

Racionalização da Natureza: Cosmopolitismo kantiano como uma predisposição natural?

[Rationalizing Nature: Kantian Cosmopolitanism as a Natural Predisposition?]

Emiliano Acosta*

Vrije Universiteit Brussel / Ghent University (Brussels, Belgium)

No presente artigo, examino os fundamentos ontológicos e metafísicos do projeto cosmopolita kantiano, tal como expostos principalmente sem eu texto *Idee zu eine rallgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784 (doravante: *IaG*)¹. Minha tese é que Kant concebe o cosmopolitismo *fundamentalmente* como uma *disposição natural*. Em outras palavras: a constituição natural do ser humano contém, segundo Kant, o “germe do cosmopolitismo”. Assim, o cosmopolitismo não é para Kant, em primeiro lugar, uma ideia política ou filosófica inerente à natureza humana, mas uma disposição natural que deve ser realizada de forma análoga a de um órgão do corpo humano, de modo a garantir o desenvolvimento pleno da vida humana na terra. A ideia do cosmopolitismo, incluindo os fins e os meios implicados no plano de sua realização, torna-se consciente de seu conteúdo, assim como também a estrutura racional e a liberdade que pressupõe a realização do cosmopolitismo não são senão, desse modo, *momentos* do desenvolvimento de uma certa disposição natural. Nessa perspectiva, não há nenhum *salto qualitativo* na progressão da vida humana desde o meramente natural até o livre e racional. Portanto, a ideia kantiana do cosmopolitismo reúne razão, liberdade e natureza numa continuidade ontológica que, como terei oportunidade de mostrar, implica uma *racionalização da natureza nos termos de sua moralização e politização*.

Como argumentarei mais adiante, encontra-se na base da ideia kantiana do cosmopolitismo como disposição natural um modo de

* Email: Emiliano.Acosta@ugent.be . Research Foundation Flanders

¹ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. (em adiante: *IaG*) 1784, AA 08, 17-31.

entender a relação entre razão e natureza que, em grande medida, não coincide com aquilo que Kant sustenta em linhas gerais nas suas três críticas. Ao passo que nas críticas ele acentua a exclusão recíproca ou a diferença absoluta entre, por um lado, razão/liberdade e, por outro, natureza, na IaG, e nos demais escritos sobre política e história entre 1784 e 1795, Kant sugere a existência de uma continuidade ontológica entre esses elementos; continuidade que, como também sustentarei, revela no pensamento kantiano a operatividade do conceito de epigênese, proveniente da biologia moderna.

Que a tese kantiana da continuidade ontológica entre razão e natureza apareça num escrito sobre política e história torna evidente o fato de que o estudo da natureza humana está intimamente relacionado com o estudo da história e do político. Essa relação se intensifica ao notarmos que Kant busca fundar a ideia do cosmopolitismo na constituição natural do homem. Ainda mais: a continuidade ontológica entre natureza e razão tem suas consequências no que diz respeito aos mecanismos de exclusão social e política que Kant justifica e/ou exige como condição de instauração e conservação de uma ordem social e política que garanta o progresso moral da humanidade.

Essa relação entre antropologia e política torna-se ainda mais clara à luz das pesquisas de Giorgio Agamben. Eis o motivo pelo qual eu escolhi como ponto de partida e fio condutor a tese de Agamben sobre a “máquina antropológica”, tal como aparece em seu *L'aperto: l'uomo e l'animale*.² Porém eu não visio a uma mera aplicação do esquema agambeniano ao pensamento de Kant, mas antes ao diálogo e confronto entre ambos os pensadores. Nesse sentido, meu artigo procura mostrar que, se o conceito de Agamben de “máquina antropológica” serve, em linhas gerais, para tornar visíveis os mecanismos de exclusão da antropologia política kantiana, a tese de Agamben, segundo a qual o político e a política se baseiam na diferença absoluta entre humano e animal, não se coaduna com a tese kantiana de uma continuidade ontológica entre o humano e o animal.

O presente artigo se divide em três partes. 1) Na primeira, eu apresento e discuto o conceito agambeniano de “máquina antropológica” e sua tese de uma diferença entre humano e animal como elemento *necessário* para a instauração do político. Como já indicado, meu argumento consiste aqui em afirmar que a diferença absoluta entre humano e animal, que Agamben acredita ver em *toda* antropologia

² G. AGAMBEN, *The open: man and animal*. Trad. K. Attell; Stanford: Stanford University Press, 2004.

filosófica, não se encontra nos escritos kantianos sobre política e história entre os anos de 1784 e 1795, embora se possa delinear a em suas três críticas.

2) Na segunda parte, tento fazer uma reconstrução da concepção kantiana de continuidade ontológica entre natureza e razão, partindo da ideia de cosmopolitismo como disposição natural, tal como exposto em IaG. Assim, nesta parte sustento que Kant concebe a continuidade ontológica nos termos de uma racionalização (moralização e politização) da natureza; por outro lado, que o cosmopolitismo é para Kant: *i*) um modo de ser do homem que implica certa sabedoria prática representada no ideal do sujeito cosmopolita; *ii*) uma disposição natural ou germe; *iii*) uma ideia política/filosófica e uma práxis, ambas compreendidas como consequência *natural* do desenvolvimento das potencialidades inerentes à constituição do homem.

3) Na terceira parte, retomo o ponto de vista de Agamben para indagar o tipo de mecanismo de exclusão social e política que a ideia kantiana de cosmopolitismo implica enquanto disposição natural.

Procuro, assim, aprofundar o tema kantiano do *natural* (predisposição, germe) no político, e para isso aduzo exemplos sobre a maneira como a racionalização do natural no homem gera no pensamento kantiano mecanismos extremos de exclusão social e política, baseados na disjunção humano/inumano.

I

Em *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Giorgio Agamben sustenta que as distintas concepções da filosofia ocidental acerca do homem e do humano consistem essencialmente na diferenciação entre o humano e o animal. Toda definição de homem traça em princípio, pois, um limite entre homem e animal.³ A busca de uma distinção *específica* do humano conduz à criação, segundo Agamben, de uma concepção do homem como *combinação misteriosa* de elementos naturais e sobrenaturais. Essa idealização ou entronização do homem enquanto o divino na terra (e daí senhor ou responsável da criação) é, segundo o filósofo italiano, aquilo que o homem deveria *desaprender* para então poder chegar a se identificar ou, mais bem dito, a se reconciliar com o animal, tal como sugere a rubrica da bíblia hebraico século XIII, com cuja descrição começa e termina *L'aperto*.⁴ O sobrenatural na concepção filosófica

³ G. AGAMBEN, *The open: man and animal*, pp. 79-80.

