente. A expressão “solipsismo metodológico”, freqüentemente empregada de modo genérico, pode, por um lado, referir-se a um sujeito empírico ou então a um sujeito lógico e, por outro lado, ter um sentido relativo à motivação, à teoria social, à teoria linguística e à gnosilogia:

a) Em sentido *motivacional*, anti-solipsista é a pessoa que leva em conta não apenas interesses privados, mas também o bem comum.

b) Anti-solipsista é uma teoria *social*, segundo a qual é essencial que sujeitos estejam em relação com outros sujeitos. Conforme a variante “lógica”, os sujeitos só se constituem na e mediante a intersubjetividade. E, segundo a variante mais empírica (“comunitarista”), não existem indivíduos que sejam átomos, desligados de todos os outros. Os seres humanos são, antes, membros de um empreendimento conjunto que tem, em parte, caráter comunitário e, em parte, caráter societário, desenvolve certas formas de vida (culturas, civilizações) e compreende, no final – mas, quanto a isso os comunitaristas são céticos –, a humanidade inteira, incluindo o passado e o futuro.

c) Segundo o argumento de Wittgenstein relativo às *linguagens* privadas, não existe linguagem, cujas palavras “refiram-se àquilo de que só quem fala pode ter ciência, a suas sensações imediatas, privadas” (*Philosophische Untersuchungen*, § 243). Aí Wittgenstein declara ser impossível uma linguagem privada pura e de princípio, diferentemente de uma linguagem privada apenas transitória, de uma linguagem secreta.

d) Por fim, Apel, Habermas e outros críticos pragmáticos de Kant voltam-se contra uma *gnosilogia* que postule uma razão sem pontos de vista contingentes. Essa posição é anti-solipsista, na medida em que visa elementos comuns históricos e culturais, por exemplo, a circunstância de que padrões de percepção se modificam (Habermas<sup>7</sup>). E, porque os elementos comuns são ao mesmo tempo

<sup>5</sup> W. KUHLMANN, op. cit., p. 144.

<sup>6</sup> Quanto a Habermas, cf. já O. HÖFFE, *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, 3. ed., Frankfurt/M. 1987; quanto a Apel, cf. O. HÖFFE, *Kategoriale Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M., 1990.

<sup>7</sup> J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1981.

particularidades, a gnosiologia adquire, talvez sem que se perceba e à *contre-cœur*, um caráter comunitarista.

## 2 “Crítica” em vez de “Meditação”

Dúvidas quanto à acusação de solipsismo já são despertadas pela circunstância de Kant criticar incisivamente Descartes, o pensador normativo para a filosofia da subjetividade. É verdade que ele assume desse ao menos quatro elementos, de modo que a mudança radical visada não rompe com todo e qualquer elemento da tradição; uma refundamentação cautelosa da filosofia procede de maneira mais cuidadosa:

Kant assume a idéia de que o filosofar rigoroso se confronta com o ceticismo pertinente. Descartes volta-se contra o ceticismo da Antiguidade reabilitado na Idade Moderna incipiente; Kant volta-se, sobretudo, contra o ceticismo de Hume. Além disso, Kant, assim como Hume, pretende superar a forma tradicional de metafísica, mas não toda e qualquer metafísica. De qualquer modo, toda crítica rigorosa da metafísica costuma desembocar numa nova metafísica. Em terceiro lugar, o redelineamento da metafísica é feito como “*Discours de la méthode*”. Numa tradução quase literal do título da obra de Descartes, a *Crítica* entende-se como “tratado do método” (B xxxii, cf. B 24s.), mas segue um método diferente do de Descartes. E ao passo que o *Discours* de Descartes só prepara sua obra principal de filosofia fundamental, as *Meditações*, a própria *Crítica* já é a obra principal de filosofia fundamental de Kant, e não, por exemplo, os *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Não por último, Descartes valoriza o aspecto público e que os filósofos se reportem mutuamente aos trabalhos dos outros, pois “todos nós juntos podemos avançar muito mais do que cada um conseguiria avançar sozinho” (*Discours*, 6ª parte). Segundo Kant, “a participação comunitária na mesma ciência” leva até à “amizade literária” (carta a Garve, de 7-8-1783, in: *ibid.*, v. 10, p. 315). Portanto, não se pode ler Kant meramente como crítico de Descartes. No entanto, tanto na intenção básica, na disposição geral e no método da *Crítica*, quanto no teor de suas afirmações, ele defende uma posição claramente anticartesiana e, ao mesmo tempo, anti-solipsista.

Já no título de sua principal obra de filosofia fundamental, Descartes e Kant expressam métodos claramente distintos: Descartes, um solipsismo metodológico; Kant, sua enfática negação desse solipsismo. Comum a ambos é ainda o fato de realizarem um exercício mental. Na forma de Descartes, nas “Meditações”, porém, ele é executado na primeira pessoa do singular. Um “eu” abstrai – ainda que exemplarmente para todos os seres pensantes, concretamente apenas para René Descartes – do mundo inteiro; ele duvida de todo conhecimento progresso e encontra um primeiro e indubitável fundamento. E este permanece na primeira pessoa do singular: “[...] *dubito ergo cogito ergo – qua res cogitans – sum*” (“Eu duvido, portanto penso, portanto sou enquanto coisa pensante”). O exercício mental de Kant, por sua vez, realiza-se em forma de uma “Crítica”, que, como processo

judicial, é um empreendimento social e rejeita a pragmática do solipsismo metodológico, o recuo da primeira pessoa do singular a si mesma.

O primeiro momento anti-solipsista da *Crítica* diz respeito, portanto, ao método e consiste na substituição de meditações por um processo judicial. É verdade que, tomado apenas em si mesmo, ele é um processo exclusivamente jurídico, e não político. Entretanto, como processo que substitui a guerra entre os filósofos e, em vez dela, institui a paz, ele se situa no âmbito do direito público e adquire um significado político. O peso destacado de um tribunal ecoa na *Doutrina do direito*, que, no § 36, designa o fórum como a “pessoa moral que preside a justiça”.

### 3 Serviço ao bem comum

No decorrer do processo judicial, Kant confronta-se com idéias cartesianas e defende uma posição inequivocamente anticartesiana. Uma parte, o parágrafo 25 da dedução transcendental e o capítulo sobre os paralogismos, não diz respeito diretamente à questão do solipsismo, e sim à possibilidade de um conhecimento livre de experiência. A partir dos pontos de vista referentes à questão do solipsismo, porém, a acusação pode ser refutada:

Em primeiro lugar, Kant não se defronta apenas com Descartes e, de modo mais geral, com o racionalismo. Ele também o confronta com a posição contrária, o empirismo e ceticismo, encenando, com isso, uma situação genuinamente social: um litígio. Ora, Kant poderia resolver o litígio de maneira “magistral”, de sorte que só o objeto fosse social, mas o método fosse solipsista. De fato, porém, ele conduz o processo que dirime o litígio – a crítica da razão –, já a partir de sua disposição, tanto de maneira comunicativa quanto discursiva.

É com razão que já O’Neill,<sup>8</sup> recorrendo a H. Arendt<sup>9</sup> e H. Saner,<sup>10</sup> interpreta a *Crítica* como um empreendimento social, até político, e em todo caso não-solitário. Um dos argumentos, contudo, não é convincente: que o distanciamento em relação à introspecção solitária de Descartes começaria com o mote de Bacon da segunda edição da *Crítica*; pois a observação de Bacon “in commune consultant” não deve ser traduzida, como o faz O’Neill, por “discuss together” (“deliberar em conjunto”), mas, de modo um tanto livre, por “deliberar sobre o bem comum” (“consult on the common good”), ou, com a *editio princeps* da *Instauratio magna* de Bacon: “to join in consultation for the common good” [“participar de uma deliberação para o bem comum”]. Quase no final da *Crítica*, onde os motivos do mote e dos dois prefácios são retomados e formulados em sua compreensão válida em última análise para a *Crítica* – aliás, numa passagem que é de igual teor tanto na primeira quanto na segunda edição –, na “Doutrina do método”, mais precisamente no último parágrafo da “Arquitetônica”, a interpretação aqui proposta é respal-

<sup>8</sup> O. O’NEILL, *Constructions of Reason: Exploration of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge, 1989, caps. 1-2.

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, 1982.

<sup>10</sup> H. SANER, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden: Band 1: Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischem Denken*, München, 1967/1983.

dada. Kant fala do “bom estado” da república científica e da “felicidade universal” como “o fim principal” (B 879). Nisso reside, sem dúvida, um motivo social e, diferentemente do processo jurídico, até inequivocamente político. Portanto, o *segundo momento anti-solipsista* e, ao mesmo tempo, *político* da *Crítica* é motivacional; segundo seu mote, ela serve ao bem comum.

Como se sabe, Descartes, portanto um cientista e filósofo importante, adota de Francis Bacon o comprometimento da ciência com o bem comum. A primeira parte do *Discours* evoca o que a sexta parte pede com toda a clareza: procurar o bem comum de todas as pessoas (“bien général de tous les hommes”). Bacon e Descartes entendem essa tarefa pragmático-social, o compromisso com o bem comum, num sentido social e, ao mesmo tempo, técnico. As ciências devem estar a serviço da facilitação do trabalho, da prevenção de riscos e da saúde. Na *Crítica*, Kant é mais modesto, na medida em que o valor dela, mais do que apenas intrafilosófico, deixa de lado a república usual, a política, e só diz respeito à científica, epistêmica. Ambos os prefácios mencionam dois elementos inteiramente distintos para o bem comum desta república. Em vez de facilitação do trabalho físico ou da saúde física, estão em pauta, por um lado, a eliminação daquelas contradições nas quais a razão se enreda inevitavelmente (A vii s.) e, por outro, tendências como o materialismo, fatalismo, ateísmo que podem tornar-se perigosas para o público em geral (B xxxiv; cf. B 494 e passim). Lá Kant persegue um interesse intraepistêmico, puramente teórico, e aqui, além disso, um interesse moral-prático.

O início do mote de Bacon acentua mais ainda o anti-solipsismo motivacional: que “guardemos silêncio a respeito de nós mesmos” e enunciemos apenas a causa (“De nobis ipsis silemus: res autem...”) é uma formulação negativa do que o conceito “bem comum” expressa positivamente: onde todos abrem mão de interesses e desejos pessoais, o bem comum se impõe *eo ipso*.

#### 4 Um discurso democrático

Discursos, ou seja, tratados que examinam os prós e contras de um problema, já são escritos por Descartes e, mais tarde, por Rousseau. Apel e Habermas aderem a esse significado na medida em que falam de “discursos”, quando pretensões de validade não são mais pressupostas ingenuamente, mas tornam-se objeto de um debate que busca um acordo novo, agora motivado racionalmente. Em relação à metafísica ou à filosofia fundamental, a *Crítica* tem um caráter discursivo exatamente nesse sentido. Ele começa com o ensejo, o litígio entre os filósofos, que é de natureza tão fundamental, que se faz necessário pospor as tarefas da filosofia tradicional e esclarecer primeiramente suas possibilidades e limites. E ele continua naquele critério de cientificidade a que também os filósofos estão sujeitos. Medido por esse critério, porém, o litígio infundável deles aparece como um escândalo, o que conduz ao *terceiro* sentido, desta vez *teórico-social*, de anti-solipsismo e caráter político: os cientistas perseguem uma “intenção comunitária” e procuram “chegar à unanimidade” quanto à forma de cumprir essa intenção (B viii). Todo o escrito é guiado por esse objetivo de alcançar um consenso democrático. Não só

no (segundo) prefácio, também na retrospectiva, na “Doutrina do método”, que tem o mesmo teor em ambas as edições (exceto em pequenos detalhes), Kant dá valor à “unidade” (B 766).

Além disso, a *Crítica* é discursiva porque não procura resolver esse litígio mediante uma presunção de conhecimento subjetiva e dogmática, e sim mediante um processo judicial (filosófico). Aliás, também com isso, ela está em dívida com Bacon, já que este pede “provas legais” (“lawful evidence”) para a ciência (*Novum Organum*, aforismo 98). Bacon, entretanto, exige as provas só para a ciência ordinária, ao passo que Kant a pede também para a teoria desta, para a crítica transcendental. Discursiva é, além disso, a imagem usada para a crítica, a qual pretende medir o território da razão (B 294).