⁴ *Ibid.*, pp. 1 e 92.

ocidental do humano pode ser encontrado, por exemplo, na ideia de uma origem divina do homem (Platão), na de criação à imagem e semelhança de Deus (Agostinho) ou na de posse de uma faculdade de liberdade absoluta (Fichte).

A intenção de definir o humano instaura, então, uma diferença absoluta entre humanidade e animalidade. Esse dispositivo diferenciador é, decerto, aquilo que Agamben denomina “máquina antropológica”.⁵ Segundo o autor de *Homo sacer*, esse signo serve, antes de tudo, para estabelecer ou fazer valer uma diferenciação que justifica, em última instância, a exclusão de certos indivíduos (enquanto não-humanos) da comunidade política. Assim, a máquina antropológica torna possível localizar uma distinção estranha *dentro* do gênero humano, ou seja, *entre* humano e inumano⁶.

A pergunta acerca do que é o homem revela-se, no entanto, como uma pergunta capciosa. Pois, em primeiro lugar, por meio de tal questionamento não parece tentar-se adquirir um conhecimento daquilo em que consiste a natureza humana, mas antes procura-se fundar uma situação de iniquidade entre os seres humanos. Desse modo, e seguindo Agamben, a máquina antropológica conduz à determinação do sujeito *anormal* por meio da introdução do limite entre humano e inumano que, conseqüentemente, cria condições de possibilidade para casos extremos de exclusão tais como os dos campos de concentração e extermínio.⁷

Em todo caso, uma vez que não se queira aceitar, por quaisquer razões ou motivos, nem a crítica de Agamben à filosofia ocidental, nem sua visão sobre um pós-humanismo por vir⁸, deve-se reconhecer, no entanto, *i*) que toda definição do homem ou do humano possui, decerto, um caráter normativo ou pelo menos permite sua instrumentalização como critério para fundar a ação política; *ii*) que toda normatividade necessariamente estabelece diferenças entre os indivíduos de uma mesma comunidade; *iii*) e que essas diferenças conduzem a mecanismos de exclusão que fazem aparecer aquelas diferenças, como se fossem *naturais* ou *necessárias* (moral ou politicamente).

Do elucidado até aqui, deduz-se que a questão antropológica não é em absoluto uma pergunta ingênua, nem meramente científica. Ela se refere antes à produção de um tipo de conhecimento com implicações diretas na política, entendida como técnica de organização da vida

⁵ Ibid., pp. 26-27, 29ss., 77 e 90.

⁶ Ibid., p. 37.

⁷ Ibid., pp. 21-22.

⁸ Ibid., p. 92; veja-se também G. AGAMBEN, *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

humana e do mundo.⁹ Nesse sentido, a tese de Agamben sobre a máquina antropológica nos fornece um aparato conceitual que pode servir para uma revisão da antropologia filosófica e da concepção da relação entre natureza e razão/liberdade, dando, entretanto, suporte ao discurso cosmopolita kantiano.

O primeiro resultado do confronto entre os estudos de Agamben e a filosofia kantiana é, aliás, negativo, já que a tese de Agamben afirma que o estabelecimento de uma diferença absoluta entre o humano e o animal é um efeito necessário do dispositivo antropológico, o que, por sua vez, não coincide com o modo como Kant expressa o humano enquanto *sujeito político e histórico*. Assinalado isto, meu argumento consiste em ressaltar que a implicação recíproca que Agamben vê dessa diferença absoluta e da criação de uma ideia do humano e do político não é, como ele propriamente afirma, *necessária*. No caso de Kant, podemos notar que a tese de Agamben se sustenta só se limitarmos essa análise às linhas gerais das três *Críticas*. Pois a diferença entre humano e animal se esvanece nos escritos kantianos políticos e de filosofia da história, publicados entre 1784 e 1795. Nestes, Kant apresenta uma concepção do humano e da natureza política do homem, sem por isso ter que recorrer a uma delimitação radical entre homem e animal.

Certamente, as três críticas kantianas operam em linhas gerais a partir da construção de uma barreira intransponível entre o humano e o animal ou entre o humano e o inumano. Nelas, Kant descreve a divisão entre os dois âmbitos, sempre em termos absolutos. A diferenciação se traduz em dicotomias que não deixam lugar para indeterminações. No teórico, por exemplo, encontram-se a oposição entre o entendimento humano, enquanto espontaneidade¹⁰, e a natureza, compreendida como mecanismo.¹¹ No prático, Kant discorre a partir da distinção entre autonomia e heteronomia.¹² No que concerne à terceira crítica, basta lembrar o *dictum* kantiano de que a “beleza é exclusivamente para o homem”, com o qual o filósofo distingue o caráter excepcional da natureza humana (ao mesmo tempo animal e espiritual) dentro do âmbito do ser.¹³ Todas essas diferenças apontam em última instância para a antinomia entre liberdade e natureza que, como Kant confessa, é a ideia mesma que deu origem ao projeto inteiro do seu sistema da filosofia transcendental:

⁹ H. ARENDT, *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1959, pp. 12-16.

¹⁰ KrV B 129-131.

¹¹ KrV B 129-131.

¹² KpV, AA 05, 33.

¹³ KU, AA 05, 210.

Meu ponto de partida não foi uma investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da r[azão] p[ura]: “o mundo tem um começo – [o mundo] não tem começo, etc., até a quarta [sic]: há liberdade no homem – contra: não há liberdade, mas tudo no homem é necessidade natural [*Naturnotwendigkeit*]”. Foi isso o que, pela primeira vez, me acordou do sonho dogmático [...]¹⁴

A diferença absoluta entre homem e natureza estabelece uma hierarquia onde a última se submete à primeira. Nas três críticas, Kant tematiza distintas maneiras referentes à como o mundo se abre para o homem: como natureza quantificada ou matematizada (*quanta*), regulada pelas leis necessárias que devem poder referir-se ao sujeito do conhecimento;¹⁵ enquanto matéria para a práxis do sujeito moral;¹⁶ e, por último, como símbolo da própria liberdade do sujeito (esquema, no sentido da terceira crítica).¹⁷ Dito com as palavras de Heidegger: também para Kant o homem é a única existência concreta que se pergunta pelo ser e possui, por isso, *mundo*.¹⁸

O conflito entre livre/humano e natural/animal, presente no espírito das três críticas, sugere que o homem seja uma exceção dentro do conjunto do ser. Seu caráter excepcional reside na maneira com que natureza e razão se articulam nele próprio. Segundo Kant, a existência de um universo conforme às leis mecânicas e à evidência subjetiva e imediata da lei moral se refere a dois âmbitos, ontológica e epistemologicamente distintos que, porém, coabitam no homem. E é precisamente esse *mistério* do coabitar de dois mundos (o da liberdade e o da necessidade) num sujeito aquilo que o filósofo não pode decifrar e, por essa razão, contempla com grande assombro e admiração, como ilustrado na célebre citação: “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.¹⁹ Com justa razão, pode-se então afirmar, aqui, que também para o Kant das Críticas o homem encarna aquilo que Agamben chama de “*mysterium coniunctionis*”.²⁰ A favor da tese de Agamben, então, podemos sustentar que nas Críticas kantianas estão presentes três pilares da tese de Agamben, a saber: a manifestação ou entronização do homem, a ideia de que o homem possui uma relação particular ou exclusiva com

¹⁴ Carta a Ch. Garve de 21 de setembro de 1798, AA 12, 257-258. NB: o que nesta passagem Kant chama de quarta antinomia é na realidade a terceira no texto da *Crítica da razão pura*. (B 472-480).