Visto que de um tribunal fazem parte juízes de carreira com formação acadêmica – especialistas, portanto –, uma teoria do discurso poderia *manifestar o reparo* de que aí haveria uma contradição com sua suposição da igualdade fundamental. No caso do processo racional, contudo, é possível refutar esse reparo; pois o que Kant diz acerca do esclarecimento ou ilustração de modo geral aplica-se também ao esclarecimento sobre a razão teórica: não se exige nada “a não ser liberdade [...] de fazer uso público de sua razão em todos os elementos” (Was ist Aufklärung?, in: *Gesammelte Schriften*, v. 8, p. 36; cf. Frieden, Apêndice 2; Streit, 2ª seção, 8). Em conseqüência, o que conta não é um conhecimento particular esotérico, e sim apenas aquela razão geral da qual todo o mundo dispõe, ainda que às vezes só de maneira obscura; pois o processo em torno da razão teórica não é conduzido só por especialistas em filosofia com formação acadêmica. Conduzido como “exame livre e público” (A xi), ele reconhece, com toda a naturalidade, toda e qualquer pessoa como tendo direitos iguais.

Invocando G. H. Mead, Habermas<sup>11</sup> exigiu para a ética uma troca ideal de papéis sociais. Kant não só reconheceu essa exigência muito antes de Mead, mas também a apresentou na forma singular de uma troca de papéis sociais verdadeiramente universal. Espera-se isso com a maior probabilidade na ética, onde Kant afirma, de maneira efetiva e muito fundamental, que, no caso do ser humano, “sua dignidade (prerrogativa) em relação a todo ser meramente natural faz com ele precise tomar sua máxima sempre de seu próprio ponto de vista, mas, ao mesmo tempo, do ponto de vista de cada outro ser racional (que, por isso, também se chamam [sic] pessoas” (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *ibid.*, v. 4, p. 438). Mas Kant pratica a troca de papéis também na *Crítica*. Visto que o que importa não é a “validade privada do juízo” (B 849), e sim unicamente a razão, no processo em torno da razão teórica, toda pessoa – mais uma vez com a restrição de que isso se dá em princípio – exerce, não só a função do acusador e a do defensor, mas também, e não por último, o papel do juiz. Na “Doutrina do método”, diz-se, com suficiente clareza, que a “decisão” da razão “outra coisa não é que o

---

<sup>11</sup> J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 1983, p. 75.

acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir suas reservas e mesmo exercer seu veto sem impedimentos" (B 766s.).

Aqui fala o iluminista que não pede, para seu empreendimento, nem um saber especializado, nem a pertença a uma classe especial, nem um cargo, seja ele obtido pela graça de Deus ou do ser humano. Ao mesmo tempo, expressa-se aí um elemento que une Kant mais uma vez a Descartes; trata-se do sexto aspecto comum com o *Discours*, desta vez com a primeira parte: a razão é algo que o ser humano compartilha com cada um de seus semelhantes e que o capacita para o conhecimento, sem que este se dê por satisfeito com uma erudição a ser adquirida meramente no quarto de estudos. Esse elemento remonta, inclusive, a tempos bem anteriores a Descartes. Mais de três séculos antes de Kant e quase dois séculos antes de Descartes, Nicolau de Cusa faz deliberadamente o leigo (*idiota*) falar sobre temas altamente especulativos. Em três tratados, intitulados *De sapientia* (Sobre a sabedoria), *De mente* (Sobre a mente) e *De staticis experimentis* (Sobre os experimentos por meio da balança), aparece como "herói-título" aquele que, sem estar preso na camisa de força de um conhecimento acadêmico ou de um cargo eclesiástico, pensa de maneira isenta de preconceitos e livre. Analogamente, no processo racional iniciado por Kant, quem julga acerca da razão não são especialistas, e sim leigos e, em princípio, somente leigos.

A *Crítica* pressupõe meramente o que Kant explicará dois anos mais tarde no escrito sobre o iluminismo como lema da época: "Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento!" (Também neste tocante pode-se lembrar Bacon, a estampa da capa do *Novum organum*, na qual um navio se lança ao oceano ilimitado – do conhecimento). E o pressuposto tem, de modo semelhante ao *leitmotiv* da *Crítica*, dois lados: a realização teórica, a utilização do próprio entendimento, exige uma realização prática e até moral. Ela consiste numa condição pessoal, mas não privada, e, neste sentido, indiferente em relação à questão "solipsismo: sim ou não". A ela, à respectiva coragem, se deve a disposição para a crítica racional. E a falta dessa disposição remonta igualmente a uma "realização" moral, desta vez negativa: que se permaneça não-emancipado por comodismo (*ibid.*). A *Crítica*, por sua vez, consuma a ousadia de pensar por conta própria.

A percepção de que em relação à razão todo o mundo é juiz, e até juiz constitucional, contanto que tenha a coragem referida e, além disso, meticulosidade e paciência, é corroborada pela forma como Kant expõe a questão. É verdade que a *Crítica* lembra certas posições da história da filosofia, já que, do contrário, faltaria o problema que torna necessário o processo ou discurso: o litígio entre os filósofos. Assim como nos processos jurídicos comuns é preciso envolver-se com conhecimentos que instruem sobre a razão e o objeto do processo, isso ocorre também no processo dos filósofos. Mas as respectivas lembranças de Kant restringem-se quase exclusivamente aos "Prefácios", e também estes se contentam com um mínimo de história da filosofia. Tão logo o processo é exposto como necessário, entram em pauta apenas as respectivas questões objetivas: qual é o espaço? Qual é o tempo? Qual é a causalidade? Que papel desempenham no conhecimento? E

essas questões são tanto formuladas quanto tratadas de modo diretamente sistemático, sem amplos conhecimentos da história da filosofia. Mesmo na "História da razão pura", Kant não esboça uma história da filosofia; seu "breve esboço" encontra-se, antes, na *Lógica* (in: *Gesammelte Schriften*, v. 9, p. 27-33). Em consonância com a depreciação de todo conhecimento meramente histórico na "Arquitetônica" (B 863s.), o que está em pauta é o momento do aspecto científico, a idéia subjacente a uma história da razão pura.<sup>12</sup>

Este é o *terceiro momento anti-solipsista* e, mais uma vez, *político* de Kant: uma razão que consiste no "acordo de cidadãos livres" é, segundo a compreensão atual, fundamentalmente democrática. Na medida em que acontece um processo, ele é conduzido perante um tribunal de jurados no qual os juizes leigos estão representados com voto igual ao dos juizes de carreira, os filósofos de profissão. Mesmo a razão, no tocante às questões gnosiológicas fundamentais, não é especialidade de uma profissão acadêmica, e sim competência de todo o mundo. Com esta concepção, aliás, Kant se distancia tacitamente de Platão. Kant contrapõe uma democratização à aristocracia que ecoa na famosa proposição do filósofo-rei (*República* V 473c-d, cf. *Sétima Carta*, 326b) e é corroborada no programa educacional de Platão, claramente na alegoria da caverna (*República* VII 514a ss.). É notável que essa democratização não se restringe à esfera da ética e da política, mas compreende também a razão teórica.

É verdade que se poderia objetar que a argumentação da *Crítica* vai além da capacidade intelectual do leigo, de sorte que *de facto* se estaria assumindo a compreensão elitista de filosofia de Platão. Kant também admite que sua obra "jamais [poderia] tornar-se popular", pois "se não entram na cabeça do povo argumentos sutis em apoio de verdades úteis, também nunca lhe ocorrerão objeções, igualmente sutis, contra elas" (B xxxiv, de modo semelhante na *Grundlegung*, in: *Gesammelte Schriften*, v. 4, p. 409s.). Não obstante, o filósofo especulativo "continua a ser exclusivamente depositário de uma ciência útil ao público" (B xxxiv).

## 5 Um Estado de direito da razão

A metáfora kantiana do tribunal, incluindo as expressões "crítica", "dedução", "*quaestio juris/facti*", suscita a pergunta subsequente a respeito de quem estabelece as leis para o tribunal: quem é o legislador da razão (teórica)? Se se entende a razão em sentido amplo, não como a capacidade suprema de conhecimento, mas como quintessência de toda capacidade de conhecimento, então ela recebe suas leis não de fora, mas as traz junto consigo: na intuição, encontram-se as formas de intuição pura; no entendimento, as categorias; na razão, em sentido mais restrito, as idéias.

<sup>12</sup> Cf. Otfried HÖFFE, *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in: G. MOHR; M. WILLASCHEK (Eds.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1998, p. 636ss. (Klassiker Auslegen, 17/18).

"Trazer junto consigo" é uma realização mais modesta do que aquela autolegislação que só cabe à razão prática pura. A "Arquitetônica", entretanto, procede a uma ampliação, e nesta reside o *quarto momento anti-solipsista e ao mesmo tempo político*: o filósofo – contanto que se entenda seu ideal como um arquétipo, a idéia do filósofo – é considerado "legislador da razão humana". Do perfil característico dessa idéia, que pouca atenção recebe, fazem parte duas coisas: por um lado, o filósofo é contraposto ao matemático, ao físico, ao lógico, os quais são apenas "artistas da razão" (B 867) e, portanto, como técnicos da razão, meramente empregam uma razão já pressuposta. Por outro lado, Kant mais uma vez não pensa em representantes de uma disciplina especial, em "pensadores de profissão" (B 871), e sim expressamente numa legislação que "se encontra em toda parte em cada razão humana" (ibid.).

A "razão humana universal" (B 780) não só executa um processo e assume nele os três papéis: o de acusador, de defensor e de juiz (quanto ao cargo de juiz, v. ibid.), mas a ela também cabe a legislação. Já que, além disso, ela exerce um "governo" e, com sua ajuda, indo além da coleta rapsódica de conhecimentos, realiza a unidade de um sistema (B 860 com 862s.), encontra-se aí, na esfera do conhecimento, uma situação sumamente insólita: a razão assume as competências de todos os três poderes públicos.

Dessa maneira, parece que se suspende um elemento básico da república ou democracia constitucional, a divisão de poderes, e, em seu lugar, se estabelece uma ditadura da razão. Se esse fosse o caso, teria lugar na república epistêmica o que Kant rejeita enfaticamente para a república política (*A paz*, Primeiro Artigo Definitivo): uma democracia direta, livre de divisão de poderes. Para Kant, ela seria exatamente o contrário de uma república: uma ditadura da razão. Ora, Kant opõe-se a isso energicamente. Para que a razão não tenha "autoridade ditatorial alguma", ele, como se mencionou, exige da "decisão" da razão que ela não seja "outra coisa que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir suas reservas e mesmo exercer seu veto sem impedimentos" (B 767s.; cf. já A xi).

Todavia, a democracia, à qual se refere a expressão "acordo de cidadãos livres", não deve ser entendida empiricamente, como se, no tocante à razão e à metafísica, o que importa seria a decisão de uma maioria. A *Crítica* não corresponde à democracia nos moldes de um sistema de instituições, organizações e procedimentos, que produz decisões autoritativas determinadas pela regra da maioria. Kant fala do "acordo de cidadãos livres" no contexto da "disciplina da razão pura" e entende aí sob disciplina não uma matéria científica, uma "instrução", e sim uma "*disciplina*" (B 738). A disciplina tem a ver com coerção, com uma ordem de domínio, falando em termos de teoria do Estado.

A razão toma efetivamente decisões autoritativas. Mas, pelo fato de ela ter "por obrigação própria prescrever sua disciplina a todas as outras tendências", Kant se opõe, mais fundamentalmente do que o faz Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, § 243), a toda e qualquer linguagem privada. É verdade que Kant não argumenta em termos de filosofia da linguagem. Wittgenstein, porém, invoca

a necessidade de critérios (regras) do uso correto da linguagem, os quais, por sua vez, têm de ser públicos, já que, caso haja apenas um controle privado, “será correto aquilo que me parecer correto. E isso significa apenas que neste caso não se pode falar de ‘correto’” (*Philosophische Untersuchungen*, § 258). Com as regras necessárias para a correção, a *Crítica* rejeita expressamente aquela arbitrariedade que se permite “um movimento livre e ilimitado” (B 738). Quem restringe a “tendência a desviar-nos de certas regras” apóia, de forma negativa, leis, portanto uma ordem jurídica.

No capítulo intitulado “Disciplina”, entretanto, a razão não é só sujeito, mas ao mesmo tempo objeto. Na forma de um autodisciplinamento, ela se dirige contra o perigo que lhe é inerente de levantar pretensões exageradas, o que, obviamente, constitui uma alusão à segunda parte da lógica transcendental, à dialética. Kant não poupa a razão pura da “humilhação” (B 738) de uma disciplina que “reprima sua tendência a estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível” (B 739) e, particularmente, “impeça as devastações que uma razão especulativa sem lei infalivelmente produziria, tanto na moral como na religião” (B 877). Essa contribuição negativa, a “disciplina”, é precedida pela “doutrina” enquanto realização positiva. É em ambas juntas, portanto na totalidade das percepções obtidas na estética, na analítica e na dialética, que desemboca aquele acordo de cidadãos livres com o qual conta a *Crítica* kantiana.