¹⁵ Veja-se, entre outras passagens, KrV B 234ss., 241ss. e 263.

¹⁶ KpV, AA 05, 23, 65 e 109.

¹⁷ KU, AA 05, 265, 326 e 352

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (18. ed.), pp. 11ss. (§4) e 57ss. (§12). Veja-se também AGAMBEN, *The Open*, pp. 39-43.

¹⁹ KpV, AA 05, 161

²⁰ G. AGAMBEN, *The Open*, p. 92.

o mundo e a diferença absoluta entre o mundo do homem (ou da liberdade) e a natureza (ou o mundo do mecanismo e da necessidade).

Além disso, como já adverti, os escritos sobre política e sobre a filosofia da história de Kant, dispersos entre 1784 e 1795, não apresentam a relação entre razão e natureza nos mesmos termos. Em lugar das dicotomias e antinomias presentes nas três *críticas kantianas*, os opostos respectivos aparecem, dentro desses escritos, numa dinâmica de continuidade que adota a forma de um desdobramento ou desenvolvimento histórico que se inicia na natureza e avança até o surgimento do homem, enquanto ser racional histórico. Tal como hei de expor na segunda parte deste artigo, essa continuidade procede da aplicação que Kant faz da visão teleológica e (epi) genética da história e da natureza humana. Diferentemente de suas três Críticas, nos escritos mencionados Kant escolhe uma aproximação genética dos distintos problemas que tematiza (o sentido último das ações humanas, o esclarecimento, o fim de todas as coisas, etc.).²¹ Com isso, não se quer dizer que o motivo epigenético não esteja presente nas *Críticas*, mas antes que nelas o modo de dedução e exposição não é em si epigenético.²² Certamente, diz Kant na *Crítica da razão pura*, a dedução das categorias deve ser entendida como “*sistema da epigênese da razão pura*”,²³ mas ali encontramos, em vez de uma dedução ou uma exposição (epi)genética, antes uma justificação do uso das categorias e, logo, uma análise da estrutura de conhecimento que deve ser pressuposta como condição de possibilidade da experiência consciente. Exemplos da dedução epigenética aparecem somente nos escritos sobre história e política, entre 1784 e 1795.²⁴

²¹ K. AMERIKS, “The purposive development of human capacities”, in: A. OKSEMBERG RORTY & J. SCHMIDT (Eds.) *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 46-67 (en esp. p. 47).

²² Aliás, adotando-se a tese de Zöllner de que o *a priori* kantiano consiste num desenvolvimento crítico do conceito de *ingênito*, de Descartes e de Leibniz, dever-se-ia reconhecer, de todas as maneiras, que a argumentação na dedução kantiana dos elementos puros do entendimento não descreve uma dinâmica genética ou, como anuncia o próprio Kant, epigenética. Veja-se G. ZÖLLNER, “From Innate To A-Priori, Kant Radical Transformation Of A Cartesian-Leibnizian Legacy”, em: *The Monist* (1989) 72/2, 222-235.

²³ KrV B 167, em itálico no original.

²⁴ Além disso, dos textos que eu analisarei neste artigo, encontramos argumentos de natureza epigenética em: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), AA 08, 106; *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), AA 08, 107-123 (esp. p. 111ss.); *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786) AA 08, 131-147 (esp. p. 137ss.); *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), AA 08, 157-184 (por ej. p. 166); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) AA 08, 273-313 (esp. pp. 308ss.); *Das Ende aller Dinge* (1794), AA 08, 325-339; *em Zum ewigen Frieden* (1795), AA 08, 341-386 (pp. 360ss.)

Nesses escritos, Kant tenta resolver questões distintas por meio da postulação de um fundamento como origem ou início de um desdobramento natural e/ou histórico. A multiplicidade do existente é remetida a uma unidade que não deve ser, em absoluto, entendida nos termos de uma mera razão explicativa (*Erklärungsgrund*), mas antes enquanto origem ou providência. É certo que isso resulta evidente para quem estiver familiarizado com o método da filosofia transcendental, tal como aparece nas três críticas kantianas, já que a exposição epigenética implica a introdução de, pelo menos, dois elementos que uma explicação de filosofia transcendental deveria, segundo a *Crítica da razão pura*, rejeitar de partida, quais sejam: a demonstração apagógica e a introdução de argumentos teleológicos enquanto princípios *constitutivos* da realidade.²⁵

No entanto, precisamente através dessas alterações que revelam uma sorte de ambivalência metodológica em Kant,²⁶ as diferenças entre razão e natureza adotam a plasticidade necessária para a introdução de uma série infinita de nuances entre homem e natureza. Isso ocorre de tal modo que a oposição desaparece e, em seu lugar, torna-se visível, ou pelo menos concebível, uma continuidade ontológica entre natureza e razão, segundo a qual, como vou expor no seguinte ponto, tanto razão quanto liberdade são produto da natureza. Trata-se aqui de uma natureza, contudo, pensada já não mais como objeto ou “material para”, mas antes como sujeito com inteligência (prática/moral) e vontade. Em resumo, o discurso cosmopolita kantiano apaga a diferença ontológica absoluta entre razão e natureza mediante a reinvenção da natureza.

II

O projeto de uma história universal escrita de um ponto de vista e/ou com um propósito cosmopolita (*weltbürgerliche Absicht*) abordado em IaG, inicia-se com uma argumentação dupla mobilizada para justificar a hipótese da existência de um programa da natureza com respeito ao destino da humanidade. Tal argumento é de caráter apagógico, pois a tese kantiana de uma história do homem como desenvolvimento de um projeto da natureza se funda, em última instância, na demonstração das contradições que permeiam as outras maneiras de compreender a história humana. Porém, o problema de toda

²⁵ KrV B 817-822, 694, 699 e 714-718.