Para evitar o equívoco a que se aludiu, recomenda-se distinguir entre um conceito organizacional e um conceito legitimista de democracia. Como princípio de organização para processos de tomada de decisões políticas, a democracia consiste da regra da maioria, enquanto que, como princípio de legitimação, ela significa que todo poder provém dos *concernidos*, do povo. Transferido para o conhecimento, o conceito organizacional de democracia teria uma consequência que também é excluída pela teoria consensual da verdade de Habermas: quem decidiria sobre a objetividade de enunciados seria uma maioria. A democracia como princípio de legitimação do conhecimento, por outro lado, significa que não há uma verdade externa aos sujeitos cognoscentes. A ela corresponde, no nível das questões básicas abordadas na *Crítica*, a virada copernicana. Como formas de intuição pura, como categorias e princípios, e ainda como idéias, as condições (apriorísticas) da verdade residem nos próprios sujeitos teóricos. Ora, Kant rejeita a compreensão organizacional pelo fato de preferir falar de “república” em vez de “democracia” e de a definir, no escrito sobre a paz, mediante a liberdade, a dependência (de uma legislação comum) e a igualdade, que, na *Antropologia*, estão associadas, mediante “o poder, com a liberdade e a lei” (*Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 331). Com o elemento do poder (público), Kant distancia a república do anarquismo; com a liberdade, do despotismo; e com a ligação de poder e leis, da barbárie.

Um Estado constitucional democrático caracteriza-se sobretudo por três elementos: democracia, direitos humanos e divisão de poderes. Todos os três elementos encontram-se na república epistêmica de Kant. Como primeiro reina o princípio da democracia teórico-constitucional. O que Kant diz acerca do enten-

dimento não se aplica ao material do conhecimento que se deve a uma afecção da mente, e sim decerto às formas apriorísticas, a saber, que elas assumem “a legislação para a natureza” (A 126) ou de certa maneira prescrevem, “de certo modo, a lei à natureza” (B 159). Todo o poder epistêmico provém do povo epistêmico, da totalidade das pessoas capazes de conhecimento.

Ademais, além da divisão de poderes entre o material “objetivo” e as formas “subjetivas”, existe ainda uma segunda divisão de poderes, desta vez dentro da esfera subjetiva, entre sensibilidade, entendimento e razão.

Há, sobretudo, princípios epistêmicos que, analogamente a direitos humanos pré-positivos e suprapositivos, têm importância pré-empírica e supra-empírica. Da mesma maneira como sob pecado original não se entende um primeiro pecado histórico, e sim a condição da possibilidade do pecar, assim os elementos mencionados contam, conforme sua reivindicação, à linguagem originária, a saber, às condições de possibilidade de toda linguagem. Da mesma maneira como os direitos humanos fazem parte da gramática nuclear do social, assim os elementos mencionados por Kant fazem parte da gramática nuclear do epistêmico. Os princípios constitucionais da democracia epistêmica são, do lado positivo: formas de intuição pura, conceitos puros, apercepção transcendental, esquemas puros e, sobretudo, é o que diz o ápice construtivo da *Crítica*, princípios do entendimento puro ou leis transcendentais da natureza. A isso somam-se as idéias. Do lado negativo, por sua vez, encontram-se os paralogismos, as antinomias e outros sofismas transcendentais.

O fato de Kant conhecer a idéia de uma troca ideal de papéis sociais não apenas como “acordo de cidadãos livres” é documentado, além da passagem citada da *Fundamentação*, pela *Crítica da faculdade do juízo*. O que está em pauta nesta, entretanto, não é mais a razão teórica, e sim o juízo estético (“juízo de gosto”). Por essa razão dever-se-ia ser – diferentemente de H. Arendt,<sup>13</sup> H. Saner<sup>14</sup> e O’Neill<sup>15</sup> – cauteloso na interpretação tanto da *Crítica* quanto da filosofia política mediante recursos à teoria kantiana do juízo estético. Para determinar a particularidade característica do juízo estético – embora ele não represente um juízo objetivo, “propõe assentimento a todo o mundo” (*Kritik der Urteilskraft*, § 40) – Kant pressupõe um senso comum. Ele explica os princípios deste por meio de três máximas, sendo que a do meio pede exatamente aquilo para o que J. Habermas invoca G. H. Mead. Deve-se “pensar no lugar de cada outra pessoa”, pois um ponto de vista geral com o qual se ultrapassariam “as condições privadas subjetivas do juízo” só pode “ser determinado, se nos transpusermos para o ponto de vista de outras pessoas” (ibid.). A máxima aplica-se naturalmente também à *Crítica*. Aí, contudo, ela não se faz expressamente presente, já que seus enunciados apriorísticos colocam de lado, de antemão, “condições privadas subjetivas”. Kant define, inclusive, “afirmar” como “expressar um juízo necessariamente válido para todos” (B 849).

<sup>13</sup> H. ARENDT, op. cit.

<sup>14</sup> H. SANER, op. cit.

<sup>15</sup> O. O’NEILL, op. cit.

## 6 Para além de uma alternativa

Com base nas observações feitas até aqui, deve-se, no mínimo, rechaçar uma acusação genérica de solipsismo. Tão logo se introduz, em lugar da vaga expressão “sujeito racional”, uma distinção e se distanciam as capacidades que constituem o objeto da crítica do conhecimento – portanto, a sensibilidade, o entendimento e a razão – da capacidade que executa a crítica, percebe-se que ao menos a razão que executa a crítica não pode ser subsumida sob o paradigma da consciência monológica. Em conseqüência disso, Kant não pode mais ser considerado um claro representante do paradigma anterior; antes, a emancipação do paradigma da consciência monológica começa o mais tardar com ele. Portanto, deixando-se de lado fontes mais antigas ainda, o local de nascimento do paradigma da comunicação e do discurso não foi a França, e também não o “Cambridge Metaphysical Club”, no qual se reuniam os pragmatistas norte-americanos, e sim Königsberg.