²⁶ Cf. J. Zammito, “Kant’s persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764-1790”, in: Hunemann, Ph. (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007, pp. 51-74 (esp. p. 62).

demonstração apagógicas e radica no equilíbrio entre a consistência e a objetividade argumentativa, a refutação dos argumentos contrários e a crença de objetividade argumentativa da proposição como solução. Ora, enquanto a refutação oferece argumentos sólidos, o momento afirmativo de todo argumento apagógico jamais consegue atingir o mesmo nível de evidência. O começo apagógico de IaG não é uma exceção a essa regra. Assim, enquanto a demonstração que Kant faz da contradição implícita em outras teorias sobre o devir histórico do ser humano é objetiva e consistente, sua tese não pode ser considerada senão como um postulado que, não obstante permitir compreender sem contradição o devir humano na terra, não possui o mesmo nível de evidência da refutação de, por exemplo, uma história da humanidade a partir do princípio da pura liberdade. No entanto, Kant é consciente desse problema. Por um lado, na *Crítica da razão pura* ele abordou abundantemente os inconvenientes do uso da demonstração apagógica em filosofia.²⁷ Por outro lado, nas últimas páginas de IaG, dedicadas em grande parte à defesa de sua própria interpretação da história, Kant busca reforçá-la mediante estratégias retóricas, tais como o reconhecimento da limitação da validade objetiva da mesma (“somente um pensamento [de um filósofo]”, diz Kant) e a enumeração de argumentos acerca do útil que poderiam valer como uma certa interpretação da história para o progresso moral e científico humano.²⁸

No início de IaG, Kant procura, por um lado, excluir toda possibilidade de uma história dos fatos humanos que pudesse ser elaborada partindo de uma noção metafísica da liberdade humana. Por outro lado, postula também uma redução de todo ato humano à categoria de “evento natural” (*Naturbegebenheit*).²⁹Essa jogada dupla permite a Kant atingir um horizonte de sentido dentro do qual é possível pensar, sem contradição, a possibilidade de haver não só uma certa lógica na sucessão dos fatos humanos, mas também uma dinâmica teleológica e progressiva na história humana. Com isso, Kant introduz duas ideias fundamentais para o seu projeto, embora não tenham sido recebidas na literatura secundária com a atenção que, creio, merecem: i) a redefinição dos extremos entre os quais oscila a natureza humana; ii) a ideia de que o progresso científico é essencialmente um produto da natureza.

No que concerne à primeira dessas ideias, deve-se advertir que nesse escrito Kant não se dirige para o homem enquanto uma misteriosa

²⁷ Vide supra nota 25.

²⁸ IaG, AA 08, 29-31.

²⁹ IaG, AA 08, 17.

combinação de razão e natureza ou de espírito e animalidade, nem tampouco o define como ponto médio entre a animalidade bruta e a razão ou vontade pura. Os extremos dentro dos quais se dá a existência humana concreta são: uma vida regida meramente pelos instintos (“como animais”) e o “[sujeito] cosmopolita racional” (*vernünftiger Weltbürger*).³⁰

Note-se que a substituição do meramente espiritual ou absolutamente livre pela figura do sujeito cosmopolita revela o giro decisivo que Kant leva a cabo, nesse sentido, para o que poderíamos chamar de uma filosofia da imanência absoluta – viragem absolutamente impossível de reconhecer nas últimas páginas de IaG, onde, como pretendo mostrar adiante, não é somente despotencializada a ideia de um vida após a morte nos termos de uma recompensa pela peregrinação tortuosa neste mundo (com as consequências relativas ao postulado prático kantiano da imortalidade da alma), mas em que, aliás, o conceito de providência divina é secularizado ao ponto de identificar a providência com a natureza (tal como Kant a concebe nesse escrito).³¹

Com a mudança dos extremos dentro dos quais se dá o humano, seu ideal já não é projetado no caráter sobre-humano ou super natural, mas na encarnação de um ser racional histórico: o cosmopolita. Justamente, o cosmopolita é quem vê o mundo e os homens *como se* tudo fosse regido “por um plano já combinado” e age conforme esse plano.³²Essa noção do cosmopolita excede a estreiteza tanto da leitura que faz do cosmopolitismo kantiano uma simples ideia política quanto da filosofia do direito. No entanto, essa noção mais ampla do cosmopolitismo não é um fato isolado no *corpus* kantiano; pois não está só presente nesse grupo de breves escritos, publicados entre 1784 e 1795, mas se encontra exposta na introdução a sua *Lógica*, editada por G. B. Jäsche³³, a noção kantiana de “filosofia em sentido cosmopolita” (in *weltbürgerlicher Bedeutung*) O terceiro capítulo dessa introdução leva no título os três temas principais que o próprio Kant discute: “*Conceito da filosofia em geral. Filosofia considerada segundo o conceito escolástico e segundo o conceito mundano. Exigências essenciais e fins do filosofar. As tarefas mais gerais e elevadas dessa ciência*”.³⁴Após ter feito enumeração dos tipos de conhecimento possíveis e de ter mostrado as diferenças entre filosofia e matemática, Kant postula a existência de

³⁰ Ibidem.

³¹ IaG, AA 08, 30.

³² IaG, AA 08, 17.

³³ *Logik* (Log), AA 09, 1-150.

³⁴ Log, AA 09, 21.

dois modos gerais de fazer filosofia: segundo um conceito escolástico e segundo um conceito mundano. De acordo com esse último conceito, a filosofia é a “ciência dos últimos fins da razão humana”.³⁵ E esse segundo tipo de filosofia é para Kant filosofia “*in sensu cosmico*”³⁶ ou “filosofia em sentido cosmopolita”.³⁷

A “filosofia em sentido cosmopolita” se encarrega das célebres quatro perguntas cardiais de Kant, vale dizer: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? E, por último, o que é o homem?³⁸

Portanto, segundo Kant, o cosmopolitismo em filosofia não aponta *em principio* para questões de política internacional, mas antes para um tipo de sabedoria intimamente unida aos interesses do ser humano que também é encarnada pelo *sujeito cosmopolita* de IaG. A sabedoria desse *sujeito* consiste em reconhecer o projeto da natureza em relação à destinação do homem. Ele é cidadão do mundo porque bem sabe para onde deve ir o curso da história universal. Portanto, esse projeto deve corresponder às quatro perguntas essenciais ao homem, segundo Kant. Ora, as quatro perguntas kantianas e, conseqüentemente, o conteúdo da sabedoria do cosmopolita, referem-se a questões que superam o âmbito empírico/teórico, no sentido do objetivamente verificável. Disso, seguem-se pelo menos as duas seguintes conclusões.

Primeiro, que a natureza criou as condições de possibilidade para sua própria superação, o que se revela justamente na projeção que faz o homem dos fins que vão para além da mera sobrevivência individual. Essa é uma ideia que cada um de nós bem pode encontrar ainda em diversos pensadores modernos, a saber, de que no caso do animal “homem” a natureza é superada. *Segundo* (e eu penso que a originalidade kantiana resida aqui), essa superação, diferentemente do que pensadores contemporâneos de Kant sustentaram, é *também* um produto da natureza, na medida em que o racional (seja um ato moral, seja a produção do conhecimento) continua sendo um produto da natureza. E isso se vincula com o segundo ponto que, como já disse, frequentemente passa inadvertido.

No que concerne à segunda ideia implícita na argumentação do começo de IaG, deve-se atentar para os exemplos que Kant exhibe com vistas a ilustrar a história da humanidade segundo o plano da natureza. Diz o filósofo que a natureza “suscitou um Kepler [...] e um Newton” e,

³⁵ Log, AA 09, 23.

³⁶ Log, AA 09, 24.

³⁷ Log, AA 09, 25.

³⁸ Ibid.

aliás, “o homem que está em condições de compreender a história [como se os fatos humanos adotassem um plano da natureza]”³⁹, isto é, o próprio Kant.

Não se trata, portanto, da clássica ideia moderna de que a natureza é simples condição *física* para o desenvolvimento histórico da humanidade, cujo contraponto está colocado na liberdade entendida como elemento ultra mundano. Kant vai mais além no seu projeto de uma imanência absoluta, pois os fatos mesmos da liberdade humana correspondem ao plano da natureza e foram produzidos pelas criaturas que a própria natureza engendrou. Em IaG, Kant certamente não apela para nenhum elemento sobrenatural com a finalidade de explicar as revoluções científicas e políticas.⁴⁰ Seus próprios argumentos e descrições do desenvolvimento histórico do esclarecimento da humanidade não revelam vestígio algum de um espírito que vivifique, de fora, a matéria ou que precise de um corpo para se manifestar. A diferença do que sustenta Agamben, o homem pensado por Kant enquanto sujeito histórico não é em absoluto um “*mysterium coniunctionis*”.

Kant está, pelo contrário, bem longe de querer estabelecer uma noção materialista da história humana. De acordo com suas considerações sobre a relação entre razão e natureza, não é a razão que se naturalizou, mas, ao contrário, é a *natureza a que racionalizou*. A ideia de um plano da natureza condizente com a destinação histórica da humanidade é apresentada como uma ideia conforme à razão. Assim, a suposição contrária de que a natureza não opera teleologicamente significaria, segundo Kant, abrir espaço à hipótese de um agir caótico da natureza liberada do “fio condutor da razão”.⁴¹

Ora, a conformidade entre o fio condutor da razão e o projeto da natureza oculta certa circularidade na argumentação. A razão que serve aqui como o critério não é senão a razão do cosmopolita, a mesma que é um produto da natureza. Que a natureza siga o fio condutor da razão nada significa senão que a natureza possui, no seu atuar, a racionalidade que ela mesma gerou (seja em um Newton, seja em um Kepler, seja em um Kant). Tal problema da circularidade na argumentação não faz mais do que pôr em evidência a íntima relação entre natureza e razão, como Kant sugere: a continuidade ontológica que se dá, por exemplo, no caso

³⁹ IaG, AA 08, 18.

⁴⁰ IaG, AA 08, 30.

⁴¹ IaG, AA 08, 18.

de “um Newton” ocorre pela impossibilidade de distinção precisa de onde termina a natureza e onde começa o racional no homem.

Essa con-fusão entre dois âmbitos, claramente distinto sem outras obras de Kant, evidencia-se quando lemos, na segunda proposição de IaG, que o desdobramento da razão, ou, em outras palavras, a emancipação da razão diante dos elos que a natureza impõe, obedece ao próprio dito da natureza. A razão se funda, diz Kant, na “capacidade [que tem uma criatura] de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças além do instinto natural”.⁴² O oposto ao governo dos instintos naturais não é, assim, o reinado de uma razão pura ou sobrenatural, mas, como já assinalai, da razão cosmopolita ou, como sustenta Kant nessa passagem, do que incumbe à “razão numa criatura”. Aqui, liberar-se dos instintos significa colocar-se no rumo do *verdadeiro* projeto que a natureza pensou para o homem.

Dentro da comunidade ontológica que Kant tenta estabelecer, os instintos não correspondem a algo natural no sentido diametralmente oposto ao racional e livre. Nos instintos, a natureza é quem conduz o operar, mas ela o faz conhecendo o fim para o qual esse operar deve tender. Tal fim é moral, e dentro dele mesmo a realização do cosmopolitismo se apresenta como um dos seus momentos fundamentais, posto que com o estabelecimento do cosmopolitismo dão-se as condições para o cabal desenvolvimento do gênero humano.⁴³ A natureza opera, então, *moralmente* mediante os instintos. Nesses instintos, conseqüentemente, já está operando o germe moral e político do cosmopolitismo. Isso se torna ainda mais claro quando, no escrito sobre o começo conjectural da história humana de 1786, Kant sustenta que o instinto é “a voz de Deus” no homem que ainda não faz uso consciente da sua liberdade.⁴⁴

Tal como insinua a terceira proposição de IaG, a natureza não só arquitetou esse projeto, mas, segundo Kant, “ela quis”⁴⁵ que suceda assim, *exigindo* do homem que aja conforme esse projeto.⁴⁶

Contudo, Kant adjudica à natureza não só inteligência, mas também vontade e um certo poder coercitivo que não cede diante do aparecimento da liberdade humana⁴⁷, como ocorre, inversamente, nos outros discursos modernos que versam sobre o mesmo. Desse modo, que

⁴² Ibid.

⁴³ IaG, AA 08, 27.

⁴⁴ *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA 08, 111.

⁴⁵ IaG, AA 08, 19.

⁴⁶ IaG, AA 08, 22.

⁴⁷ IaG AA 08, 24 e ss.

essa racionalização da natureza não possa ser de jeito nenhum um puro gesto retórico, fica demonstrado com a identificação já assinalada entre providência e natureza, no final de *IaG*.

Por outra parte, essa *personificação* da natureza se impõe, a meu juízo, a partir da ideia de uma continuidade ontológica entre natureza e razão enquanto desenvolvimento imanente do cosmopolitismo como disposição natural. O cosmopolitismo kantiano provoca um complexo de fins racionais e uma práxis emancipadora da humanidade concordante com estes fins.