Uma acusação séria de solipsismo pode, quando muito, dirigir-se contra a razão enquanto objeto da *Crítica*. Em regra, porém, também essa acusação é fruto de uma leitura seletiva de Kant. Ao invés de incluir também a estética transcendental e a faculdade de juízo transcendental, invoca-se apenas a doutrina da autoconsciência transcendental. Embora o próprio Kant veja aí o “ponto mais elevado a que se tem de *suspend*er todo o uso do entendimento, e até mesmo a filosofia transcendental” (B 134), o entendimento é apenas um de dois troncos de conhecimento que estão em pé de igualdade. Além disso, a apercepção transcendental constitui meramente o ponto mais elevado, mas não também a conclusão construtiva da teoria do entendimento transcendental. Esta reside no “Sistema de todos os princípios do entendimento puro”, que, muitas vezes, recebe pouca atenção.

Mas não só a leitura seletiva é digna de crítica, e sim igualmente sua interpretação; pois ela liga a apercepção transcendental com monólogo e mundo interior privado, para contrapor-lhe um mundo lingüístico e social conjuntamente partilhado e genuinamente comunicativo. O si-mesmo da autoconsciência transcendental, porém, não pode, sem dificuldades, ser tratado como monológico. Essa qualificação só faz sentido onde a alternativa “comunicativo” está aberta, portanto na esfera de sujeitos empíricos que se referem ou a si mesmos ou a outros. E aí deve-se acrescentar um “em maior ou menor grau”, porque uma referência exclusivamente a si mesmo é tão pouco possível quanto uma referência exclusivamente a outros: também em discursos, as pretensões de validade são problematizadas por sujeitos individuais, são indivíduos que fazem propostas com a finalidade de chegar a um novo acordo e examinam as propostas, para, mais uma vez como indivíduos, considerá-las boas ou rejeitá-las por não serem convincentes. O “eu penso” transcendental, porém, não faz parte de um *ego* empírico em contraste com um *alter ego*, e sim daquelas condições de conhecimento gerais que, em relação à alternativa “*ego* ou *alter*”, encontram-se num nível superior em termos de lógica.

Visto que, apesar desse estado de coisas, devem-se esperar equívocos, Kant oferece para a expressão “eu penso” outras opções, inclusive o *símbolo do desco-*

*nhecido*: "x". Com isso, ele indica de maneira inequívoca que o "eu penso" transcendental não tem nada a ver com a noção usual de um eu geral mas empírico: "Por este 'eu'", afirma no capítulo sobre o paralogismo, "ou 'ele' ou 'aquilo' (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = x" (B 404).

Quem mantiver a acusação de solipsismo, mesmo contra a apercepção transcendental situada num nível superior em termos de lógica, tem de estar ciente de que só pode levantá-la numa forma bastante atenuada. Além disso, também teria de dirigi-la contra os outros elementos de nível superior, ou seja, contra as formas da intuição pura, contra os conceitos do entendimento puro, contra os esquemas e contra os princípios do entendimento puro; pois todos esses elementos competem, para além da particularidade de sujeitos empíricos, à própria subjetividade teórica. Ademais, eles são, como característica comum de todos os sujeitos, intersubjetivamente válidos num sentido bem determinado, e no mesmo sentido o é a apercepção transcendental.

Em tempos recentes, apresenta-se contra as pretensões certamente elevadas da *Crítica* a restrição de que o ponto de vista de Deus estaria vedado à razão humana (Schnädelsbach, por exemplo<sup>16</sup>). Se a modéstia que aí se anuncia for mais do que um seco *assegurar*, ela não pode esquivar-se do esforço de determinar o ponto exato em que o conhecimento humano e o divino se distinguem. Ora, exatamente com isso começa aquilo de que se prefere afastar-se: a determinação de um *a priori* estrito, não apenas relativo, mas absoluto. E pelo menos essa parte de Kant continua sendo plausível: que o conhecimento humano não é possível tão-só de maneira espontânea, mas que ele precisa, além do entendimento, de uma intuição receptiva e que esta não se realiza fora do espaço e do tempo.

Por conseguinte, dificilmente se pode recusar o seguinte balanço intermediário: as alternativas "subjetivo-intersubjetivo" e "monológico-dialógico" ou "monológico-comunicativo", que já se transformaram em dogmas, pouco contribuem para a compreensão da *Crítica*. Os componentes da "Doutrina transcendental dos elementos" não são carentes de consenso, e sim passíveis de consenso e, ao mesmo tempo, possibilitadores de consenso. É que eles visam condições que possibilitem um mundo comum, mas não qualquer um, e sim o mundo comum na acepção mais estrita possível e objetiva. Ao mesmo tempo, possibilitam o consenso relacionado a esse mundo e merecem, enquanto condição da possibilidade de consenso, o "acordo de cidadãos livres".

É significativo que nem a pragmática transcendental de Apel, nem a pragmática universal de Habermas, nem a pragmática de Rorty se confrontem com a questão da possibilidade de um conhecimento em sentido enfático, mesmo quando não haja formas de intuição pura, nem conceitos puros, nem leis naturais de caráter transcendental ou elementos que lhes sejam equivalentes. Para esse lado ou aspecto da *Crítica*, ou seja, para uma "teoria substancial" da matemática e da

---

<sup>16</sup> H. SCHNÄDELBACH, *Der Fluch des Christentums: Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion*, *Die Zeit*, n. 20, 2000.

ciência natural teórica, não se encontra uma alternativa nem em Apel, nem em Habermas, nem em Rorty.

A pragmática e o pragmatismo em suas diversas variantes consideram muito importante que a razão permaneça aberta para a "história, tradição, linguagem, prática social, vida, finitude, etc." (Kuhlmann<sup>17</sup>). Também Kant cultivava essa abertura, só que por outra razão. Seus elementos pré-comunicativos e a-históricos são muito modestos e têm, muitas vezes, até um alcance menor do que o próprio Kant e seus intérpretes supõem. Na estética transcendental, por exemplo, as formas de intuição pura acabam sendo muito mais formais e, portanto, menos substanciais do que Kant o expõe. O conceito transcendental de espaço, por exemplo, significa meramente espacialidade. Não significa aquela determinação de espaço com a qual opera uma geometria matemática – a geometria euclidiana, na época de Kant – nem a determinação de espaço, que as teorias físicas destacam dentre a grande quantidade de geometrias matematicamente possíveis e consideram acertada para a interpretação da realidade.