Em harmonia como os pressupostos de *IaG*, a introdução da razão no desenvolvimento humano não pode vir de fora. Daí que, ab ovo, desse desdobramento das faculdades humanas no tempo e no espaço, razão, fins e vontade devem estar presentes, embora somente como germe (*Keim*)⁴⁸ e disposição (*Anlage*).⁴⁹

Kant descreve esse processo de desdobramento epigenético numa das passagens mais conhecidas do escrito, a saber, a quarta proposição, na qual ele apresenta a tese da “insociável sociabilidade” do homem. Semelhante antagonismo no homem é, diz Kant, um “meio do qual a natureza se serve”, cuja fonte é constituída por impulsos e inclinações naturais que, por sua vez, compõem a disposição ou condição humana.⁵⁰ No mesmo sentido, a cultura e o esclarecimento, enquanto progresso moral, político e científico do gênero humano, são o resultado desse processo natural destinado a substituir os princípios patológicos que regem a ordem social meramente patológica por princípios de moralidade e de liberdade.⁵¹

Nessa transformação, entretanto, a natureza prossegue operando, tal como justifica Kant em seu escrito, não só com o antagonismo humano, mas também por meio de guerras.⁵² A natureza não faz só o que supostamente um “sábio criador” lhe ordena⁵³, mas também sabe o que ela faz. Como descrito em *IaG*, ela não é, portanto, criação enquanto ato, mas enquanto sujeito: i) da ação criadora de um mundo em cujo centro o cosmopolitismo é apenas germe; e ii) da promoção do desenvolvimento histórico desse germe.⁵⁴

⁴⁸ *IaG* AA 08, 19, 22, 25 e 30

⁴⁹ *IaG* AA 08, 20.

⁵⁰ *IaG*, AA 08, 20-21.

⁵¹ *IaG* AA 08, 21.

⁵² *IaG* AA 08, 22, 24-25.

⁵³ *IaG* AA 08, 22.

⁵⁴ *IaG* AA 08, 24 e ss.

Kant sugere, ao final da quarta proposição, que essa maneira de conceber a natureza admite divisar “o ordenamento de um sábio Criador”.⁵⁵ E essa ideia se fortalece quando o pensador sustenta que o ponto de vista cosmopolita, como chave de IaG para sopesar natureza e história, não é senão uma “justificação da natureza, – ou melhor, da providência”.⁵⁶

Agora, se a providência é entendida tradicionalmente como a sabedoria divina ou mesmo como o ato de ver, não há, então, uma diferença qualitativa ou absoluta entre esse criador sábio e a providência. A natureza equipara-se aqui a um modo de conceber o Deus kantiano. E a essa identificação soma-se aquela que já mencionei entre “um Newton”, “um Kepler” e a natureza. Com efeito, torna-se visível a continuidade ontológica homem = natureza = Deus que opera na base da ideia kantiana de cosmopolitismo.

Não obstante, assim como a natureza é racionalizada, isto é, tendo sido a ela adjudicadas uma vontade e uma inteligência, mesmo o divino ou Deus é secularizado. O olho divino está dentro da constelação de sentido de IaG, justamente no olho do cosmopolita. Eis a visada kantiana no título deste artigo: onde antes, por exemplo, em tratados teológicos do século XVIII dedicados à história humana, lia-se “intenção/visão divina” [*göttliche Absicht*],⁵⁷ agora aparece o conceito de uma “intenção/visão cosmopolita [*weltbürgeliche Absicht*]”. Kant não só seculariza a providência, mas também aquilo que ela (agora enquanto natureza) vê (e quer ver feito) como o fim da história. No programa kantiano de uma história de um *ponto de vista* cosmopolita, a Humanidade não avança para o retorno de um juiz divino à terra.

A natureza vê no fim da história o estabelecimento do cosmopolitismo como a ordem legal internacional. E para a concreção dessa ordem política aponta o plano que a natureza, segundo Kant, pensou para o gênero humano. Enquanto ordem internacional, o cosmopolitismo é “como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano”.⁵⁸

O cosmopolitismo realizado enquanto fim da história não significa um salto para o absolutamente outro, visado como àquilo que transcende

⁵⁵ IaG, AA 08, 22.

⁵⁶ IaG, AA 08, 30.

⁵⁷ Ver, entre outros, H. MENTZEL, *Gründliche Anleitung, billig und recht nach göttlicher Absicht von der Freyheit des Menschen zu urtheilen*. Leipzig, Bresslau, 1739; J. A. BENGEL, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*. Stuttgart, Erhardt, 1740, p. 345; W. B. Christlieb, *Gründliche Beurtheilung des Zeit-Punkts darinnen wir nachder Offenbarung Jesu Christi gegenwertig [sic] leben*. Frankfurt a.M./Leipzig 1758, p. 30.

⁵⁸ IaG, AA 08, 28.

os limites da vida natural; ele é, antes, a certificação das condições de possibilidade para o total desenvolvimento da vida do gênero humano. A consumação da história do gênero humano deve se dar conforme o ideal cosmopolita, dentro dos limites da finitude de humana. Para ser mais breve: nessa história secularizada da salvação do gênero humano não há céu nem paraíso; além disso, a concepção kantiana de gênero humano em perspectiva cosmopolita ataca principalmente a esperança do homem “por outro mundo”.⁵⁹Nessa esperança, Kant identifica, certamente, o risco de que homem se aliene em algo que não é, tendo como principais consequências a possibilidade de justificar as contradições no devir progressivo do gênero humano, assim como a despotencialização de todo discurso emancipatório da humanidade (obviamente, nos termos modernos).

É interessante observar que a secularização da história clássica, no que diz respeito à salvação e à continuidade ontológica levadas a cabo por Kant nesse escrito, apresenta, por sua vez, alguns pontos de contato com a Crítica da razão pura.

De certo modo, IaG põe em questão, por um lado, a distinção fundamental entre autonomia e heteronomia e, por outro, o conteúdo e a justificação do postulado prático da razão pura acerca da imortalidade da alma.

Atinente à distinção autonomia/heteronomia, a sugestão kantiana na IaG revela justamente as limitações dessa dicotomia conceitual quando aplicada ao fato significativo de uma história do progresso moral, científico e político da humanidade. Amalgamada ao célebre lema da “insociável sociabilidade”, uma ação humana pode ser definida, por exemplo, como heterônoma no nível individual sob a ótica da Crítica da razão pura. Mas, vista em perspectiva cosmopolita, resulta uma ação em conformidade com o imperativo categórico, já que contribui, em última instância, ao progresso do gênero humano ao se fundar na ideia de que humanidade é um fim em si mesmo, sendo a validade universal da máxima própria desse tipo de ação desejada e exigida por todo ser humano.

Aos olhos do cosmopolita, essa heteronomia da vontade individual conflui sem mais para um obrar pela humanidade. Ora, o cosmopolita não repara no que motiva o indivíduo em suas ações, mas nos efeitos da totalidade das mesmas, seja a das ações das comunidades, a de um Estado ou mesmo da humanidade inteira.

⁵⁹ IaG, AA, 08, 30.