Essa referência ao alcance menor do transcendental permite admitir, em termos restritos, a crítica à filosofia da subjetividade exercida desde Nietzsche, passando por Heidegger, até Foucault. Eles não correspondem à sua intenção de "despedir o sujeito da Idade Moderna" já pelo simples fato de se enredarem numa contradição pragmática; pois para seus próprios enunciados – como o faz Heidegger, por exemplo, em *Ser e tempo* em relação aos elementos existenciais *disposição, estar-lançado, cuidado*, etc. – reivindicam objetividade e verdade, e com isto pressupõem aquilo que querem questionar: um mundo objetivo e um sujeito com capacidade para a verdade objetiva. Por outro lado, apresentam razões dignas de ponderação em favor da opinião de que o alcance de enunciados universais sobre o mundo objetivo e sobre a subjetividade teórica capaz da verdade deve ser redefinido, e de maneira claramente mais modesta.

Não obstante, em Kant esboça-se uma alternativa sistemática para as tentativas, hoje em voga, de entender a objetividade meramente como intersubjetividade ou socialidade. Ele não teria qualquer problema em concordar com a tese de que o mundo objetivo é um mundo compartilhado conjuntamente, sendo, neste sentido, um mundo social. A razão disso, porém, não reside na socialidade, e sim na objetividade, cujas condições constituem, ao mesmo tempo, as condições para toda e qualquer socialidade. No tocante a essas condições, e inicialmente apenas a elas, supõe-se que todos os seres humanos, como quer que se distingam sob outros aspectos, de certo modo formam um único ser humano. Este é o *quinto momento anti-solipsista* e, ao mesmo tempo, *político* de Kant: no nível transcendental o ser humano é um sujeito (determinado por regras) e constitui, ao mesmo tempo, uma sociedade (segundo regras e, neste sentido, com forma jurídica).

---

<sup>17</sup> W. KUHLMANN, op. cit., p. 149.

## 7 O conceito cosmopolita de filosofia

Na sociedade transcendental, a razão mostra seu governo ou domínio já pelo fato de, ao contrário do ajuntamento rapsódico, visar unidade de maneira geral. E ela intensifica sua capacidade de governo, ao providenciar aquela unidade de nível superior e até de nível máximo que não é esboçada “empiricamente, segundo fins que se apresentam acidentalmente”, mas “segundo uma idéia, isto é, a partir do capital da razão” (B 861). A unidade inferior, técnica segue fins 1) exteriores, 2) eventualmente vários e, ademais 3) arbitrários (ibid.); além disso, 4) “segundo afinidades acidentalmente percebidas” e 5) “como por acaso afortunado” (B 875).

Para sua unidade superior, arquetônica, Kant tem dois conceitos diversamente estritos. Consoante o conceito mais modesto, trata-se de um plural: a unidade é “segundo os fins essenciais” (B 875). Consoante o conceito mais exigente, introduzido anteriormente, trata-se do singular superlativista. A unidade deriva-se “de um único fim supremo e interno, que é o que primeiro torna possível o todo” (B 861). Pelo final da primeira seção da “Disciplina” se afirma: “Nossa razão (subjetivamente) é ela própria um sistema, embora em seu uso puro, mediante simples conceitos, seja somente um sistema de investigação segundo princípios da unidade, ao qual só a *experiência* pode fornecer a matéria” (B 765s.).

Segundo um *topos* em voga, uma filosofia comprometida com fins, a teleologia, é tida como um resquício da Antiguidade, particularmente do pensamento aristotélico, que se tornaria cada vez mais obsoleto na Idade Moderna. O fato de Kant, que é incontestavelmente um pensador moderno, empregar muitas vezes o conceito de fim enseja uma correção desse *topos*. Segundo argumentos dignos de ponderação da terceira Crítica, tanto os juízos estéticos quanto os biológicos estão orientados a um fim. Segundo a filosofia da história, isso se aplica, ainda, à história da espécie humana; além disso, segundo a *Fundamentação*, à crítica da felicidade como fim da natureza moral (in: *Gesammelte Schriften*, v. 4, p. 395, 4ss.). Na *Crítica*, finalmente, até a própria razão é tida como orientada a um fim, a saber, estando comprometida com unidade e completude. O que é novo em comparação com a Antiguidade, entretanto, é que, consoante a virada copernicana, os fins não estão dados nas próprias coisas, mas se originam no sujeito. (Cf. uma passagem de *Fortschritt ... Metaphysik*: “[...] o conceito de fim é sempre criado por nós mesmos, e o do fim último *a priori* pela razão” (in: ibid., v. 20, p. 294s.).

É justo que Kant veja a razão reinando onde seus “fins essenciais” se impõem (B 860). Para isso, ele introduz primeiramente o sistema como instrumento necessário, e só mais tarde os fins e o responsável por isso, o filósofo. Este, mais uma vez, não é determinado pelo conceito escolástico, mas pelo conceito cósmico, o qual, por sua vez, se define a partir do conceito de fim. Segundo seu conceito escolástico, a filosofia poderia, a despeito de sua sutileza e elegância, ser, no fim das contas, apenas um jogo de contas de vidro, pois neste caso ela é meramente “uma doutrina da habilidade” (*Logik*, in: ibid., v. 9, p. 24). Segundo seu conceito cósmico, ela é uma “doutrina da sabedoria” (ibid.). E em vez do “conceito cósmico

(*in sensu cosmico*)" (ibid.), a *Lógica* fala, dois parágrafos adiante, da "filosofia nesta acepção cosmopolita" (v. 9, p. 25).

A acepção "cosmopolita" pode ser explicada por quatro aspectos mutuamente complementares. Eles são modestos e ainda não recorrem à definição kantiana mais exata do conceito cósmico de filosofia: "a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana" (B 867; cf. *Logik*, in: *Gesammelte Schriften*, v. 9, p. 23s.). Os quatro aspectos ainda modestos constituem, em conjunto, o *sexto momento anti-solipsista e político*: (1) Ao invés de ser apenas um jogo intelectual de contas de vidro, a filosofia cosmopolita trata do mundo, e como filosofia teórica trata da quintessência daquilo que é: a natureza. (2) Esse mundo-natureza é compartilhado por todas as pessoas. Mesmo que não sejam cidadãos do mundo em termos jurídicos, porque o direito de caráter cosmopolita em sentido genuíno e jurídico, o direito internacional ou das gentes e o direito cosmopolita, ainda está faltando, eles já são *cosmopolitas epistêmicos*: todos os seres humanos são vocacionados, em pé de igualdade, para o conhecimento do mundo que lhes é comum e são, igualmente em pé de igualdade, capazes disso. (3) Se em outros mundos ainda houver outros seres racionais, eles estão sob as mesmas condições epistêmicas. (4) A respectiva república mundial, porém, não se contenta com o mundo do conhecimento e seu correspondente, o mundo-natureza. Consoante as famosas três perguntas de Kant – o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? (B 832s.; cf. *Logik*, p. 25) –, o campo da filosofia em sua acepção cosmopolita estende-se a um total de três mundos comuns em termos cosmopolitas: todas as pessoas são membros, com igualdade de direitos, a) do mundo do conhecimento, b) do mundo da ação moral e c) do mundo da esperança fundamentada.