Pois as totalidades das máximas individuais, em si heterônomas, mas consideradas no seu conjunto, resultam autônomas, já que seguem o plano da natureza que, como já se disse, possui um fio condutor.

Entretanto, a dicotomia ‘heteronomia/autonomia’ se torna ainda mais problemática quando se introduz a noção kantiana de instinto, como a “voz de Deus”, na analítica do agir humano e da origem que o leva a decidir-se em tal ou qual caso. Seguindo esse instinto, o homem age segundo aquilo mesmo que a natureza quer e espera do gênero humano e, por conseguinte, seu agir se fundamenta, em última instância, na ideia de autonomia racional. Porém, sua decisão inclui princípios que, do ponto de vista do sujeito da segunda crítica, revelam-se heterônomos.

Como se vê, as divergências brotam da mudança de ponto de vista na meditação kantiana a respeito do operar humano. Ao passo que a moral da segunda crítica é desenvolvida sob a ótica do indivíduo, assentando-se no âmbito da consciência moral, a história universal sob o signo cosmopolita pressupõe outra perspectiva que é a um só tempo a do sujeito cosmopolita e a de outro sujeito: já não o indivíduo, mas o gênero humano.

A perda de valor da individualidade humana desempenha um papel importante no modo como Kant argumenta contra a necessidade de um postulado prático da imortalidade da alma. Pois semelhante postulado se baseia na individualidade do ser racional e na incomensurabilidade da tarefa que a razão pura exige do sujeito moral.⁶⁰ Se a tarefa não tem fim, diz Kant, o sujeito tampouco deve ter.

As diretrizes que se desenham em IaG dão a entender que o fim último da humanidade é inalcançável e que a história humana consiste numa “aproximação [infinita] desta ideia”.⁶¹ Não obstante, segundo Kant, o fato de que a tarefa consiste em ultrapassar temporalmente os limites da existência individual, esses mesmos não conduzem aqui ao postulado da imortalidade da alma, mas à conclusão de que o sujeito da história não pode ser senão o gênero humano.⁶²

A despotencialização do sujeito racional em sua individualidade tem dois fatores: por um lado, a postulação do gênero humano como sujeito histórico; por outro, o giro kantiano em direção à imanência absoluta, precisamente, como já indiquei, a mesma que encarna uma função radical na crítica feita por Kant à esperança de um “outro mundo”.

⁶⁰ KpV, AA 05, 122-124.

⁶¹ IaG, AA 08, 23.

⁶² IaG, AA 08, 19.

Com os dados examinados até aqui, pode-se dizer que o cosmopolitismo kantiano revela-se como um conceito mais rico e complexo do que se costuma evocar por ocasião desse tópico; seja a seu favor, seja para derrubá-lo. Minha apresentação pretende deixar claro que o cosmopolitismo kantiano não é, nem em primeiro lugar, nem unicamente, uma mera ideia política e/ou filosófica sem implicação na ideia que Kant tem sobre a constituição natural do ser humano.⁶³

Essa ideia kantiana pressupõe fundamentalmente uma continuidade ontológica entre natureza e razão, entre necessidade (natural e histórica) e liberdade. Ao pensar o moral e o político como resultados do desenvolvimento de germes e disposições, Kant naturaliza todo o âmbito dos direitos. Obviamente, não se trata de uma naturalização do tipo que se encontra em Spinoza⁶⁴, principalmente porque a natureza é um sujeito moral, como creio ter mostrado a partir de Kant.

Aliás, discordando com o que propõe Agamben, Kant não edifica a origem do político na absoluta distinção entre homem e animal, mas no estabelecimento do contínuo ontológico acima apontado.

Sem a pressuposição do germe do cosmopolitismo não é possível justificar a história nem a práxis política que Kant sugere para o progresso da humanidade. Esse modo de pensar homem, natureza e história legítima, no entanto, um mecanismo de exclusão social e política, onde, como pretendo expor na próxima e última parte de meu artigo, o critério de diferenciação é humano/inumano.

⁶³ Veja-se a título de exemplo: HELD, D., *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press, 1995; HABERMAS, J. "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of two Hundred Years Hindsight", in: Bohman, J. & Lutz-Bachmann, M., *Perpetual peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997; ARCHIBUGI, D., HELD, D. & KÖHLER, M. (eds.), *Re-imagining Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998; MIGNOLO, W. "The many faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", in: *Public Culture* (2000) 12/3: 721-748. Em seu livro sobre o cosmopolitismo kantiano, P. Kleingeld sustenta a existência no corpus kantiano de um conceito de cosmopolitismo ainda mais rico do que se oferece na literatura secundária. Porém Kleingeld refere, em última instância, a "condição cosmopolita" kantiana à noção estritamente política do cosmopolitismo de Kant (*Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

⁶⁴ E. ACOSTA, "Power, Public Opinion, Right of Rebellion and Revolution in the Tractatus Theologico-politicus. Toward a Deconstruction of the Radicalness of Spinoza's Political Thought", in: TORME, T. & LANDENNE, Q. (eds.) *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, series: *Philosophie politique: généalogies et actualités*, Brussel: Presses Universitaires de Bruxelles, 2014, pp. 247-265.

III

Segundo a tese de Agamben sobre a “máquina antropológica”, toda definição de homem ou humano contém um caráter normativo que se oferece para uma instrumentalização enquanto critério destinado a fundar a ação política. O discurso cosmopolita kantiano de IaG confere uma base natural ao projeto político do cosmopolitismo. E tal cosmopolitismo se torna então um fim exigido pela natureza humana. Advogar pelo cosmopolitismo significa argumentar sob o nome da natureza humana, sob o nome da humanidade. Disso se segue que, quem quer seja contra o cosmopolitismo não é um simples adversário político, nem sequer um inimigo externo, mas fundamentalmente um inimigo da humanidade.

Esta conclusão não aparece explicitamente em IaG, embora se possa encontrá-la no texto kantiano “O que é Esclarecimento?”, publicado no mesmo ano. Nesse trabalho, Kant sustenta que quem busca deter, impedir ou obstaculizar o progresso (necessário, natural) do gênero humano não é um adversário político, mas antes um indivíduo que comete um “crime contra a natureza humana”⁶⁵, isto é, contra toda a humanidade concreta e histórica: passada, presente e vindoura. O contínuo ontológico, a moralização da natureza, a naturalização dos fins últimos (políticos e morais) do gênero humano leva à condenação do anti-humano para níveis em que até o religioso e escatológico se misturam com o político, por exemplo, como quando Kant sustenta que um cristianismo que persegue fins individuais ou egoístas (isto é, contra o plano da natureza esboçado em IaG) e, por conseguinte, age contra o fim da humanidade, não é senão a personificação do próprio Anticristo.⁶⁶

Certamente, Kant perscrutou a tensão entre política e moral, assim como entre política e religião. Acerca de moral e política são bem conhecidos os dois anexos de seu texto “À paz perpétua”⁶⁷, embora Kant seja muito incisivo ao tentar conciliar ali os interesses da moral com as limitações da política *sem ter de transcender* os limites da política, dada a dinâmica última entre moral e política: “o direito do homem tem de ser sagrado, não importa quão grande for o sacrifício para fazer com que a ordem prevaleça”.⁶⁸

⁶⁵ Was ist Aufklärung? AA 08, 39.

⁶⁶ *Das Ende aller Dinge*, AA 08, 340.

⁶⁷ *Zum ewigen Frieden* (ZeF), AA 08, 370-386.

⁶⁸ ZeF, AA 08, 380.

Assim, a ordem política só encontra justificação caso siga a normatividade implícita na antropologia kantiana, tal como se vê em IaG e no resto dos textos publicados entre 1784 e 1795.

Por sua vez, contrapor-se aos princípios esboçados em IaG, os mesmos que vigem nos demais escritos políticos e históricos de Kant, não significa ter uma opinião ou ideologia diferente, mas significa *contrapor-se por algo sagrado*. A normatividade introduzida pela ideia kantiana do humano estabelece, então, a diferença entre humano e inumano, criando assim as condições necessárias para que a exclusão de certos indivíduos da comunidade adote a forma de uma exclusão natural, moral e politicamente necessária.

Segundo o esquema kantiano, não se pode expulsar da comunidade outros indivíduos a não ser os *inumanos*. Na mesma direção, a tese de uma continuidade ontológica baseada numa visão teleológica de natureza e história produz ou torna possível, portanto, formas extremas de exclusão, na medida em que se reduz toda diferença política à oposição humano/inumano.

Faz-se visível aqui o caráter paradoxalmente inumano do discurso kantiano a favor da emancipação e o progresso moral, político e científico do gênero humano. Kant advoga por uma práxis liberadora da humanidade, o que implica inegavelmente excluir certos homens da comunidade política *em nome da humanidade*.

Atualmente, há consenso a respeito de que o cosmopolitismo kantiano constitui um momento crucial na história do pensamento do ocidente. Porém, creio que a importância do caso kantiano não se radica em que Kant tenha sido ou não o primeiro a pensar com total clareza uma ordem legal internacional ou, mais concretamente, instituições supranacionais como solução política para a questão das relações entre os Estados nacionais. Definitivamente, como já apresentei, o cosmopolitismo kantiano é uma ideia complexa que abrange natureza, moral e história. O esforço kantiano de racionalização da natureza, bem como sua noção de cosmopolitismo entendido como disposição natural, revela certamente um lado obscuro quando se inferem as consequências políticas desse tipo de olhar para o humano. No entanto, acredito que isso não deveria nos impedir de apreciar, no caso, o lado ainda mais substancial do projeto cosmopolita kantiano, a saber, o esforço em despotencializar a história da salvação em perspectiva divina (isto é, uma cosmovisão transcendente) mediante a postulação de uma história universal secularizada, mas pensada dentro dos limites da pura razão.

Referências

- ACOSTA, E. “Power, Public Opinion, Right of Rebellion and Revolution in the Tractatus Theologico-politicus. Toward a Deconstruction of the Radicalness of Spinoza’s Political Thought”. Em: TORME, T. & LANDENNE, Q. (ed.) *L’actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, series: Philosophie politique: généalogies et actualités, Brussel: Presses Universitaires de Bruxelles, pp. 247-265, 2014.
- AGAMBEN, G. *The open: man and animal*. Trad. Attell K.; Stanford: Stanford University Press, 2004.
- AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- ARCHIBUGI, D.; HELD, D. & KÖHLER, M., (ed.), *Re-imagining Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1959, pp.12-16.
- BENGEL, J. A. *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*. Stuttgart, Erhardt, 1740, p. 345.
- CHRIESTLIEB, W. B. *Gründliche Beurtheilung des Zeit-Punkts darinnen wir nach der Offenbarung Jesu Christi gegenwertig [sic] leben*. Frankfurt a.M./Leipzig 1758, p. 30.
- HABERMAS, J. “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of two Hundred Years Hindsight”, in: BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M., *Perpetual peace: essays on Kant’s cosmopolitan ideal*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- HEIDEGGER M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (18. ed.).
- HELD, D. *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Standford: Stanford University Press, 1995.
- MENTZEL, H. *Gründliche Anleitung, billig und recht nach göttlicher Absicht von der Freyheit des Menschen zu urtheilen*. Leipzig, Bresslau, 1739.
- MIGNOLO, W. “The many faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, in: *Public Culture* 12/3 (2000), 721-748.
- ZAMMITO, J. “Kant’s persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764-1790”, in: HUNEMANN, Ph. (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, pp. 51-74 (esp. p. 62), 2007.

Resumo: Tendo como ponto de partida e fio condutor a tese de Agamben sobre a “máquina antropológica”, tal como aparece em seu *L’aperto: l’uomo e l’animale*, meu artigo procura verificar se o conceito de Agamben de “máquina antropológica” serve, em linhas gerais, para tornar visíveis os mecanismos de exclusão da antropologia política kantiana. A tese de Agamben, segundo a qual o político e a política se baseiam na diferença absoluta entre humano e animal, não resulta de todo adequada/convincente? à luz da proposta kantiana exposta principalmente em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784, onde Kant concebe o cosmopolitismo fundamentalmente como uma disposição natural. Procuo, assim, aprofundar o tema kantiano do natural (predisposição, germe) no político, e para isso aduzo exemplos sobre a maneira como a racionalização do natural no homem gera no pensamento kantiano mecanismos extremos de exclusão social e política, baseados na disjunção humano/inumano.

Palavras chave: Kant, Agamben, cosmopolitismo, natureza, razão, epigênese.

Abstract: Departing from Agamben’s notion of the “anthropological machine” I explore the role of the Kantian delimitation between the human and the animal in conceiving cosmopolitanism as the main goal of human existence as well as the mechanism of social and political exclusion Kant’s cosmopolitanism justifies. The paper focuses on Kant’s conception of man and the cosmopolitan subject developed in his political/historical writings between 1784 and 1795 and more specifically in his *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). The main thesis of the paper is that cosmopolitanism is for Kant a natural predisposition or condition. My claim is that although these ideas can surely serve for articulating an emancipative and egalitarian discourse about humanity and its history, Kant’s proposal for an ontological continuity ends at justifying extreme mechanisms of socio-political exclusion based on the disjunctive human/inhuman.

Keywords: Kant, Agamben, cosmopolitanism, nature, reason, epigenesis

Recebido: 06/2016

Aprovado: 06/2016