## 8 Autogoverno da razão

O conceito *cósmico* estrito da filosofia refere-se aos fins essenciais da razão. Kant não os aduz em sua totalidade, e sim apenas sua parte mais importante, os fins supremos, sendo que "só pode haver um único fim supremo". Trata-se do fim último, que, por sua vez, não é outra coisa que "o destino total do ser humano" (B 868; cf. *Logik*, in: v. 9, p. 24s.). O que se deve entender sob essa expressão não é explicado pelo respectivo texto, a "Arquitetônica": nem o conceito "destino do ser humano" nem por que nele residiria o fim último. Além disso, também em outras partes da *Crítica* Kant não fala de um destino do ser humano.

Em alemão, o termo traduzido por "destino" (*Bestimmung*) significa: ou a fixação e definição, o conceito; *determinatio* ou *definitio* [em latim], ou então a direção, a incumbência ou vocação, o destino: a *destinatio* [em latim]. Visto, na respectiva passagem da "Arquitetônica", Kant não visar o conceito do ser humano, aquela expressão deve ser entendida em termos de *destinatio*. O que fica em aberto, contudo, é se Kant pensa primordialmente em obrigação (*obligatio*), em preceito (*praeceptum*) ou em destino (*fatum*).

O destino do ser humano poderia residir naquela consumação do conhecimento que se conhece a partir das idéias de Aristóteles sobre a *theoria*. Sem sequer aduzir essa opção alternativa, Kant a rejeita e refere-se à moral. Antecipando-se à sua filosofia moral, atribui a primazia ao objeto dela. O que ele sugere, em outras passagens da *Crítica*, e enuncia claramente na primeira seção do “Cânone da razão pura” (B 829, por exemplo), é corroborado na exposição de um governo da razão: o primado da razão prática (pura).

No pano de fundo disso encontra-se uma explicação autobiográfica. Kant diz a respeito de si mesmo palavras que se aproximam do louvor da *theoria* feito por Aristóteles: “Eu mesmo sou pesquisador por inclinação. Sinto toda a sede de conhecimento e a ansiosa inquietação de progredir no conhecimento, ou também a satisfação obtida em cada progresso alcançado”. E continua: “Houve uma época em que eu cria que tudo isso poderia constituir a glória da humanidade”. Mas: “Rousseau me corrigiu. Essa prerrogativa obcecada está desaparecendo”; e eu “me acharia muito mais inútil do que os trabalhadores comuns, se não crese que essa reflexão poderia dar a todas as outras um valor no sentido de restabelecer os direitos da humanidade” (*Gesammelte Schriften*, v. 21, p. 273s.).

Fora da *Crítica*, Kant aborda em passagens importantes a questão do “destino do ser humano”, mesmo que não introduza nelas essa expressão em termos literais: na filosofia da história, na *Crítica da faculdade do juízo* e na *Fundamentação*, além do escrito sobre a religião. Em todos esses casos, o que está igualmente em pauta é a moral. Na filosofia da história, ela se faz presente na medida em que o “desenrolar” completo e metódico das disposições naturais tem lugar dentro de uma coexistência com forma jurídica em nível mundial, no estado cosmopolita que é imperativo em termos da moral do direito. A *Faculdade do juízo* (§ 42) trata diretamente do “destino moral” que “constitui o fim último de nossa existência” (in: *ibid.*, v. 5, p. 301; afirmação semelhante à p. 298, que fala do “fim último da humanidade, a saber, o moralmente bom”). Também no escrito sobre a religião se menciona o “destino moral” (v. 6, p. 50), e o tema da *Fundamentação* é, de toda maneira, a moral.

Dentro da *Crítica*, pode-se retomar a primeira seção do “Cânone”, onde Kant trata do conceito do fim último da razão pura. Antecipando o § 42 da *Faculdade do juízo*, ele afirma que “o fim último da natureza sábia e providente na constituição de nossa razão consiste somente no que é moral” (B 829). Sob “destino do ser humano” deve-se, pois, entender seu fim último. Como em outros textos, também na *Crítica*, Kant não o vê, como Aristóteles, no saber consumado da *theoria*, e sim na moral.

Em última análise, portanto, a razão uma governa ou domina não como razão teórica, mas como razão prática pura. Também para a razão teórica, porém, esse governo não vem de fora, o que poderia provocar o perigo de um domínio forâneo ou até de uma ditadura. Pelo fato de permanecer vinculado aos elementos genuinamente teóricos – desde as formas da intuição pura, passando pelos esquemas puros, até às leis naturais transcendentais e, por fim, as idéias –, ele não é um governo exclusivo, e sim complementar. E porque este se justifica por meio de

conceitos que fazem parte da razão teórica – por meio de sistema e fim –, temos aí uma ampliação imanente da razão teórica para a prática, uma auto-ultrapassagem: dentro da razão uma perspectiva teórica se vê impelida, no final, a passar para a perspectiva prática.

Esse impelir-para-além-de-si corrobora aquela unidade internamente diferenciada da razão que aflora em ambos os “Prefácios” da *Crítica* na forma de uma dupla intenção: em sentido teórico, a razão é motivada pelo desejo de superar contradições e, em sentido prático, pelo desejo de superar o materialismo, fatalismo e ateísmo. Essa duplicidade repete-se no final da *Crítica*. Aquela consumação da razão teórica no “sistema” contida no conceito cosmopolita de filosofia de Kant resulta do interesse teórico na unidade, o qual, por sua vez, é complementado e, ao mesmo tempo, sobrepujado pelo interesse prático, pela destinação do ser humano à moral.

Visto o direito constituir uma parte substancial da moral, o seguinte balanço é inevitável: a consumação do direito no cosmopolitismo de significado ordinário, político – no direito internacional e no direito cosmopolita – não é mais, mas também não menos, do que um aspecto do anti-solipsismo radical de Kant, de um cosmopolitismo abrangente. E este já está expressamente presente na *Crítica*.